

## Uni-molteplicità del reale e dottrina dei Principi<sup>1</sup>

Maurizio Migliori

Università degli Studi di Macerata

Pongo una premessa che dovrebbe essere banale, ma che non risulta tale alla luce di molti studi platonici: poiché siamo tutti convinti che Platone non è pazzo, se troviamo in un dialogo una cosa “pazzesca” dobbiamo prima di tutto supporre che ci sia un motivo molto serio che ha spinto l’Autore a farla. Ora, nel *Filebo* Platone fa *una cosa pazzesca*: nel cuore di una trattazione molto importante, l’azione del *Nous* divino che costituisce il Cosmo, elencando le quattro materie primordiali, inserisce l’urlo (e tale doveva risuonare, perché siamo in una cultura orale, che legge ad alta voce)<sup>2</sup> di un marinaio che teme per la propria vita:

Socrate – Per quanto concerne la natura dei corpi di tutti gli esseri viventi, noi vediamo che, in qualche modo, entrano nella loro costituzione fuoco, acqua, aria e... terra! come dicono coloro che sono in balia di una tempesta (29 A 9-11).

Siamo di fronte ad una scelta drammaturgica estrema, quasi di “cattivo gusto”, ma che si spiega: Platone sta cercando di dare a noi lettori un’indicazione importante, attirando la nostra attenzione su un dato esplicitato nella frase successiva:

Protarco – Certo. In effetti, noi siamo in balia di una tempesta a causa delle difficoltà inerenti ai ragionamenti che stiamo ora svolgendo (29 B 1-2).

*Siamo nel cuore di una tempesta*, cioè onde che si accavallano, che ci travolgono, grande rischio, una situazione quasi disperante: questo è il *Filebo*. Non c’è, e non può esserci, una ricostruzione semplice e lineare di questo dialogo. Si può e si deve cercare un ordine nel testo, ma ricordando che questo tentativo si scontra con un limite strutturale: anche nella tempesta c’è un ordine, la tempesta non è il puro caos, ma l’*apeiron* prevale, e di molto.

Il mio proposito sarà dunque quello di mostrare la natura tempestosa, e tuttavia filosoficamente unitaria e significativa, della trattazione dei “generi” *peras-apeiron*-misto<sup>3</sup>. Bisogna

<sup>1</sup> Propongo qui la prima parte di un’analisi che, per essere “completa”, dovrebbe essere molto più lunga e articolata. Il ragionamento implica, infatti, prima di tutto l’analisi dei generi *peras-apeiron*-misto, poi quella della parte finale del dialogo, sulla misura, infine la dimostrazione che le due argomentazioni, differenti nel linguaggio, sono tra loro congruenti. Ci si trova di fronte ad uno dei due “giochi” con cui Platone struttura, a mio avviso, questo complicato dialogo. Non potendo, anche per ragione dello spazio, svolgere l’intero ragionamento, mi limito qui al primo punto, rinviano per il resto a due articoli che ho scritto in parallelo con questo: Migliori (2007a, 2007b). Per un approfondimento di molte delle cose che qui sarò costretto solo ad “accennare” rinvio poi al mio commentario: Migliori (1993).

<sup>2</sup> Inoltre nel testo greco (τὰ περὶ τὴν τῶν σωμάτων φύσιν ἀπάντων τῶν ζῴων, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμένον καὶ γῆν καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι, φασίν, ἐνόντα ἐν τῇ συστάσει) la “terra” risulta isolata dagli altri elementi (cosa che non si riesce a rendere in una buona traduzione in italiano) e quindi l’urlo risulta ancora più evidente.

<sup>3</sup> Trattazione che risulta strettamente connessa al tema del dialogo: «l’oggetto dell’indagine, il “bene” della vita umana, si era rivelato una realtà mista e con lo studio della causa di ciò che specifica

però subito dire che questa è preparata da una lunga e insistita “premessa” per mostrare che la realtà è intrinsecamente uni-molteplice. Per Platone, evidentemente, solo dopo aver stabilito questo si può, e si deve, porre la domanda sul “fondamento” di questa condizione del reale. E la risposta è proprio nell’azione di un *Peras* su un *Apeiron*, per cui tutto è misto.

### 1. Il mondo, e ogni singola realtà del mondo, è uni-molteplice

Fin dall’inizio incontriamo la discussione tra Socrate, che afferma che il piacere è multi-forme (*ποικίλον*, 12 C 4), e Protarco, il quale sostiene che la differenza dipende solo da situazioni contrarie, perché non è possibile

che un piacere non sia, tra tutte le cose, quella più simile a un piacere, cioè a se stesso (12 E 1-2).

La risposta di Socrate parte dal riferimento al bianco e nero, due colori, quindi interni ad uno stesso genere, e tuttavia tra loro opposti (12 E), per concludere con un’affermazione di taglio teoretico, che mette in gioco il fondamentale nesso intero-parti:

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

Già qui si dice che

1. la realtà è fatta di generi, che possono essere visti come interi che hanno al loro interno parti;
2. queste parti, in relazione al genere, sono parti di una unità, per cui hanno predicati comuni, espressione di una identica realtà;
3. invece, in quanto parti *in relazione non all’intero ma alle parti stesse*, sono tanto diverse da poter anche essere tra loro opposte.

Su questa base Socrate conclude (13 A-B) che i piaceri

4. sono tutti piacevoli (in quanto appartengono tutti al genere “piacere”);
5. sono per lo più cattivi e solo alcuni buoni (in quanto parti tra loro molto diverse).

Questo consente a Socrate di porre il problema di fondo,

quello che suscita problemi a tutti gli uomini, sia che lo vogliano, sia che alcuni in certi casi non lo vogliano... Che i molti siano uno e che l’uno sia molti, infatti, è un’affermazione che suscita stupore ed è facile muovere obiezioni a chi sostiene l’una o l’altra tesi (14 C 7-10).

Quindi, per Platone entrambe le posizioni, sia quella a favore dell’uno, sia quella a favore dei molti, sono esposte a facili obiezioni. La cosa è ovvia: se l’uno è molti e se i molti sono uno, chi sostiene solo uno dei due termini è facilmente attaccabile.

Platone continua il discorso facendo tre operazioni:

---

come buona questa mescolanza doveva decidersi la disputa tra i due avversari. Nella linea di questa decisione viene messo a punto lo schema generale della mescolanza, vale a dire ciò che determina ontologicamente il modo di essere della "mescolanza", e precisamente in maniera che ciò che la rende “buona” venga alla luce nell’analisi delle sue condizioni ontologiche» (Gadamer (1983), 109).

- a) chiarisce subito che la questione vera non riguarda gli argomenti di tipo predicativo<sup>4</sup> o di tipo fisico. Le vere difficoltà non sorgono per le realtà che nascono e periscono, ma per le Idee<sup>5</sup>:

su queste unità, e su altre di questo tipo, la grande fatica della divisione (μετὰ διαίρεσεως) provoca il contrasto (15 A 6-7).

In sostanza, Platone ci ha già detto, con il riferimento al procedimento diairetico, che su questo terreno occorre la dialettica;

- b) si aggiunge un terzo elemento, l'infinito, in quanto l'assurdità che molti segnalano è che l'uno è molti e infiniti e che i molti sono uno (14 E 3-4).

- c) Infine Platone rende esplicita la radicalità del quadro teorico che sta proponendo:

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

Quindi, con molta enfasi, Platone ci ha detto che non è assolutamente possibile per gli esseri umani svolgere un ragionamento senza concepire la realtà come uni-molteplice, cioè che ogni realtà è *in sé uno* e *in sé molti*, perché tra i due termini, su questo terreno, c'è identità.

Platone esclude che tale situazione dipenda da un limite delle forme conoscitive umane e per questo ostenta la differenza tra la proposta metodica di Socrate e l'errore attribuito qui ai giovani (15 E) e successivamente, come vedremo, agli eristi (16 E – 17 A), i quali trascurano le realtà intermedie, proprie dell'analisi dialettica.

#### *Un primo accenno ai Principi*

A questo punto, Platone fa un primo accenno a quei Principi che spiegano perché la realtà sia intrinsecamente uni-molteplice:

A me sembra chiaro che da una sede degli Dei un qualche Prometeo ha gettato agli uomini un dono divino, insieme con un fuoco abbagliante. E gli antichi, che erano migliori di noi e che vivevano più vicini agli dèi, ci hanno trasmesso questo messaggio: le realtà che diciamo esistere sempre, essendo costituite da uno e da molti, hanno in sé connaturato limite e illimitato (16 C 5-10).

Questo fuoco abbagliante è quello che ha illuminato l'umanità fin dalle sue origini; non può quindi essere attribuito a specifici filosofi, come ad esempio i Pitagorici<sup>6</sup>. Tale riferimento può apparire giustificato dal fatto che i fondamenti ontologici vengono qui designati proprio con la coppia di principi pitagorici limite e illimitato. Tuttavia, non può essere dimenticato il fatto che prima Socrate ha detto a proposito della dialettica:

<sup>4</sup> «Non si deve ... dimenticare che per Platone la logica e la metodologia coincidono con la stessa filosofia, perciò una descrizione della dialettica è di per se stessa una penetrazione filosofica della realtà» (Berti (1974), 71).

<sup>5</sup> Nell'elenco si citano, con un atteggiamento di grande spregiudicatezza su cui bisognerebbe riflettere, le unità uomo, bue, bello e bene.

<sup>6</sup> Questa è, invece, l'ipotesi quasi unanimemente accettata; cfr. ad esempio Taylor (1968), 639; Hackforth (1958), 21; Waterfield (1982), 60 n. 1.

Non è molto difficile mostrarla, ma molto difficile seguirla. Infatti, tutte le invenzioni mai fatte nell'ambito di una tecnica sono state scoperte per mezzo di questa (16 C 1-3).

In questo modo Platone ci ha detto che la dialettica è anteriore a qualunque produzione umana, il che vuol dire che esistono due "forme" di dialettica:

1. c'è una dialettica filosofica, tanto complessa da risultare estremamente difficile da seguire; questa ha certamente un suo momento importante di crescita nella filosofia dei Pitagorici;
2. ma alla base di questa c'è una dialettica – se così si può dire – "naturale", che appartiene al genere umano, connessa alla universalità della identità uno-molti; in effetti, l'anima profonda della dialettica è la capacità di cogliere, nella realtà uni-molteplice, differenze ed unità; se tale capacità non fosse in qualche modo "originaria" l'umanità non avrebbe potuto sviluppare nessuna tecnica, anzi più radicalmente non avrebbe potuto fare nulla<sup>7</sup>.

Quello che però qui va soprattutto sottolineato è che Platone ha fatto, senza segnalarle minimamente, due affermazioni *decisive*:

1. ha anticipato che tutte le realtà (e ogni realtà) in quanto uni-molteplici, hanno in sé conaturato (σύμφυτον) limite e illimitato, cioè sono misto;
2. ha implicitamente detto che non esiste una realtà uni-molteplice che sia solo ed esclusivamente limite o illimitato.

Quindi prima di cominciare la trattazione Platone ci ha avvisato che esiste *un genere universale*, il misto (data la compresenza di limite e illimitato in ogni oggetto reale) e che se parleremo di genere "limite" e "illimitato" dovremo stare *molto attenti* a capire bene di che cosa stiamo parlando, per evitare di cadere in errore.

Segue una indicazione metodica sulla dialettica, molto articolata e complessa:

Dunque, <1> poiché le cose sono così ordinate (διακεκοσμημένων), bisogna che cerchiamo di porre in ciascuna situazione sempre un'unica Idea (μίαν ιδέαν) per ogni cosa: infatti, noi ve la troveremo insita; <2> se dunque l'abbiamo individuata, dobbiamo esaminare se dopo una ve ne siano due, se no tre o qualche altro numero, e, di nuovo, allo stesso modo per ciascuna di quelle <3> fino a che non si vede dell'uno posto all'inizio (τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν) non solo che è uno, molti e infiniti (ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά), ma anche quanti è; <4> l'Idea dell'illimitato (τὴν δὲ τοῦ ἄπειρου ιδέαν) non bisogna attribuirgli alla molteplicità, <5> prima di averne individuato <6> il numero totale, mediano tra l'infinito e l'uno (τὸν μεταξὺ τοῦ ἄπειρου τε καὶ τοῦ ἑνός), e solo allora lasciare che ciascuna unità di tutte le cose vada nell'illimitato (εἰς τὸ ἄπειρον) (16 C 10 – E 2).

Platone ci ha detto, parlando esplicitamente *due volte* di Idee:

1. ogni realtà ordinata ha, e deve avere, alla base un'unica Idea; l'affermazione, in sé banale nel contesto platonico, racchiude un non detto implicito, cioè che, lasciata a se stessa, la realtà è disordine, assenza di limite, *apeiron*;
2. ogni Idea <che è un intero semplice> è composta di molte Idee<sup>8</sup>;
3. ogni realtà, che è una, è anche molti e infiniti;

<sup>7</sup> Per fare un (mio) esempio, è questa capacità che ha permesso di distinguere alcune "pietre" da altre, e poi di unificarle come "metalli", dando origine alla metallurgia, e così via.

<sup>8</sup> Questo è già stato detto esplicitamente in *Politico*, 262 A – 263 B; cfr. anche *Sofista* 253 D-E e *passim Parmenide*. Per approfondire questi aspetti, come anche il facile collegamento tra quanto diciamo al punto 5 e il modello della metretica tritaria accennato in *Protagora*, 357 B ed esplicitato in *Politico*, 283 B – 285 C, rimando a Migliori (2007a).

4. non si parla solo di una Idea fatta di molte Idee, ma anche dell'Idea dell'illimitato;
5. si ha una visione adeguata della realtà solo nel momento in cui si determinano con precisione le parti componenti;
6. il modello che emerge è trinario: la vera determinazione del reale è data dall'individuazione di un termine mediano tra uno e infinito; il contrasto è tra uno e infinito, con il numero che è mediano, *metaxu*.

Dunque, la semplice affermazione dell'unità, della molteplicità e dell'infinità non dà una conoscenza adeguata del reale; infatti Platone aggiunge subito dopo la condanna degli eristi:

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

La vera differenza tra dialettica (*solo a questo punto* esplicitamente citata) ed eristica è nello sforzo di individuare e rispettare le divisioni e le articolazioni che caratterizzano la realtà.

Tutta la successiva trattazione cerca di confermare con vari esempi il modello trinario, cioè che c'è l'infinito, che c'è l'uno, che ci sono i molti, e che la vera conoscenza è data dalla individuazione delle molte parti che costituiscono un'unità. Per limitarci ad una sola citazione:

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

Qui non solo si ribadisce il modello trinario<sup>9</sup>, ma si mostra che, anche se c'è una forte accentuazione numerico-matematica, sarebbe un errore sostenere che Platone ignora la questione della qualità, visto che qui ne parla. Inoltre, Protarco, quando cerca di riassumere il senso della riflessione proposta, afferma che Socrate sta chiedendo di determinare per i due oggetti a tema se ci sono o no Idee (εἶδη, 19 B 2) e quante sono, e quali (εἴτε ἔστιν εἴτε μή, καὶ ὅποια ἐστὶ καὶ ὅποια, 19 B 3).

Si arriva finalmente all'applicazione del problema a pensiero e piacere, che sono uno (18 E 6) e si tratta di capire come ciascuno sia anche uno e molti (18 E 9), anzi di più

come ciascuno non è subito infinito ma realizza un certo determinato numero, prima di diventare illimitato (καὶ πῶς μὴ ἄπειρα εὐθύς, ἀλλὰ τινά ποτε ἀριθμὸν ἐκάτερον ἔμπροσθεν κέκτῃται τοῦ ἄπειρα αὐτῶν ἕκαστα γεγόνεσθαι) (18 E 9 – 19 A 2).

## 2. Il fondamento ontologico della uni-molteplicità della realtà

Avendo così “preparato il terreno”, Platone può iniziare la sua trattazione ontologica<sup>10</sup>, sottolineando che si tratta di un vero inizio:

<sup>9</sup> Comunque, anche in altri passi (cfr. ad esempio 17 D 7 – E 6) Platone accentua la presenza reale della infinità delle singole cose e la molteplicità illimitata insita in ciascuna di esse e reitera (cfr. ad esempio 18 A-B) il modello trinario qui visto.

<sup>10</sup> Come osserva Diès (1941), xxv, questa è la vera novità dell'analisi della dialettica svolta nel *Filebo* rispetto a quanto detto nel *Fedro*, nel *Sofista* e nel *Politico*.

Cerchiamo di stare bene attenti nel porre il punto di partenza (*ἀρχήν*) della trattazione... Distinguiamo tutte le realtà ora incluse nel tutto (*πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί*), in due o, piuttosto, se vuoi (*εἰ βούλει*), in tre (23 C 1-5).

Si tratta di una ben strana formulazione<sup>11</sup> questa, che sembra lasciare libero l'interlocutore di decidere in quanti generi dividere il reale, tanto più che i termini, come sappiamo, sono quattro e, soprattutto, tra loro molto diversi. Infatti Platone ripetutamente sottolinea questa dimensione "numerica" distinguendo i primi due dal terzo (cfr. 23 C, 23 E, 25 B, 27 B), e i tre dal quarto (cfr. 23 D; 23 E; 27 B; 30 A-B). Quindi, come ora vedremo, in un senso i termini sono 2, in un altro 3, in un altro 4.

Tutto ciò si manifesta fin da questa presentazione, che riprende quanto si era anticipato prima:

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

Da questi, che sono elementi costitutivi della realtà, deriva un prodotto, che però costituisce a sua volta una unità, è cioè un dato reale e, se così si può dire, sussistente:

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

Questo primo processo, basato su due elementi costituenti e un prodotto, viene poi integrato con l'aggiunta della causa:

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

Si può ora procedere:

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

Dunque, Platone, a parte l'enfatico uso dei numeri, ci ha già ricordato che anche queste realtà sono intrinsecamente molteplici; noi, che le riportiamo ad unità (con i generi *peras* e *apeiron*) dobbiamo poi capire in che modo questo possa essere. Ma ancor prima sappiamo che non c'è e non può esserci un solo *peras* e un solo *apeiron*, ma che ci sono *peras* diversissimi da altri, e così via. Questo per tutto il ragionamento visto prima sulla realtà uni-molteplice e sulla natura degli elementi di un genere.

Anticipo ora, per ragioni di spazio, il problema che credo di individuare nella successiva trattazione dei tre "generi". Platone mette in gioco, senza mai distinguerli esplicitamente, cinque fattori tra loro molto diversi:

1. i processi o, se preferiamo, gli attributi;
2. i generi al cui interno vanno collocate realtà (relativamente) omogenee;
3. le realtà singole come enti complessi, cioè interi composti di parti;
4. le realtà complicate (le stagioni; la vita mista), costituite dall'intreccio di diverse realtà singole complesse;
5. i principi che agiscono o che subiscono l'azione<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Sottolineata dal filosofo stesso che si sente ridicolo (*γελοῖός τις*, 23 D 2).

<sup>12</sup> Per questa coppia concettuale che Platone considera centrale per la determinazione della natura del reale, cfr. quanto diciamo in Migliori (2006), 58-63, 170-178.

*La trattazione dell'apeiron*

Platone parte nell'*apeiron* da processi e/o da attributi:

Considera bene se ti è possibile pensare un limite per il più caldo e il più freddo (θερμοτέρου καὶ ψυχρότερου), oppure se il più e il meno che sono connaturati in essi, proprio in quanto sono presenti, non impediscano il sorgere di un limite: infatti, una volta generato un limite, sono eliminati loro (24 A 7 – B 2).

Dato che siamo posti di fronte a realtà che escludono del tutto un limite, l'esito è "radicale":

Dunque privi di limite sono del tutto illimitati (24 B 8).

Tutto il discorso è sempre basato su comparativi, qui come negli altri esempi fatti per mostrare che il potere del più e del meno impedisce la presenza di una quantità determinata (ποσόν, 24 C 3; τὸ δὲ ποσόν, 24 C 6). Questa assolutezza dell'indeterminato segnato dal più e dal meno e la sua ovvia conseguenza vengono poi ribadite:

Infatti, poco fa si diceva che, se non facessero sparire la quantità (τὸ ποσόν), ma permettesse-ro che questa e la misura (τὸ μέτρον) si producessero dove sono il più e il meno, il forte e il debole, questi scomparirebbero dal luogo in cui si trovano (χώρας ἐν ἧ ἐνῆν) (24 C 6 – D 2).

Tuttavia, non dovrebbe sfuggire che anche in questo contesto, in cui un illimitato assolu-tizzato appare distrutto dalla presenza della misura, Platone afferma che, se si introduce la misura e la quantità, il più e il meno scompaiono, ma "il luogo in cui sono" permane. Ma dobbiamo aggiungere che un caldo misurato (ad esempio 40 gradi centigradi), se ha perso la indeterminatazza del "più o meno", sempre caldo è<sup>13</sup>. La modificazione, dunque, riguarda solo il modo di presentarsi della realtà: se "il più" scompare in forza della presenza di una quantità precisa, non solo l'eventuale oggetto caldo resta immutato, ma lo stesso caldo rimane, solo che ora non è più caratterizzato in termini di più e di meno, ma secondo una misura precisa.

Platone continua chiarendo questo dato nei termini di un processo:

Infatti, un più caldo ed un più freddo (θερμότερον οὐδὲ ψυχρότερον) non esisterebbero, se rice-vevano la quantità (τὸ ποσόν): il più caldo ed il più freddo (τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον) sempre procedono e non rimangono fermi (προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει), la quantità è stabile e blocca il processo. Dunque, in base a questo ragionamento, il più caldo (τὸ θερμότερον), come anche il suo contrario, sarebbero illimitati (24 D 2-7).

La prima cosa da osservare è che in seguito questo ragionamento non viene più ripreso da Platone; tale trattazione gli serve per passare a parlare non di attributi ma di realtà (e in questo caso i comparativi sostanzialmente scompaiono). Infatti con il precedente procedimento abbiamo individuato un segno distintivo (σημεῖον, 24 E 5) per la natura dell'illimitato (τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεως, 24 E 4):

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

<sup>13</sup> E bisognerebbe aggiungere "se in quell'ambito (che non è un dato quantitativo) è caldo", perché se stiamo parlando di un altoforno si tratta di "freddo". Ma non è il momento di svolgere questa ulteriore riflessione.

Ora, se il discorso fosse perfettamente conseguente al precedente e non ci fosse un vero iato, dovremmo avere una assoluta illimitatezza, qualcosa che cioè esclude del tutto il limite. Dovremmo di conseguenza dire che l'introduzione delle misure fa scomparire le realtà stesse in quanto queste sono ontologicamente caratterizzate dal più e dal meno. Ma certamente non è così per varie ragioni *rintracciabili nel testo*.

Infatti, nell'analisi del secondo tipo di piaceri falsi Socrate prima conferma quanto è stato detto, cioè che dolore e piacere ammettono il più e il meno e appartengono al genere delle cose illimitate ( $\tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\acute{\omega}\nu$ , 41 D 9), poi che bisogna verificare se si vuole davvero

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

E Protarco conferma che questa è la loro intenzione.

Ora, tali affermazioni non avrebbero molto senso, se le due realtà fossero del tutto indeterminate. Come si possono confrontare due realtà assolutamente indeterminate? La cosa salta agli occhi con ancora maggiore forza alla luce della successiva spiegazione di Socrate, attraverso la coppia vicino-lontano. Il filosofo sottolinea infatti il diverso peso dei termini a confronto: il piacere prevale e sembra sempre più grande e più intenso del dolore che lo accompagna. Non solo: questo giudizio è definito da Socrate scorretto (è un piacere falso), appunto perché vede alcune cose più grandi di quello che in realtà sono.

Tutto questo implica una qualche determinazione, perché altrimenti è impossibile definire *errata* una relazione perché *sbaglia* nel giudicare la grandezza *oggettiva* di una cosa (in questo caso piacere e dolore). Il punto fondamentale è però che, se sono in qualche modo determinate, cioè se in qualche modo abbiamo una determinazione imposta alla pura infinitezza, queste realtà indeterminate sono "anche" misto!

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

quella dell'uguale e del doppio, e quanto fa cessare i rapporti di opposizione reciproca fra i contrari, rendendoli misurabili e proporzionati con la introduzione del numero (25 D 11 – E 2).

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

Nondimeno, Platone insiste in vario modo sulla ruolo dell'*apeiron*, anzi spesso accentua enfaticamente la presenza reale dell'infinità:

l'infinità ( $\tau\acute{\omega} \delta' \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\acute{\omega}\nu$ ) delle singole cose e la molteplicità illimitata insita in ciascuna di esse ( $\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\iota\varsigma \pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\acute{\omega}\nu$ ) ti rende ogni volta incapace di pensare (17 D 7 – E 6).

### *Gli aggregati di realtà complesse*

Platone rende volutamente più difficile la comprensione di tutta questa trattazione perché, invece di fare esempi semplici su singole realtà, chiama subito in gioco aggregati molto complicati. Ma, come ora vedremo, tutti gli esempi proposti, oltre ad aggiungere varie informazioni, mostrano come il limite determina correttamente e positivamente una realtà altrimenti condannata all'illimitato.

Un primo esempio riguarda le malattie; in questo caso la giusta associazione ( $\acute{\omicron}\rho\theta\eta \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\alpha}$ , 25 E 7) di varie cose genera la natura della salute (25 E 7-8). Come si vede, tutto

dipende non dagli elementi aggregati in quanto tali, ma dalla loro “giusta associazione”. Si tratta di una precisazione fondamentale, perché in caso contrario potrebbe sembrare che per Platone qualsiasi limite possa tranquillamente determinare qualsiasi illimitato<sup>14</sup>. Dovremmo quindi chiederci che cosa la rende “giusta”.

Quanto alla musica, il limite (πέρας, 26 A 3) all’acuto e al grave, al veloce e lento, che sono illimitati (ἀπείροις ὄσιν, 26 A 2-3), le dà perfezione; anche in questo caso è evidente che non si cancellano, ma si ordinano gli elementi costitutivi.

Infine, per le cose fredde e calde

eliminano l’eccessivo e l’illimitato e producono il misurato e insieme il proporzionato (τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον) (26 A 7-8).

Qui il procedimento viene esplicitato: il limite è un principio limitante che agisce su realtà illimitate e, determinandole, produce una realtà ordinata, con freddo e caldo caratterizzati dalla giusta misura e quindi tra loro proporzionati. Realtà come le stagioni e le cose belle per noi si generano dall’intreccio tra cose illimitate e cose che hanno limite (τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἐχόντων, 26 B 2).

### 3. Gli altri due “generi”

Platone ha evidenti difficoltà nel definire gli altri due generi.

#### *Il Peras*

Che sia così per il *Peras*, lo dimostra il modo con cui Socrate affronta il tema. Prima definisce questo “genere” in modo sbrigativo, lavorando solo sulla contrapposizione con le caratteristiche attribuite al “genere” dell’illimitato:

Pertanto, crediamo di far bene se consideriamo nel limite tutte quante le realtà che rifiutano queste determinazioni, mentre accettano tutte quelle contrarie: in primo luogo l’uguale e l’uguaglianza, dopo l’uguale il doppio e tutto ciò che è numero in rapporto ad un numero o misura in rapporto ad una misura (μέτρον ἢ πρὸς μέτρον) (25 A 6 – B 2).

Al genere “limite” appartengono le realtà che hanno queste caratteristiche. Ma non si chiarisce se le posseggono come elementi che le qualificano, cioè che le rendono realtà misurate e limitate, o come attributi della propria natura, che le rendono realtà limitanti, o se in entrambi i sensi (come io credo), visto che, per un certo verso, uguale e struttura numerica sembrano essere presupposti al genere “limite”.

Comunque, la cosa sconcertante è che questo tema sembra subito abbandonato per passare a parlare del misto. Ma Platone

1. dice subito che la trattazione proposta è del tutto insufficiente e che occorre altro;
2. fa capire perché ha dovuto passare subito al misto.

Infatti Socrate descrive la mescolanza: si prendono tutte le realtà poste nell’illimitato (25 C 10-11) e

<sup>14</sup> Questo riferimento può essere forse una delle ragioni per cui Platone ci propone come esempi non singole specifiche realtà ma aggregati molto complicati: in questi casi, in effetti, il problema della “giusta associazione” salta agli occhi. Questo riferimento può, quindi, essere una sorta di anticipazione rispetto a quanto sarà detto nella parte finale del dialogo, dove Platone chiarisce che un insieme è “buono” solo se è misurato. Si tratterebbe, dunque, di uno dei “segni” che ci permettono di connettere il *peras* alla misura. Per approfondire questo tema, uno dei grandi “giochi” che strutturano il dialogo, rimando al primo articolo citato nella nota 1.

dopo queste cose, mescola ad essa la progenie del limite... Quella di natura limitata, che anche prima dovevamo ricondurre ad unità, così come abbiamo ricondotto ad unità quella dell'illimitato, e non l'abbiamo fatto. Ma forse, proprio ora, mettendo insieme entrambi i generi, otterrai tale risultato, di chiarire anche questa (25 D 2-9)<sup>15</sup>.

Quindi,

1. si riconosce di non aver fatto quello che si doveva;
2. si afferma che riflettendo sul misto si chiarirà anche il limite.

Quest'ultima affermazione – se riflettiamo (ed è questo – credo – il motivo per cui Platone costruisce lo strano procedimento su cui ci siamo fermati a pensare ...) – risulta chiara se qui “limite” vale come “limitante”, cioè come la forza agente che, *nel misto*, “limita” l'illimitato. In tal caso solo nel misto si vede davvero il limite per quello che è, cioè come *un principio che agisce sull'illimitato*.

Inoltre, come abbiamo visto sopra, qui (25 D 11 – E 2) la progenie del limite viene definita come «quella che fa cessare i rapporti di opposizione reciproca fra i contrari, rendendoli misurabili e proporzionati con la introduzione del numero». Pertanto non è quella di prima, che *accettava* l'uguale, ma *è* l'uguale, non è quella che rifiuta contrari come “più o meno”, ma quella che introduce il numero rendendo relazionabili i contrari stessi.

D'altra parte, non possiamo nemmeno prendere alla lettera questa affermazione e pensare che solo uguale, numeri e simili siano *peras*, perché non potrebbero da soli dar ragione né degli elementi qualitativi che, come abbiamo visto, Platone cita, né dei fenomeni complicati che lui esemplifica.

Tuttavia, resta vero che il “genere” del limite è il più ridotto e il meno esteso dei tre:

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

Sembra che, con questa frase criptica, Platone voglia insinuare che il limite non ha molte forme. In effetti, mentre l'indeterminato non può non avere molteplici aspetti, la caratteristica di ogni *peras* è sempre e solo quella di essere unificante, il che costituisce un ambito, come genere, necessariamente ristretto. Socrate aggiunge anche che il *peras* tuttavia non è una perfetta unità, cosa che in qualche modo avrebbe anche potuto infastidirli. Un fastidio che riesco a capire solo pensando che il Limite per eccellenza, quello che è a fondamento di tutto il processo, è l'Uno. Ma appunto, sembra che Platone voglia sottolineare che non tutte le unificazioni, e non ogni unificazione, dipendono direttamente dal Principio primo<sup>16</sup>.

Infine si chiarisce che il limite di cui qui parliamo è negli enti (τὸ πέρασ ἐν τοῖς ὄντι, 26 C 6), cioè agisce come “causa formale”.

<sup>15</sup> Questo brano ha sollevato una grande discussione, con trasposizioni di intere frasi proposte da Jackson (1897), 269, e accettate da molti interpreti (ad esempio, Bury, Badham, Wilamowitz, Gadamer); «ricapitolare ed esaminare tutte le loro proposte sarebbe noioso e poco utile» (Hackforth (1939), 25), anche perché, come dice bene Diès (1941), 23 n. 1, non si comprende come la trasposizione possa risultare necessaria o utile.

<sup>16</sup> La difficoltà del testo è tale che vari autori hanno pensato di aggiungere o togliere una negazione. In realtà, la sottolineatura della relativa molteplicità del genere “limite” può essere spiegata rispetto alla precedente enfaticizzazione della molteplicità del misto; quanto all'affermazione che invita a non confondere *Peras* con Uno, va intesa come riferita al genere, di cui si sta parlando, come risulta evidente dal contesto. Il discorso sarebbe del tutto diverso, se si parlasse del Principio.

*Il misto*

La difficoltà maggiore riguarda il misto, di cui Socrate parla molto, eppure Protarco dichiara che questo terzo genere non gli è chiaro (26 C 7). La cosa è giustificata da Socrate a causa della molteplicità delle realtà prodotte nel terzo genere, che è superiore a quella dell'illimitato, che pure offriva molte specie, le quali però, poste sotto il segno del più e del meno, erano apparse un'unità.

Evidentemente non è possibile trovare anche per il misto qualcosa che valga come un "segno distintivo", un *semeion*, come è accaduto per gli altri "generi". Infatti Socrate si limita ad una sola straordinaria affermazione:

Ma afferma pure che io considero il terzo genere, ponendolo come unità complessiva derivata da questi altri due, come una generazione verso l'essere (γένεσιν εἰς οὐσίαν)<sup>17</sup> dipendente dalle misure (μέτρον) che si producono come conseguenza del limite (26 D 7-9).

Il misto dunque nasce dai due altri elementi, con il limite che è l'agente che comporta misure. A questo punto si può capire la duplice ragione della difficoltà di definire il misto:

1. detto così, il misto corrisponde a quasi<sup>18</sup> tutta la realtà;
2. Platone non può spingersi troppo avanti nel chiarire questa natura estesissima del misto, perché sta trattando anche *peras* e *apeiron* come due "generi", che, come abbiamo cominciato a vedere, hanno al loro interno anche dei misti. Se dicesse in modo chiaro qualcosa del tipo: il misto è l'intero, non solo creerebbe confusioni sulla sua metafisica (almeno per quanto riguarda i Principi), ma il dialogo stesso imploderebbe per la compresenza di due affermazioni evidentemente contrastanti.

Comunque, questo consente di attribuire la vita mista al genere misto con una frase molto interessante:

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

Dunque, Platone ha esplicitamente chiarito che il misto può essere provocato:

1. dagli altri due, cioè dall'azione del *peras* sull'*apeiron*; ciò da luogo, a mio avviso, alle cose reali;
2. da tutti gli illimitati moderati dal limite, cioè da altri misti; ciò dà luogo, a mio avviso, alle realtà complicate di cui sopra. In effetti alla fine del dialogo nella vita mista buona vengono accettate solo realtà miste, cioè realtà che sono limitate: alcuni tipi di piaceri e tutte le conoscenze.

<sup>17</sup> Per una sottolineatura dell'abilità con cui Platone fa emergere progressivamente il tema della generazione, che quindi non può assolutamente essere sottovalutato (come fa, ad esempio, Hackforth (1958), 49 n. 2) cfr. Reale (1991), 560-564.

<sup>18</sup> Dico "quasi" perché resta da chiarire la natura dei due "agenti/patenti"; se si concede che la struttura metafisica in Platone ha un andamento verticale, se c'è qualcosa al di sopra della nostra realtà, ad esempio qualcosa superiore all'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Repubblica*, VI, 509 B 9), per quella potrebbero valere regole diverse. Ciò è tanto più condivisibile se, come credo, con l'espressione γένεσιν εἰς οὐσίαν Platone ha voluto indicare anche le Idee e le realtà superiori. Se infatti questa espressione volesse semplicemente indicare le realtà divenienti, non si capirebbe la difficoltà che Socrate denuncia e che lo porta a formulare questa criptica espressione (per una trattazione più approfondita della questione, cfr. Migliori (1993), 158-161, 459-463).

*Necessità del processo*

L'azione del *peras* e quindi la generazione del misto hanno una ragione profonda, che spiega l'onnipresenza del misto stesso. Platone ne accenna, come spesso fa, di passaggio, nel momento in cui dice che il piacere è illimitato in se stesso, cioè

appartiene al genere che non ha e non avrà mai, *in sé e da sé* (ἐν αὐτῷ ἄφ' ἑαυτοῦ), né principio, né mezzo, né fine (31 A 8-10).

L'affermazione è molto enfatica e questo riferimento all' "in sé e da sé" è molto forte, per cui dobbiamo chiederci che cosa giustifica questa sottolineatura, in una frase che sembra fatta "en passant".

Ci aiuta su tale terreno il *Parmenide*<sup>19</sup>. In questo dialogo Platone sottolinea ripetutamente la presenza di un duplice processo: l'infinita divisione in parti di ogni intero e l'opposto processo di unificazione che riguarda sia le parti sia l'intero. In effetti, in una realtà in cui l'unità dell'intero si struttura in parti, che a loro volta sono composte di parti, si apre un processo di scissione infinita del reale. Per limitarci ad una citazione:

Dunque, ciò che partecipa dell'Uno lo farà essendo diverso dall'Uno?.. Gli Altri dall'Uno, essendo diversi dall'Uno, saranno in qualche modo molti: se infatti non fossero né uno né più d'uno, non sarebbero nulla... Poiché sono più di uno quelli che partecipano dell'Uno-parte e dell'Uno-tutto, non è forse necessario che siano molteplicità infinita queste realtà che partecipano dell'Uno?... Vediamo. Ciò che prende parte all'Uno non è forse qualcosa che non è Uno né partecipa dell'Uno nel momento in cui comincia a partecipare dell'Uno?.. Dunque, sono delle molteplicità nelle quali l'Uno non c'è... E allora? Se volessimo con il pensiero staccare da questi una parte, la più piccola che sia possibile, non è necessario che anche questa che abbiamo staccato, visto che non partecipa dell'Uno, sia molteplicità e non uno?... (*Parmenide*, 158 B 1 – C 4).

Come si vede, l'infinità soggiacente alla realtà è in più modi costantemente ribadita; nemmeno con un'operazione concettuale si può evitare questo effetto di moltiplicazione del reale, su cui già Zenone, non a caso presente in questo dialogo, ha richiamato l'attenzione. In più, qui si sottolinea una sorta di anteriorità, che va intesa in senso logico più che cronologico: ciò che partecipa dell'Uno, *prima di parteciparvi*, non può che essere infinita molteplicità<sup>20</sup>.

In positivo, quindi, bisogna dire che l'Idea è principio di unità e di ordine in una realtà altrimenti condannata all'*apeiron*, come subito Platone esplicita:

Dunque, ogni volta che consideriamo in se stessa la realtà diversa dall'Idea, quale che sia la parte esaminata, sempre la troveremo essere una molteplicità infinita (ἄπειρον)... Ma quando ogni singola parte è diventata parte, risulta limitata (πέρας ἔχει), sia nel rapporto reciproco rispetto alle parti, sia in rapporto all'intero; analogamente l'intero avrà un limite rispetto alle parti... (*Parmenide*, 158 C 5 – D 2).

La realtà, considerata "in astratto" separata dall'Idea, è condannata all'*apeiron*; nello stesso tempo è evidente che, in quanto parte e in quanto intero, ogni "oggetto" vive una serie di rapporti che hanno senso solo se si pensa ad un limite. Questo viene esigito dalla realtà, ma non è un suo costitutivo "naturale", come Platone stesso chiarisce:

<sup>19</sup> Per un approfondimento delle questioni che qui mi limito ad accennare rinvio a Migliori (1990), soprattutto 451-472 e *ad loca*.

<sup>20</sup> Come conferma il mito del *Politico* che richiamiamo nella pagina conclusiva.

Agli Altri dall'Uno accade dunque di avere un rapporto sia con l'uno, sia con se stessi: in essi, a quanto pare, emerge *qualcosa di diverso* che fornisce loro un limite (ἕτερόν τι γίνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρας παρέσχε) reciproco; *la loro natura invece fornisce ad essi, in se stessi, infinitezza* (ἀπειρίαν) ... Così gli altri dall'Uno, sia come interi, sia come parti, sono infiniti e partecipano del limite (*Parmenide*, 158 D 3-8).

Questo è il dato costitutivo della realtà: ogni "oggetto" è un intero fatto di parti, il che vale per l'insieme e per ogni singolo elemento; abbandonata a se stessa, la realtà sarebbe in sé e per sé impotente e condannata all'infinitezza, all'*apeiria*. Il fatto è che emerge qualcosa "di diverso" che la limita e ripristina l'ordine. Il fondamento dell'ordine, l'unità dell'intero, è altro dalle parti e dagli elementi che lo costituiscono, è l'Idea che subentra a ordinare una realtà altrimenti condannata<sup>21</sup>.

#### La causa

L'analisi sembrerebbe così compiuta: il reale è costituito sulla base di un processo ontogonico in sé autosufficiente. Ma nel *Filebo*, proprio prima del brano citato sopra per giustificare la necessità del processo, Platone ha detto una cosa centrale:

l'intelligenza è affine, quasi dello stesso genere, alla causa (νοῦς μὲν αἰτίας ἦν συγγενῆς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους) (31 A 7-8).

Devo quindi ricordare (senza alcun approfondimento) anche la causa, per evitare che si pensi che questo processo ontogonico sia considerato, in qualche modo, da Platone sufficiente<sup>22</sup>. Al contrario, il testo sottolinea che questa azione del *peras* sull'*apeiron* è determinata da una ulteriore causa. La cosa è così importante che Socrate la anticipa, in linguaggio mitico, molto presto:

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

Qui, in primo luogo, abbiamo la conferma di quello che abbiamo detto, cioè che, lasciata a se stessa, la realtà è disordine, assenza di limite, *apeiron*, per cui solo l'intervento divino, che impone realtà limitanti, la ordina e la salva. Si "intravede" già qui una duplice causalità: la causalità efficiente della Dea e la causalità formale di realtà ordinatrici caratterizzate dal *peras*. Infine, si stabilisce un nesso tra dimensione ontologica e dimensione assiologica, in quanto la Dea combatte la "malvagità" di ciò che non ha limite.

Il quadro diviene esplicito nella trattazione del quarto genere, la causa, con la chiarificazione della distinzione tra i primi due elementi (concause) e il quarto<sup>23</sup>:

<sup>21</sup> Se ogni realtà ordinata ha alla sua base un'idea, anche realtà complicate (come le stagioni o la vita mista) obbediscono a questa regola? Credo che si possa rispondere di sì sulla base di due dati: 1) la complessità del processo non comporta alcun problema per Platone; basta ricordare la produzione dell'anima nel *Timeo* (34 B – 35 B) che dà luogo a un'unica idea (μίαν ιδέαν, *Timeo*, 35 A 7); 2) Platone *senza alcuna apparente ragione* dice che il *nous* ha prodotto un *cosmos asomatos* (*Filebo*, 64 B 7), stabilendo un implicito, ma evidente, nesso con l'analoga azione del *Nous* divino, che certamente è unitaria e connessa/dipendente dalla struttura del mondo delle Idee.

<sup>22</sup> Anche per approfondire questo accenno rinvio ai due articoli già citati.

<sup>23</sup> La fondamentale differenza tra cause e concause (per la quale rinvio a Migliori (2007a), 73-81) spiega l'insistenza con cui Platone ribadisce ancora una volta lo stacco dagli altri tre generi: «Ciò che è artefice (δημιουργοῦν) di tutte queste cose, la causa, lo diciamo quarto genere in quanto abbiamo dimostrato in modo adeguato (ἰκονῶς) che è differente da quelli» (27 B 1-2).

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

#### 4. Conclusioni

Volendo ora riassumere quel che mi sembra sia emerso da questa analisi:

1. esiste un solo vero genere “universale”, quello del misto: tutte le cose sono misti caratterizzati però da una *prevalenza* o del limite o dell’indeterminato. Questo punto è decisivo, perché altrimenti non si capisce l’esistenza di indeterminati che non lo sono in modo assoluto, ma relativo. Inoltre, c’è l’evidente possibilità di graduare, in uno stesso ordine, realtà via via più determinate (si pensi ai piaceri), quindi miste, ma che restano intrinsecamente e correttamente qualificate come indeterminate, perché dominate dall’*apeiron*;
2. sono generi anche *peras* e *apeiron*, nel senso che il primo contiene tutti gli elementi limitanti e il secondo l’insieme degli elementi che comportano indeterminazione e richiedono limite;
3. alcuni di questi sono certo misti, ma non tutti per l’impossibilità del processo all’infinito.
4. Infatti, se sono generi, quindi realtà ordinate e articolate, non possono fare a meno di un principio primo che giustifichi la loro esistenza. Fin dall’inizio Platone ci ha detto che ogni realtà ordinata ha, e deve avere, alla base un’unica Idea. E non c’è alcuna ragione testuale o logica per pensare che i generi “limite” e “illimitato” facciano eccezione.

Questo ci permette di capire perché in un senso i termini sono 2 (sono i principi) e in un altro 3. Infatti Platone stesso dice:

non è vero che i tre generi ci hanno fornito il quadro di riferimento <1> delle cose che nascono e <2> di quelle da cui tutto deriva? (27 A 11-12).

Quindi Platone ci dice che ci ha parlato sia della realtà sia dei principi da cui questa deriva. I termini poi sono 4, con l’aggiunta della causa, fisica, umana o divina che sia<sup>24</sup>.

Ciò che mi sembra di aver individuato nella “tempesta” del *Filebo*, costituisce l’esplicitazione teorica di quanto Platone aveva già fatto intuire nel mito del *Politico*, 268 D – 274 E. Riassumo molto rapidamente i punti di un’analisi che ho già fatto<sup>25</sup>. Platone, partendo da tre famose leggende<sup>26</sup>, propone un modello cosmogonico in grado di dare ragione di queste narrazioni. Alla base di tutto ci sono due cicli cosmici: in uno Dio guida, portandolo alla maggiore perfezione possibile, il cosmo che tuttavia resta imperfetto, per via dalla sua natura originaria, che era partecipe di molto disordine. A questo punto, la divinità lo lascia a se stesso ed esso comincia a muoversi di un movimento retrogrado, che via via lo allontana dall’ordine posto da Dio. La realtà precipita verso il caos e solo il rinnovato intervento della divinità evita al cosmo di dissolversi:

la divinità, che l’aveva ordinato, vedendolo in difficoltà, e preoccupata che nella tempesta prodotta dal disordine affondi dissolto nel mare della disuguaglianza che è infinito (εις τὸν

<sup>24</sup> La natura di “causa del misto” è esplicitata nell’ennesima affermazione che i quattro termini sono stati distinti (διωρισμένων τῶν τετάρων, 27 B 4), anzi nella loro enumerazione, uno ad uno (per ricordarli!! μνήμης ἕνεκα, 27 B 5): primo l’illimitato, secondo il limite, terzo la realtà *mista e generata* (μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν, 27 B 8-9), quarto la *causa della mescolanza e della generazione* (τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως, 27 B 9).

<sup>25</sup> Cfr. soprattutto Migliori (1996), 80-102, 217-222, 314-331.

<sup>26</sup> L’inversione del moto dei cieli per azione di Zeus nella vicenda di Atreo e Tieste, l’età dell’oro sotto Crono, la generazione degli uomini dalla terra.

τῆς ἰσότητος ἄπειρον ὄντα πόντον), torna a sedersi nuovamente al timone, mette a posto le cose che nel periodo precedente, in cui il mondo andava da solo, erano state guastate e dissolte, lo riordina e lo restaura, rendendolo immune da morte e da vecchiaia (*Politico*, 273 D 4 – E 4).

Dio dunque interviene come causa efficiente ordinatrice, è colui che ha formato il cosmo (269 D; 270 A), di cui è artefice e padre (273 B), che impone ordine a una realtà disordinata (273 B-C), che continuamente reinterviene per salvare il mondo e che, con la continua ripetizione dei due cicli, fornisce al mondo l'unica eternità che può essere attribuita ad una realtà superiore, ma dotata di corpo.

Il modello corrisponde perfettamente a quello del *Filebo*: il cosmo ha una causa esplicitamente definita come diversa ed esterna, la quale impone al naturale prevalere del disordine originario un ordine tanto estrinseco da rimanere continuamente precario.

Tutto questo rende ancora più chiara un'affermazione che considero come la formula sintetica di quello che Platone pensa della realtà cosmica e del suo "disordinato ordine":

sarà quindi meglio affermare, come più volte abbiamo detto, che nell'universo c'è molto illimitato e sufficiente (ἰκονόν) limite, e, al di sopra di essi, una causa non da poco, la quale, ordinando e regolando gli anni, le stagioni e i mesi, può, a buon diritto, essere chiamata sapienza e intelligenza (30 C 3-7).