

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

L'idealismo (meta)fisico di Platone. Tra Genesis e Geltung

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1524144> since 2015-09-08T08:13:12Z

Publisher:

Limina Mentis

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

L'IDEALISMO (META)FISICO DI PLATONE. TRA GENESIS E GELTUNG (Giacomo Pezzano)

0. INIMICUS PLATO, SED AMICA VERITAS

Prendere parola su, con e a partire da Platone significa prendere posizione sulla filosofia in quanto tale, persino sulla vita intera: Platone va davvero alla radice delle cose, reinterpretarlo significa reinterpretare “le cose” e offrire una visione complessiva della realtà e dell’uomo. Il presente contributo offre uno sguardo «sinotico» (*Soph.*, 259e; *Resp.*, VII, 537c)²²¹ e attento innanzitutto più all’insieme della foresta platonica che non ai suoi singoli alberi²²², sguardo da mettere alla prova più analiticamente in altre sedi e che si rifà in particolare all’opera ancora inesplorata di Costanzo Preve²²³ e al suo complessivo tentativo di reinterpretare, soprattutto a partire dall’ontologia dell’essere sociale di Lukács, l’intera storia del pensiero occidentale²²⁴. Ciò, rispetto a Platone, segna il

221 I riferimenti platonici saranno tratti da PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

222 G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1825-26), trad. it. di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 5.

223 Nella fattispecie a *Storia della Dialettica*, Petite Plaisance, Pistoia 2006, pp. 41-50; *Storia dell’Etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 37-45; *Una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia 2013, pp. 87-102. Vedi anche A. MONCHIETTO-G. PEZZANO (a cura di), *Invito allo straniamento. I. Costanzo Preve filosofo*, Petite Plaisance, Pistoia 2014.

224 Tentativo originale e vicino alle prospettive di J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965), trad. it. di M. Romano, *Mito e pensiero presso i Greci*,

tentativo di sviluppare una spiegazione (non, come vedremo, una *riduzione*) “fisico-genetica” della sua meta-fisica.

Diversi interpreti hanno evidenziato in Platone uno stretto rapporto vita-opera, pensiero-impegno, anima-città, filosofia-politica, o più in generale il suo umanismo e l’attenzione per le ricadute politiche degli sforzi speculativi²²⁵; tuttavia, più raramente ciò è stato legato esplicitamente alla genesi teorica e alla matrice concettuale dell’idealismo, stando ai quattro principali paradigmi interpretativi platonici (originario, neoplatonico, schleiermacheriano e Tubinga-Milano)²²⁶.

Da una parte si deve dapprincipio riconoscere che «tratto caratteristico della metafisica platonica» non è tanto l’esigenza «di rispondere alla domanda *che cosa è l’essere?*», perché essa nasce piuttosto «dalla considerazione attenta e approfondita dell’esperienza»: il filosofo «non va alla ricerca di un essere adeguato al concetto che egli ne ha, ma alla ricerca di strumenti capaci di spiegare il mondo in cui vive», e il fatto che questa ricerca approdi a principi metafisici «non intacca in alcun modo la sua ispirazione empirica e pratica», ossia il bisogno di rispondere a «esigenze di carattere etico e politico»²²⁷. Esigenze dunque non meramente ontologiche (“rispecchiare” la realtà *qua tale*) o teoriche (articolare una concezione del sapere e dell’universo), ma educative e sociali²²⁸, che spiegano per esempio gli inviti alla coerenza tra discorsi

B. Bravo, Einaudi, Torino 1978; A. Capizzi, *La repubblica cosmica: appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1982; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1958; G. Thomson, *Studies in Ancient Greek Society* (1955), trad. it. a cura di P. Innocenti, *I primi filosofi. Studi sulla società greca antica*, Vallecchi, Firenze 1973.

225 Ampia rassegna in L. GRECCHI, *L’umanesimo di Platone*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.

226 Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997; AA. VV., *La nuova interpretazione di Platone*, Rusconi, Milano 1998.

227 F. TRABATTONI, *Platone*, Carocci, Roma 1998, p. 145.

228 Cfr. E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, I, p. 347 e L. ROBIN, *Platon* (1935), trad. it. di F. Calabi, *Platone*, Lampugnani Nigri, Milano 1971, p. 175.

e azioni (*Leg.*, III, 689b-c; *Ep.* VII, 328c). La domanda platonica per eccellenza non è cosa sia l'essere, o quantomeno essa presuppone quella più fondamentale sul modo migliore in cui l'uomo debba vivere, su come gli uomini debbano vivere insieme, socialmente e non solo individualmente (*Resp.*, V, 462a-b; *Gorg.*, 500c-d; *Crito*, 48b; *Apol.*, 38a; *Phaedo*, 97e): la cura e conoscenza di sé è indissgiungibile dalla cura degli altri, della *polis*, perché la sapienza è raggiungibile non nell'isolamento, ma solo nel rapporto quotidiano con i concittadini²²⁹. Platone intraprende «una globale verifica metafisica del vertice della realtà che consiste nel Bene», prima colto da Socrate solo «in maniera intuitiva»²³⁰, ma il *ti ésti?* non cerca una definizione teorico-astratta, animato da curiosità o interesse scientifico: lo scopo è più soggettivo che oggettivo, invita se non costringe l'interlocutore a sviluppare consapevolezza critica di sé e della città, a porre in maniera condivisa le giuste premesse per vivere bene. Platone, come meglio vedremo, «prolunga» tale gesto per individuare le condizioni di stabilità e universalità, trovandosi a riflettere con più distacco e atteggiamento progettuale sul fallimento del tentativo socratico, scosso proprio dall'*adikia* che ne ha contraddistinto l'esito, e arrivando a concludere che solo l'intreccio di filosofia e politica (di filosofo e politico) potrà arginare ingiustizie e squilibri (*Pol.*, 305e-311c; *Resp.*, IV, V, 473c-480a, VI; *Leg.*, IV, 708e-713a, XII, 964c-969d; *Ep.* II, 310e; *Ep.* VII, 324b-326b).

Dall'altra parte, occorre perciò precisare maggiormente senso e contesto dell'"empirismo" platonico, capire la situazione storico-sociale a cui Platone "reagisce" (*Genesis*), senza però perdere di vista l'estensione universale di tale reazione (*Geltung*), la cui validità non è circoscritta alla sua fioritura particolare ma si consegna a tutti gli uomini di ogni tempo. Infatti, il problema del vivere bene è il problema di tutti gli uomini di ogni tempo, per questo si può sostenere che oggi abbiamo bisogno soprattutto di Platone, che ha

229 Come ha particolarmente insistito A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari 1998.

230 K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 91.

aperto la strada all'idea per cui «governare noi stessi nel mondo» presuppone la possibilità di «una qualche via d'accesso all'assoluto», perché «il sensibile di cui siamo intessuti» partecipa «della costruzione delle verità eterne» e, di fronte all'«intollerabile ingiustizia», non si può fare a meno di affermare che «oltre ai corpi e ai linguaggi, esistono verità eterne»: ecco quanto Platone «non ha mai smesso di cercare di far sentire ai sordi»²³¹. Non si tratta di ritornare o abbandonare²³², celebrare o demonizzare: bisogna comprendere il senso e la portata del gesto platonico, prima di essere “contro” o “a favore”, se mai ha un senso.

A partire più o meno esplicitamente dalla lettura hegeliana e nel Novecento in particolare, le diverse sottolineature della dimensione politica del pensiero platonico hanno spesso assunto sfumature paradossalmente *troppo politiche*, facendo di Platone un umanista romantico o conservatore, un nazista *in pectore*, un comunista reale, un classista capitalista, un anti-liberal-democratico, un liberista ecc., arrivando poi di conseguenza a doverlo “difendere” dipingendolo come impolitico o semplice ironico provocatore²³³. Non è un caso che un secolo così animatamente politico, nel bene e nel male, abbia potuto vedere fiorire platonismi e «anti-platonismi»²³⁴.

Simile ventaglio rivela che da qualunque parte la si prenda la questione politica è al cuore della *filosofia* platonica, ma va pensata in modo sino in fondo platonico, per evitare di ridurla a una particolarità *sincronica* (come se Platone si limitasse a esprimere una “posizione” nel dibattito politico del proprio tempo) o *anacronica* (come se Platone anticipasse le posizioni politiche dei secoli e millenni a venire). A essere in gioco è invece proprio il passaggio dal particolare all'universale, dal reale all'ideale, *il loro rapporto*:

231 A. BADIOU, *La République de Platon* (2012), trad. it. di M. Albertella, *La Repubblica di Platone*, a cura di I. Bussoni, Ponte alle Grazie, Milano 2013, p. 13.

232 Cfr. rispettivamente J. SEIFERT, *Ritornare a Platone*, a cura di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 2000; A. CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Ombre Corte, Verona 2009.

233 Sintetica ma chiara rassegna di tali letture “(im)politiche” in M. VEGETTI, *Scritti con la mano sinistra*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 143-156.

234 A. BADIOU, *Manifeste pour la philosophie* (1989), trad. it. di F. Elefante, *Manifesto per la filosofia*, Cronopio, Napoli 2008, p. 82.

se Platone inaugura la “metafisica” occidentale, è perché pone tali questioni e pone la filosofia come ciò che ha a che fare con esse.

Comprendere il rapporto genesi-validità, particolarità-universalità, contingenza-necessità ecc. richiede certo di tematizzare la *Genesis* in senso sincronico, connettendola però alla *Geltung* in senso diacronico (valida per tutti i tempi storici e per l’eternità umana) e ancor di più realizzando che con Platone siamo di fronte all’impresa di far trapassare la propria *Genesis* nella *Geltung* e con ciò di porre per la prima volta esplicitamente la contrapposizione realtà particolare-ideale universale. Se è sciocco pensare che Platone riflettendo sul proprio tempo ponga inconsapevolmente problemi universali, lo è altrettanto credere che si limiti a prendere posizioni politiche più o meno eversive rispetto alla propria società: piuttosto, tematizza esplicitamente, programmaticamente e “per primo” il proprio tempo in maniera “impegnata” per rapportarlo a un orizzonte sovratemporale ed eterno.

Pertanto, ci rifaremo solo parzialmente all’ottica genetico-deduttiva di stampo marxiano, che a conti fatti si è tradotta in un riduzionismo fisico che ha messo da parte ogni dimensione meta-fisica. Infatti, ha finito per esempio per considerare da un lato il pensiero astratto e il concetto semplici effetti prodotti dalle astrazioni reali del denaro e dello scambio diventati inconsapevoli della propria genesi, dall’altro lato l’idealismo e la separazione tra mondo sensibile e mondo intellegibile come riflessi della separazione tra esistenza celeste (valore di scambio) ed esistenza terrena (valore d’uso) delle merci, del valore archetipico delle relazioni assunto dal denaro in quanto mediatore universale e impersonale²³⁵. Simili letture non chiariscono a sufficienza il significato profondo del processo astrattivo e dell’idealismo, né la loro più ampia portata per le vicende umane: annullano la *Geltung* in una *Genesis* considerata a sua volta in modo vago e ideologico, dipingono qualsiasi astrazione teorico-filosofica o tensione idealistica come semplice

235 Cfr. rispettivamente A. SOHN-RETHEL, *Das Geld, die bare Münze des Apriori* (1990), trad. it. a cura di F. Coppellotti, *Il denaro, l’a priori in contanti*, Editori Riuniti, Roma 1991; J.-J. GOUX, *Economie et symbolique* (1973), trad. it. di A. Verdiglione, *Freud, Marx: economia e simbolico*, Feltrinelli, Milano 1976.

escrescenza sovrastrutturale o fenomeno parallelo dei “reali” rapporti economici di produzione – se non come ideologia della classe dominante.

Insomma, certo Platone indaga le cose “come stanno”, anzi pone per primo esplicitamente e sistematicamente questioni come la verità e l’essenza stabile e indipendente della realtà e delle cose, ma simili interessi sono radicati nella concreta società, hanno origine dai rapporti sociali e dalle dinamiche comunitarie della *polis*. Questo sembra riconoscerlo anche la feroce critica di Popper, per la quale Platone è “totalitario” soprattutto perché possiede un atteggiamento fortemente anti-crematistico, cosa che da prospettiva liberale lo rende “cattivo”, ma che più imparzialmente rivela una profonda avversione per l’idea secondo cui la brama di ricchezza smodata realizza al meglio la natura degli uomini e ancor più la convinzione che la sete di potere e denaro eretta a principio di vita produce una società dilaniata e ingiusta, distrugge e corrompe i legami sociali e comunitari esistenti, perché impedisce ogni armonia ed equilibrio, principi primi e valori supremi. Siamo agli antipodi della visione à *la Mandeville*: i vizi privati non rappresentano affatto virtù pubbliche, rappresentano invece molto semplicemente *vizi privati* che si riverberano in *vizi pubblici*; fanno non fiorire ma sfiorire la società.

Non è tanto l’anti-democraticità di Platone a sconvolgere Popper, giacché l’idea secondo cui i governanti debbano in una certa misura essere “illuminati” di per sé non è affatto anti-liberale²³⁶: piuttosto, il problema è che Platone è “socialista” (popperianamente ma non solo, se pensiamo alla *vexata quaestio* del comunismo platonico), o in termini più neutri non a favore del libero mercato²³⁷. Se il problema politico per eccellenza non è tanto *chi*

236 Emblematico al riguardo F. A. VON HAYEK, *Law, Legislation and Liberty* (1982), trad. it. di P. G. Monateri, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell’economia pianificata*, il Saggiatore, Milano 2010, soprattutto pp. 365-527.

237 Senza che con ciò Platone sia da un lato politicamente un sostenitore della pianificazione burocratica di tipo socialista-statalista o dall’altro lato economicamente un sostenitore della *fiat money*, della moneta “fiduciaria” priva di un qualsiasi sostegno materiale ed emessa in maniera indiscriminata da parte di un organo centrale-governativo, come se da una parte cercare di individua-

(guerrieri, artigiani, filosofi ecc.) e *in che numero* (pochi, tutti, uno ecc.), quanto piuttosto *come* e con ciò *su cosa* governa²³⁸, Platone si rivela “pericoloso” non tanto perché sostiene i filosofi al governo, quanto piuttosto perché vuole il governo sul mercato. Peraltro, Popper stesso è platonico nella sua stessa accezione, nella misura in cui giudica ogni filosofia a partire dal parametro ideale della società aperta di tipo liberale, senza apparentemente rendersi del tutto conto che Platone non intende affatto tornare alla natura o al passato paradisiaco²³⁹. Perciò distingue il piano “reale” della mobilità da quello “ideale” dell’immobilità: solo questo è “chiuso” perché non ammette modifiche o correzioni in quanto Giusto in sé e per sé, ma non va semplicemente “calato” sul primo, né ne nega l’esistenza, né tantomeno ne desidera la cancellazione (*Resp.*, IX, 591e-592b). Il problema è proprio articolare il rapporto tra il livello “alto” di permanenza, stabilità e universalità e quello “basso” di mutevolezza, instabilità e molteplicità²⁴⁰.

Come l’anima è insieme mossa e scossa dalla *pleonexia*, così la città è insieme vivacizzata e lacerata da tensioni e squilibri: va reperito un ordine di valori e principi assolutamente veri e oggettivi, che si ponga come riferimento ideale in vista dell’educazione di entrambe. Dovrebbero essere le stesse anima e città a mettere in moto simile processo, in un circolo vizioso che Platone risolve chiamando in causa un’anima formatasi *verticalmente* in rapporto diretto con il mondo ideale e non semplicemente *orizzontalmente* in rapporto con il mondo reale, in grado di educare sé per poi educare gli altri e di educare gli altri educando sé: *il filosofo*²⁴¹. Nel proprio

re i confini e i limiti del mercato significasse essere pericolosi rivoluzionari rossi o dall’altra parte l’immaterialismo concettuale fosse il semplice effetto di quello materiale.

238 Cfr. K. POPPER, *The Open Society and its Enemies* (1945), trad. it. di R. Pavetto, *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma 1996, p. 174; ID., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (1963), trad. it. di G. Pancaldi, *Congetture e confutazioni. La crescita della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 49s.

239 Cfr. ID., *La società aperta e i suoi nemici*, cit., p. 246.

240 Cfr. M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, p. 82.

241 Cfr. ID., *Scritti con la mano sinistra*, cit., pp. 129-141.

tentativo di «rovesciare il platonismo», Deleuze ha ben colto questa tensione verticale, individuando come tratto fondamentale del gesto platonico la contrapposizione tra mondo dell'essenze e mondo delle apparenze, secondo il presupposto che «il motivo della teoria delle idee deve essere cercato sul versante di una volontà di selezionare, di scegliere», ossia di «fare la differenza, distinguere la “cosa” stessa dalle sue immagini, l'originale dalla copia, il modello dal simulacro», per selezionare stirpi, distinguere pretendenti, puro e impuro, autentico e inautentico. Questa dialettica «della rivalità, dei rivali o dei pretendenti», si svolge non in «larghezza», ma nella profondità della «selezione della stirpe», perché si tratta di «scegliere le pretese, distinguere il vero pretendente da quelli falsi» attraverso una «fondazione» che consente di «erigere un modello in base al quale i diversi pretendenti potranno essere giudicati», un «criterio selettivo» in grado di dire se una pretesa è ben fondata o meno, di modo che «una partecipazione elettiva risponde al problema del metodo selettivo». Per Deleuze, Platone individua nel fondamento ciò che «possiede qualcosa in primo grado» e che stabilisce chi dei vari pretendenti lo possiede in secondo grado o terzo grado, giudicando il buono e il cattivo pretendente, distinguendo immagine *copia-icona* e immagine *simulacro-fantasma*. La filosofia platonica mira a definire l'«identità superiore dell'idea», fondante la buona pretesa delle copie su una somiglianza «interna o derivata»: Platone costruisce il campo proprio della filosofia, quello della rappresentazione, occupato dalle copie-icone e definito per «rapporto intrinseco al modello o fondamento», quel «Medesimo» che subordina a sé il «Simile», al fine di escludere «l'eccentrico e il divergente, in nome di una finalità superiore, di una realtà essenziale»²⁴².

Deleuze radicalizza l'idea nietzschiana secondo cui il platonismo (dunque la metafisica occidentale o l'intero Occidente) è la costruzione di un ordine piramidale suddiviso per caste e gradi, un mondo di leggi, privilegi, subordinazioni e delimitazioni, un retro-mondo

242 G. DELEUZE, *Logique du sens* (1969), trad. it. di M. De Stefanis, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 223-229. Vedi anche G. PEZZANO, *Tra giudizio ed espressione. Per un'a(ntro)pologia della rappresentanza*, in «Lessico di Etica pubblica», III, 2, 2012, pp. 69-98: 77-86.

separato dal mondo “terreno” e costruito per spogliare il divenire della propria innocenza, assecondando l’istinto di giudicare e punire. Che Platone sia davvero ossessionato o meno dall’ordine²⁴³, va riconosciuto che spesso i “nemici” colgono nel segno meglio degli “amici”: come Popper, anche Deleuze coglie qualcosa di significativo, eppure considera allo stesso modo indistintamente il problema politico, estetico e ontologico e in questo modo non può tematizzare adeguatamente la dimensione *fisica* del processo di fondazione-selezione e della tensione verticale, cosa che invece si tratta ora di provare a fare.

1. PHYSICA SUNT OPACA

La metafisica platonica è notoriamente dualista e idealista. La contrapposizione tra mondo ideale e sensibile si riverbera in quelle tra anima immortale-spirituale e corpo mortale-materiale, uno e molti, essere eterno e divenire «oscillante» (*Resp.*, v, 479c-d), contrapposizione giocata a favore del primo polo, costruita anzi proprio per individuarne specificità e absolutezza. L’intera metafisica platonica non è altro che il tentativo di fondare simile scenario, oltrepassando il dettato parmenideo per cercare di articolare *insieme* la distinzione e i rapporti possibili tra i due mondi, per porre cioè al contempo la loro separatezza e individuarne le relazioni, da cui i problemi di *methexis* e *mimesis*, presenza e comunanza.

L’estrema *fisicità* di questo edificio può essere in prima battuta colta nell’esigenza di individuare un criterio ideale di confronto tra i diversi pretendenti alla verità e alla sua predicazione nella *polis*, di distinguere in particolare tra filosofi e sofisti e ancora meglio di delimitare i tratti della tecnica politica, che deve non eliminare ma ridurre i conflitti, essendo proprio di ogni tecnica il passaggio da una situazione negativa a una positiva o viceversa, non la cancellazione definitiva del negativo (*Lys.*, 220c-221c). La tecnica politica è regia (*basilikè*) perché tesse le fila della società e intreccia il migliore dei

243 Cfr. anche R. ESPOSITO, *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 32s.

tessuti, tenendo conto di tutti quelli singoli (i diversi interessi e tecniche) per però governarli e dirigerli in vista della felicità della *polis*, ossia per coordinarli al meglio (*Pol.*, 304a-311c; *Theag.*, 123a-b). Delimitare tale tecnica richiede strumenti e metodi peculiari: occorre da una parte circoscrivere *analiticamente* il quadro di possibilità e competenze specifiche di ogni tecnica, cosa dall'altra parte possibile solo cogliendo al contempo *sinteticamente* l'insieme del rapporto tra le varie arti, le loro relazioni e limiti (*Charm.*, 169a)²⁴⁴. Il filosofo è proprio colui che si incarica di mettere in moto questo processo poi definito dialettico; la politica è proprio la tecnica capace di vedere sinteticamente *dunque* analiticamente e analiticamente *perché* sinteticamente: il filosofo si presenta come politico proprio perché innanzitutto *si rende conto* che senza visione sintetica è impossibile un rapporto armonico e misurato tra tecniche²⁴⁵, condizione per l'esistenza di una comunità felice, poi perché di conseguenza diventa l'unico che *intraprende davvero* questa "navigazione" conoscitiva e pratica (dalla conoscenza "anipotetica" al ritorno alla caverna).

La metafisica platonica è fisica perché rappresenta la soluzione o il tentativo di risposta a un problema politico-sociale: nessuna tecnica riflette su se stessa (la scienza non pensa, dirà Heidegger in senso forse non dissimile), ma questo fa parte della sua stessa natura di ambito specifico e dai confini limitati (ivi compresa o soprattutto l'economia, come anche Aristotele espliciterà). Serve dunque una *techne* che rifletta sulle altre tecniche perché in grado prima di tutto di riflettere su se stessa e sulla totalità, di risalire persino al principio della riflessione in quanto tale, con il rischio di perdersi nei "cieli" dell'astrattezza e dimenticare la propria origine e funzione "terrena", cosa che Platone aveva compreso ben più profondamente di tanti suoi interpreti, essendo in prima persona consapevole di questa origine e funzione e ricordando di conseguenza che occorre *costringere* il filosofo a ridiscendere nella caverna senza sottovalutare

244 Cfr. più diffusamente G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 107-115, nonché U. WOLF, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge* (1996), trad. it. di G. Mancuso, *La filosofia come ricerca della felicità. I dialoghi giovanili di Platone*, Cortina, Milano 2001.

245 Sostare irriflessivamente nel vero non basta, va fatto in modo pienamente consapevole (*Resp.*, VI, 506c).

le difficoltà di chi «passa dalla luce al buio» (*Resp.*, VII, 517e). Se ogni tecnica è competente rispetto al proprio ambito di *produzione* specifico, non altrettanto lo è riguardo all'*uso* dei propri prodotti; è anzi letteralmente incapace di conoscere e individuare il *fine* della propria produzione: serve una tecnica che riesca a cogliere i fini specifici di ogni tecnica (di ogni prodotto) perché li inserisce in un orizzonte più ampio e li rapporta a un fine più generale (il fine della *polis* nella sua totalità, *la polis in quanto fine dei fini*), consapevole che occorre innanzitutto porre proprio in simile modo la questione dei fini e del fine (*Euthyd.*, 279e-281b; *Crat.*, 387d-390d; *Resp.*, X, 601c-602b). La politica usa il proprio “prodotto” in modo diverso dalle altre tecniche, dovendolo preservare e non «consumarlo nell'utilizzo»: la *polis* «non è costituita, come uno strumento, in funzione di una produzione, bensì per la conservazione di ciò che è stato fabbricato» (*Pol.*, 287e).

Non è sufficiente che ciascun tecnico sappia fare e faccia bene, o eccellentemente, il proprio mestiere (*Alc.* 2, 145e-146b), o meglio questo è possibile solo se ci si rende conto che è *bene farlo bene*, se si conosce se stessi e gli altri, rapportandosi a qualcosa di “trascendente” rispetto all'ambito specifico, a una misura comune che è il Bene stesso (*Resp.*, VI, 505a-b). Per usare qualcosa serve *sapere come farlo*, servono regola e criterio, che a loro volta ne richiedono altri e così via, in un processo potenzialmente infinito che si arresta nell'idea di Bene, intesa tanto come idea che è bene fare le cose bene (senso più generico), quanto come ciò che è “buono a” rispetto ai rapporti tra *politai*, ossia come idea che è bene fare le cose bene per la città (senso più “generalmente specifico”). L'uso di qualcosa deve essere sempre “buono” e “utile” e determina la correttezza o meno della produzione e non viceversa (*Resp.*, III, 390b, VI, 505c-506b)²⁴⁶: la tecnica dell'uso misurato e della misurazione dell'uso è la filosofia-politica, tecnica paradossale perché in quanto “tecnica delle tecniche” è al contempo all'interno e al di fuori delle altre tecniche. Le *technai* e i *technitai* consentono acquisizione dei beni non posseduti naturalmente dalla nascita e soddisfazione di bisogni e desideri (*Epin.*, 973c-975d; *Resp.*, VII,

246 Vedi G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, cit., pp. 172-177.

533b), per questo – come insiste l'intero *Politico* – il filosofo e la politica non mirano affatto a sostituire gli altri tecnici e le altre tecniche, anzi cercano di farne risaltare la posizione direzionandoli in una prospettiva più ampia e unitaria, che li rapporta e offre quel coordinamento che da sé non sono in grado di trovare. La politica è l'arte del nocchiero rivolta a «uomini che hanno una vita comune nella città e sono in rapporto tra loro» (*Alc. I*, 125d), mirando alla salvezza della *polis*, alla produzione di una vita secondo concordia e amicizia, giustizia e conoscenza, arte senza cui le altre mancano di coordinamento e persino di utilità (*Alc. I*, 126a-e).

Una città non può esistere per solo merito economico-produttivo dei vari *technitai*, ma vive per merito della giustizia, che è di tutti e che per questo è virtù politica e persino virtù umana per eccellenza, perché l'uomo al di fuori dei rapporti non può in nessun modo realizzarsi come singolo. Da una parte dunque la virtù politica riguarda tutti e deve appartenere a tutti, differenziandosi così dalle altre arti: per guarire i malati serve il medico e non che tutti siano medici, per costruire edifici serve l'architetto e non che tutti siano architetti ecc., ma per far funzionare la *polis* serve che tutti siano in certa misura “politici” ossia giusti e rispettosi (*Prot.*, 320c-326e). Dall'altra parte però, Platone rimarca che la politica è *techne* autonoma, l'ingresso nel cui ambito – paradossalmente specializzato in “generalità” e “globalità” – richiede esercizio e apprendistato: essa è superiore a tutte le altre non semplicemente per la superiorità del proprio oggetto (l'insieme della *polis* e non uno o più suoi settori), bensì perché si rivolge a tutte le altre arti in vista della loro com-posizione in una struttura unitaria ed equilibrata. Il filosofo coincide con il politico perché mette in discussione l'immanenza a sé del molteplice e del divenire (le specifiche arti, la provvisorietà degli appetiti e degli impulsi ecc.), coglie che la chiusura in un ambito relativo necessita di un'apertura in senso assoluto, di un rapporto con un qualche assoluto che faccia trascendere la particolarità: il filosofo coltiva lo sguardo «sinottico» di chi coglie la totalità e l'intero senza disperdersi nelle singole parti e negli elementi particolari, pur non ignorandone l'esistenza e persino l'importanza. Il *ponos* che caratterizza la ricerca e l'attività del filosofo

(*Resp.*, VII, 515c, 535d; *Phaedrus*, 246d-248c; *Symp.*, 210e-211a; *Let.* II, 314a), poi ribattezzato da Hegel *Arbeit der Begriff*, affetta anche la vita del politico, cui per essere tale non basta essere giusto in prima persona e spontaneamente, ma deve esserlo in modo pienamente consapevole, nell'ottica di improntare alla giustizia la vita dell'intera *polis*.

Il filosofo riconosce allora prima di tutto che una comunità «nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni» e «ciascuno dovrà mettere il proprio lavoro al servizio di tutti gli altri» (*Resp.*, II, 369b-e) e che proprio per questo le relazioni tra bisogni e le attività che li soddisfano necessitano di essere governate e coordinate. I diversi singoli bisogni generano una sorta di bisogno della *polis* in quanto tale di trovare concordia, armonia e giusta misura (*Resp.*, II, 373d-e): il Bene coincide con un felice collegamento dei diversi ambiti e momenti della vita associata, con un'equilibrata composizione di singole parti (*Resp.*, IV, 443e, X, 608e; *Phaedo*, 99c; *Lys.*, 218c-220b; *Gorg.*, 507d-508a). Questo coordinamento non può essere affidato alle singole attività e nemmeno al risultato del loro spontaneo relazionarsi: serve invece una tecnica concentrata sulla totalità dei rapporti che per Platone è proprio quella filosofico-politica. Il filosofo «desidera la sapienza non solo per alcuni aspetti, trascurandone altri, ma in tutta la sua integrità» (*Resp.*, V, 475b), «attività che può sembrare inutile e puro gioco di parole» (*Parm.*, 135d), ossia incapacità tecnica o inutilità produttiva, inesperienza «di tutte quelle cose delle quali occorre invece sia esperto chi vuole essere uomo veramente per bene e stimato» (*Gorg.*, 484c). La filosofia (la politica) è tale se assume il compito di intrecciare e tenere intrecciate in maniera misurata realtà sociali diverse, ponendole insieme in una struttura unitaria che eviti la disgregazione e la discesa «nel mare infinito della disuguaglianza» (*Pol.*, 273e). Conoscere e definire la misura non basta e non esaurisce il senso del filosofare: occorre saperla utilizzare in vista della salvezza (*Prot.*, 356e), della buona vita condivisa.

Da questo versante, è alquanto chiaro non solo che Platone crede ben poco a una «mano invisibile» (Smith) od «ordine catallattico spontaneo» (von Mises, von Hayek), ma che è proprio a partire

dalla negazione di questa possibilità che pone la questione *insieme* filosofica e politica²⁴⁷. Non si tratta evidentemente di negare il principio della divisione del lavoro, anzi come ricordato esso viene esplicitamente assunto come punto di partenza per trovare quella figura che si collochi al suo interno come colei la quale ne coglie il principio stesso, per circoscrivere cioè quella *tecnica specializzata nella generalità e il tecnico specializzato nella generalità*: in questo senso, il problema è proprio non lasciare a una qualche divina provvidenza o naturale spontaneità l'articolazione dell'ordine generale, la gestione dell'insieme della *polis*, cioè impedire che sia il caso a rapportare le varie tecniche, il mercato a incaricarsi di mettere in relazione i vari ambiti della città. «Bisogna conoscere la cosa su cui si devono prendere decisioni, altrimenti è giocoforza che si sbaglia tutto» (*Phaedrus*, 237b): ciò vale ancor più quando occorre decidere sulle «cose più alte» (*Lach.*, 197d-e) essendo in gioco il tutto, l'insieme della *polis* e i differenti interessi economico-produttivi e socio-identitari, perché in caso contrario non semplicemente si sbaglierà tutto, ma si distruggerà il tutto. Proprio in un simile scenario emerge il bisogno di individuare senza esitazioni un «punto di riferimento» (*Parm.*, 135b) o «stabile principio di tutte le cose» (*Resp.*, VI, 510b-511c).

È tutto questo che va innanzitutto colto, al di là del fatto che poi tale posizione sembri anacronisticamente “totalitaria” o “democratica”. Piuttosto, la portata universale del pensiero platonico emerge anche se lo rapportiamo a un orizzonte apparentemente inaccostabile come quello contemporaneo: Platone non conosceva ancora la figura del “tecno-scienziato economico”, ma le sue categorie e il suo sistema consentono di domandarsi se il ruolo che assegnava alla filosofia può ora passare in mano alla scienza economica e se al filosofo si sostituisce l'economista, per dare magari vita a governi di tipo “tecnico”, o se invece occorre difendere con ancor

247 Per la teoria dell'ordine spontaneo catallattico, da una parte non è possibile conoscere l'insieme dei rapporti tra le parti (individui) dunque tantomeno il tutto che essi comporrebbero (società), dall'altra parte – posta tale inconoscibilità – non è possibile intervenire attivamente su questi rapporti senza sconvolgerne l'ordine naturale e creare così più danni che benefici.

più forza le ragioni della filosofia e del sapere critico a fronte tanto della crescente “parcellizzazione” dei saperi quanto della funzione “tessitrice” che rispetto a essi eserciterebbe il mercato.

A ogni modo, si tratta innanzitutto e soprattutto di rendere giustizia al senso profondo del gesto platonico e delle ragioni “fisiche” del suo edificio “meta-fisico”, positivo o negativo che sia, convincente o meno che sia e via discorrendo. Se accettiamo tutto questo, possiamo allora anche meglio comprendere perché e come il mondo ideale è la risposta a un’esigenza critica, a una profonda insoddisfazione nei confronti del proprio mondo sociale, che gradualmente si acuisce e assume diverse sfumature anche in rapporto alle vicende personali di Platone.

2. SE LA REALTÀ NON BASTA

BOZZA

Se il filosofo-politico ha il compito di (ri)tessere le fila del tessuto sociale è perché esso si presenta come “sfilacciato”, situazione che Platone vive non a caso in prima persona: alla guerra del Peloponneso, conclusa nel 404 con la resa di Atene, e all’esperienza della violenza dei Trenta, seguiva all’interno della *polis* un forte desiderio di rinnovamento e reistituzione democratica (403), di ricerca di un *nomos* comune e condiviso, che si scontrava però con la degenerazione avvenuta negli anni precedenti alla fine della guerra, raccontata mirabilmente da Tucidide, che sfocerà anche nella condanna di Socrate del 399 (episodio cardine, come ricordato, nella vita di Platone) e che si evolverà nei decenni sino ad arrivare alla dominazione da parte di Filippo di Macedonia (338), segnando la fine di ogni sogno democratico greco e il graduale ripiegamento apolitico della cura del sé nella «cittadella interiore»²⁴⁸. Per rispondere all’urgenza sociale, bisogna essere disposti a rischiare (*Theag.*, 127d-131a), a “separarsi” dal mondo sensibile, serve il coraggio di costruire una costituzione ideale (*Leg.*, XII, 968e-969d) e di cercare e dire la verità (*Phaedrus*, 247b; *Leg.*, V, 730c, IX, 861d).

248 Cfr. perlomeno P. HADOT, *Qu’est-ce que la philosophie antique?* (1995), trad. it. di E. Giovanelli, *Che cos’è la filosofia antica*, Einaudi, Torino 2010.

Così si spiega per esempio anche la fondazione dell'Accademia nel 387: riconosciuta l'impossibilità di tornare a filosofare direttamente nell'*agorà* come aveva invece fatto Socrate e sentendo l'esigenza di un «muretto al riparo da grandine e tempesta» (*Resp.*, VI, 496d), si dà vita a un luogo che consente di far proprio in maniera condivisa un modo di pensare e vivere diverso da quello "idiota", rinchiuso nella propria privatezza e nell'inseguimento degli affari privati quotidiani, o che permette quantomeno di praticare il «*logos* vivente» (*Phaedrus*, 264c, 274e-276a) di contro ai «discorsi da parata» dei sofisti (*Prot.*, 329a-b) e di discutere così le precondizioni di una possibile alternativa, per favorire un vero e proprio cambiamento di *bios*²⁴⁹.

Più che della democrazia, Platone è nemico della demagogia od oclocrazia, che pone il popolo anche al di sopra della legge²⁵⁰, favorendo la degenerazione anarchico-tirannica, motivo per cui la polemica sul sofista «mercificatore della parola» e «cacciatore di giovani facoltosi» (*Soph.*, 223c-e) è rivolta a chi fa da "apripista" al tiranno²⁵¹. Sotto gli occhi di Platone c'è non tanto la tirannia classica compendiata nella figura di Pisistrato, né però la sovranità legittimata per via religiosa e dinastica (monarchico-aristocratica) o quella elettiva con modalità regolate costituzionalmente (democratico-plebiscitaria): c'è piuttosto la figura del tiranno che si autolegittima per *areté*, valore di spada e parola, abilità di corrompere e ingannare, e che denuda la democrazia come l'aristocrazia. La prima manifesta un'incontrollabile deriva demagogica, la seconda si rivela potere dei ricchi e non dei migliori, sconfinando presto nell'oligarchia²⁵². Se Platone è scettico sulla democrazia reale (soprattutto dopo il caso-Socrate), non per questo pensa che sia

249 Cfr. A. CAPRA, *La filosofia*, in AA. VV., *Alla fonte delle Muse. Introduzione alla Civiltà Greca*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 343-372.

250 Cfr. da diverse angolature L. CANFORA, *La natura o la legge?*, in I. DIONIGI (a cura di), *La legge sovrana. Nomos basileus*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 55-61: 58; J. RANCIÈRE, *Aux bords du politique* (1998), trad. it. a cura di A. Inzerillo, *Ai bordi del politico*, Cronopio, Napoli 2011, p. 30.

251 Vedi in particolare A. KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon* (1945), trad. it. a cura di L. Sichirillo, *Introduzione a Platone*, Editori Riuniti, Roma 1996.

252 Cfr. M. VEGETTI, *Scritti con la mano sinistra*, cit., pp. 167-179.

praticabile una restaurazione aristocratica, così come perderà gradualmente ogni speranza sulla possibilità di convertire il tiranno (Dioniso il Vecchio prima, Dioniso il Giovane poi): il vero problema resterà quello di individuare una costituzione giusta e vera, che aspiri a uguaglianza e felicità al di là di tutte le imperfezioni e i drammi che il mondo reale manifesta e manifesterà²⁵³.

Le principali riforme democratiche greco-antiche erano state improntate all'uguaglianza, variamente declinata come abolizione della schiavitù per debiti e cancellazione delle distinzioni in base alla nascita (Solone), organizzazione proporzionata, non in base al censo, in *demoi* dei gruppi geografico-sociali di *paraliaci*, *pediaci* e *acriti* (Clistene) ed estensione della partecipazione attiva alla vita politica della comunità, anche attraverso i primi espliciti esempi di "stato sociale" (Pericle). Quando simile uguaglianza viene scossa e messa in discussione, l'intera società si ritrova a interrogarsi, forse non più su come farla progredire, ma certamente su come difenderla o quantomeno ripensarla. I dialoghi platonici sono proprio la messa in scena della travagliata vita sociale dell'epoca²⁵⁴, secondo un tratto che differenzia Platone tanto dal «secchione» Aristotele²⁵⁵ quanto dalla gran parte dei filosofi successivi: Platone fa esporre in prima persona i protagonisti della vita della comunità, fa emergere sempre *chi e in nome di cosa* prende posizione, nonché il contesto storico-sociale che fa da sfondo – per quanto certo in modo non sempre storicamente del tutto chiaro e fedele. Platone non nasconde anzi esibisce il nesso sapere-potere, evidenziando così che contenuti e procedure del pensiero, idee e metodi, si producono non solo in modo irenicamente dialogico-dialettico (à la *Habermas*), ma soprattutto in quello agonisticamente *socio-dialogico-dialettico*, ossia in un confronto acceso e variopinto tra

253 Vedi anche L. CANFORA, *Un mestiere pericoloso. La vita quotidiana dei filosofi greci*, Sellerio, Palermo 2000, pp. 61-95 e più diffusamente ID., *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011.

254 Vedi anche J. W. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristotele* (1971), trad. it. di E. Lana, *La legge nel pensiero greco. Dalle origini ad Aristotele*, Garzanti, Milano 2005.

255 F. TRABATTONI, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005, p. 142.

concreti “attori sociali”, attraversati dalle dinamiche della comunità e portatori di interessi e posizioni “parziali”, non solo perché di parte ma anche o soprattutto perché da integrare l’uno con l’altro in una visione complessiva d’insieme e in funzione della ricerca comune di felicità e buona vita – compito di cui proprio il filosofo mira a farsi carico. Con ciò, Platone stesso si oppone per primo alla neutralizzazione dell’ambiente storico-culturale e dell’orizzonte politico-economico di collocazione della filosofia, quasi a smentire da subito ogni lettura di tipo “amicale”, anche circa la natura di vita associata e democrazia antiche²⁵⁶.

Al piano strettamente socio-politico fa da contraltare anche quello più strettamente economico-produttivo, posto sia valida tale netta differenziazione. Infatti, la teoria degli eleatici, che siano o meno distaccati aristocratici o appassionati comunitaristi, proponeva un vero e proprio veto alle tecniche, relegate nell’apparenza e nell’impossibilità, cercando persino di eliminare gli strumenti concettuali appropriati per affrontare i problemi dell’operare e del produrre, del passaggio dal non essere o essere potenziale all’essere, avvalendosi di categorie quali immutabilità, immobilità, indivisibilità, stabilità, necessità, compattezza²⁵⁷. In particolare, una tecnica più di altre genera spavento, angoscia e indignazione (*thauma*), perché mette in rapporto tutte le altre, tanto all’interno quanto all’esterno della *polis*, ossia relaziona tanto le tecniche di una singola città quanto quelle di diverse città: il mercato, il commercio, la libera circolazione di merci e moneta, che generano

256 Cfr. da diverse prospettive F. D’AGOSTINI, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 14 e 216; G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Qu’est-ce que la philosophie antique?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, *Che cos’è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002, pp. x-xviii, 34, 70 e 80; H. M. HANSEN, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology* (1991), trad. it. a cura di A. Maffi, *La democrazia ateniese nel IV secolo a. C.*, LED, Milano 2003; S. PETRUCCIANI, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003, pp. 33s.; C. PREVE, *Il pensiero di Marx e l’eredità degli antichi Greci*, in L. GRECCHI, C. PREVE, *Marx e gli antichi Greci*, Petite Plaisance, Pistoia 2005, pp. 93-136: 122-125.

257 Cfr. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, cit., pp. 20s., che in riferimento a Melisso coglie nella nascente medicina il sapere tecnico sotto attacco.

dinamismo, provvisorietà ecc. Tale “tecnica dei rapporti” ha di per sé una funzione evidentemente positiva, ma quando diventa priva di ogni limite e viene lasciata libera a se stessa, soprattutto rispetto alla moneta (oggi diremmo finanza), mette a repentaglio i legami sociali e rischia di dissolvere la comunità, a partire proprio da quei nessi tra tecniche che apparentemente dovrebbe rendere possibili.

Platone eredita proprio questo problema da Parmenide e *con esso* quello dell’essere: la proliferazione, diversificazione e specializzazione delle tecniche comporta un sempre più netto sdoppiamento tra produttore e consumatore e un ruolo sempre più preponderante esercitato dal commercio e dalla proprietà privata, ossia produce un’economia sempre più articolata e sofisticata, con una divisione del lavoro sempre più netta (compresi i primi esempi di banche e operatori specializzati in amministrazione e investimenti), una pauperizzazione degli strati più esposti della società, un aumento dello spazio per l’iniziativa privata e una crescente diffusione e trasmissibilità dei saperi²⁵⁸. Ciò produce evidentemente una notevole scossa per la società (*thauma*), comportando la necessità di un momento di auto-riflessione comunitario per individuare una forma di “tecnica” e il corrispettivo “tecnico” in grado di guidare tale percorso di riflessione e la società:

il progresso della specializzazione scientifica e tecnica, correlativa alla divisione della tecnica industriale o commerciale [...] fanno passare in primo piano i problemi di metodo e l’aspetto formale del sapere. Appena le competenze cessano di essere considerate come doni nativi o tradizioni privilegiate, si comincia a riflettere sulla *tecnica della tecnica*: il che prepara a riflettere sullo stesso metodo del pensiero e della filosofia. D’altro lato, all’individuo mirante a emanciparsi dalla tutela dello Stato e della religione, questa tecnica speciale del sapere appare destinata a fornire i principi per organizzare, in vista della felicità, la propria

258 Cfr. L. M. CALIÒ, *Asty. Studi sulla città greca*, Quasar, Roma 2012, pp. 143-167; G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, cit., pp. 22-29; D. MUSTI, *L’economia in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 95-143; E. MEIKSINS WOOD, *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, Verso, London 1988.

esistenza e quella dello Stato. I problemi dell'essenza della felicità individuale o della struttura della società diventano così oggetto di discussione filosofica. Un'ultima conseguenza [...] è una più vigorosa tendenza del pensiero a interrogare se stesso intorno ai propri poteri e alla parte che può rivendicare nella rappresentazione del reale e nella determinazione della condotta. Si ha una fioritura del pensiero critico e raziocinativo, il quale assoggetta a esame l'opinione collettiva per sostituirvi tesi individuali e contingenti ovvero un sistema di concetti aspirante alla necessità e all'universalità²⁵⁹.

A questo plesso di questioni, Platone risponde edificando la filosofia, nello specifico il mondo delle idee e la figura del filosofo-politico, che se da un lato deve rendere conto della molteplicità in divenire delle tecniche, dall'altro lato non accetta che il loro proliferare incontrollato dissolva i legami “non tecnici” tra i cittadini. Poiché questa proliferazione si lega in particolare al ruolo della tecnica del commercio, alla funzione “interpretativa” del mercato che si propone come “tecnica delle tecniche” e rende commerciabile qualsiasi merce (compresa la parola, la virtù, il ragionamento ecc.), proprio tutto questo deve essere problematizzato, individuando quale possa invece essere la tecnica in grado di assumere in modo migliore e giusto tale compito “mediatore” (la filosofia-politica) e il tecnico corrispettivo (il filosofo-erotico in posizione intermedia: *Symp.*, 201d-204c). In ultima istanza, non si tratta nemmeno tanto di contenere o controllare le tecniche, quanto piuttosto di farle rendere al meglio, di indirizzarle verso il meglio e ampliarne la prospettiva inevitabilmente parziale, attraverso la conoscenza dei beni e dei mali e la scienza dell'ottimo, unite a giustizia e virtù (*Lach.*, 197e-200c; *Alc. 1*, 144d; *Menex.*, 247a), per consentire ai *technitai*, che sono anche e innanzitutto *politai*, di vivere bene (*Charm.*, 174c-175a).

Diventa così anche più chiaro il senso dell'incessante polemica con i sofisti, che peraltro proprio Platone per primo comincia a dipingere negativamente. Da una parte la loro attività risponde a un preciso bisogno sociale, legato alla più ampia partecipazione

259 L. ROBIN, *La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (1923), trad. it. di P. Serini, *Storia del pensiero greco*, Torino 1969, pp. 170-172.

all'amministrazione e alla direzione degli affari della città, all'aumento dei conflitti individuali nei tribunali per via della concorrenza tecnico-economica e più in generale a un fermento e a un'esuberanza diffusi, che rimescolano i rapporti interpersonali e richiedono così tecniche "relazionali" (retoriche, comunicative, persuasive) rinnovate e di ampio accesso, nonché correlati tecnici a disposizione sul mercato e pronti a muoversi di città in città, da cliente in cliente²⁶⁰. Riconoscendo proprio tutto ciò, Platone – dall'altra parte – non intende negarne semplicemente esistenza, funzione sociale o possibile valore di strumenti e metodi, bensì cerca di contrapporvi una figura dai tratti completamente distinti perché avente a cuore i valori più stabili e solidi del bene della *polis* e della verità.

Il problema del sofista non è quello posto dalle altre tecniche specifiche, ma riguarda la possibilità che un solo individuo posseda o conosca più tecniche o persino *tutte* (*Soph.*, 232b-233a), di modo che la sua posizione ambigua deve essere spiegata tramite il concetto di imitazione: il sofista è *come se* possedesse tutte le tecniche perché *le imita* senza però davvero padroneggiarle (*Sof.*, 233e-236c), a parole conosce tutto ma non gli appartiene davvero niente, non possiede nessuna tecnica nonostante, anzi *proprio perché* sembra possederle tutte. Il filosofo contrapposto al sofista dunque non è quello che possiede tale conoscenza specifica estesa, ma colui il quale conosce in maniera generale, ossia – come sopra detto – coglie i rapporti tra le diverse tecniche considerate nel loro insieme, piuttosto delle procedure e dei metodi delle tecniche prese singolarmente. Proprio per questo i sofisti vengono considerati «uomini cui non interessa nulla di ciò che dicono, ma che si attaccano a ogni frase» (*Euthyd.*, 305a), capaci «solo di prendere in giro gli uomini per mezzo della differenza di significato dei nomi» (*Euthyd.*, 278b-c) e alla ricerca di sempre rinnovati giochi di parole che tutto hanno a cuore tranne che la verità (*Theaet.*, 180a-b; *Gorg.*, 454e-457d, 471e-472a), presunti sapienti che «hanno ricavato dall'esercizio della loro professione più denaro che un qualsiasi altro artista» (*Hipp. Maj.*, 282c-d), spacciando per vera scienza erudizione, brillantezza dialettica, perspicacia, acutezza, memoria

260 Cfr. *ivi*, pp. 177-183.

ecc. (*Amat.*, 139a; *Prot.*, 347c-348a; *Resp.*, vi, 503c), ossia quell'unione di *polymathia* e *polytechnia* che non basta al buon governo della *polis* (*Alc.* 2, 146e-147b).

Per Platone il sofista è un commerciante, la cui merce sono le nozioni e i discorsi, che possono essere vendute ignorandone la vera natura e approfittando dell'ignoranza dei compratori: come un medico può chiarire il carattere mistificatorio di chi vendesse merci per il corpo senza conoscerne adeguatamente natura ed effetti, così un medico dell'anima può "smascherare" i sofisti, con la sostanziale differenza che l'anima ingerisce e assimila immediatamente i prodotti, rendendo molto più difficile contrastare gli effetti di quelli dannosi (*Prot.*, 313c-314b). La filosofia deve dunque individuare criteri stabili di scelta quando a essere in gioco sono proprio l'anima e valori sociali come giustizia e bontà (*Euthyph.*, 7b-d): è necessaria per arginare il commercio dei sofisti e rendere riconoscibile l'unità di misura che consente di valutare le pretese di validità delle merci da essi proposte e la loro effettiva fecondità sociale. Ciò nulla toglie all'esistenza di una retorica «bella» (*Gorg.*, 503a), proprio come c'è una immagine "fedele" (*eikon*) oltre a quella "infedele" (*phantasma*): Platone "uccide" Parmenide proprio quando ammette che non si può semplicemente negare divenire, tecniche e mutevolezza opinativa (mirare a una società *lato sensu* chiusa), ma occorre trovare l'equilibrio migliore possibile riferendoli a una misura e a un parametro perfetto, necessariamente ideale e ultrasensibile (mirare a una democrazia compiuta, non demagogica, tirannica ecc.).

Emerge nuovamente la validità universale del pensiero platonico, se pensiamo che un simile discorso sulla sofistica continua a valere rispetto agli esperti in *self-help* o ai vari consulenti (di immagine, parola, abbigliamento, comunicazione, postura ecc.) che si prestano al migliore offerente (a partire da politici, imprenditori e membri dello *show-business*), indipendentemente dai valori espressi da questo o dalla verità dei suoi discorsi e atti, facendo leva su tecniche retorico-persuasive di ogni tipo (le antilogie segnano per esempio l'andamento di pressoché ogni *talk-show* o dibattito pubblico). Anche l'esigenza di distinguere vari statuti ontologici dell'immagine

serba portata universale, se è vero che la contemporaneità è l'epoca dell'estetizzazione degli spazi fisici e sociali, che si riverbera nella preminenza dell'immagine su narrazione, parola e azione politica, tanto che si possono perdere o vincere delle elezioni per come ci si presenta e acconcia davanti alle telecamere, o che si riproducono intere città (come la "Venezia cinese") da un lato irreali, ma dall'altro dotate di carattere performativamente reale, in quanto producono condotte e azioni, flussi di persone, sentimenti, merci e denaro²⁶¹. Ancora, il bisogno di decifrare i contorni della migliore "città" possibile fa sentire tutto il suo peso di fronte all'avvento della *Corporate Republic* (Repubblica degli affari)²⁶² e al bisogno di non confondere misurazione (quantificazione) e valutazione (significazione), dove questa riferisce la prima a un valore più elevato ed esterno che le conferisce senso²⁶³. Se non chiudiamo gli occhi di fronte a tutto ciò, diventa allora più chiaro il senso critico-sociale di una prospettiva apparentemente persa tra le nuvole come quella idealista.



3. METAFISICA: FISICA ALLA SECONDA

Il gesto idealistico, inaugurato secondo uno schema bimondano da Platone e ribadito secondo uno monomondano da Fichte e Hegel, consiste nella *secessione ideale rispetto al reale*, nella critica radicale all'ingiustizia della realtà socio-politica (*adikia* o *Entfremdung*), che culmina nel tentativo di rifondare la comunità in dissoluzione su basi veritative più elevate, ideali. In Platone, l'esigenza di superare l'ingiustizia assume la figura concettuale di una presa

261 Cfr. D. HARVEY, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (1990), trad. it. M. Viezzi, *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, il Saggiatore, Milano 2002, pp. 354-399. Sulla dimensione performativa dell'immagine vedi G. LINGUA, G. PEZZANO, *Introduzione*, in G. PEZZANO-D. SISTO (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, pp. 7-28.

262 Cfr. J. K. GALBRAITH, *The Predator State*, Free Press, New York 2008.

263 Cfr. A. SUPLOT, *L'Esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total* (2010), trad. it. di R. Prezzo, *Lo spirito di Filadelfia. Giustizia sociale e mercato totale*, Et. Al., Milano 2011, pp. 62-64 e 89.

di distanza di tipo topologico-simbolico e utopica, prende cioè i contorni di un «paradigma in cielo» (*Resp.*, IX, 592b): si struttura sui due piani della terra e del cielo, disgiunti spazialmente e assiologicamente. L'idealismo platonico è geometrico («non entri chi non è geometra») perché pensa la comunità in senso ideale tramite la mediazione delle figure geometriche assunte come modelli perfetti e immutabili dell'equilibrio sociale, vale a dire in quanto intende la *polis* ideale come spazio politico perfettamente geometrico, *kosmos* caratterizzato da *metron* e *dike* secondo *logos*.

Alla base dell'idealismo va dunque collocata la coscienza infelice o non conciliata con l'esistente, che intraprende la consapevole e responsabile «seconda navigazione» (*Phaedo*, 96a-99d) nella speranza di giungere il luogo «dove troverà riposo e fine del viaggio» (*Resp.*, VII, 532e)²⁶⁴, per operare una trasformazione della realtà «certo non piccola né facile, eppure possibile» (*Resp.*, V, 473c), tramite una «realtà seconda» frutto di un processo di raddoppiamento simbolico-ideale che culmina con la costruzione concettuale della *kallipolis*, vera e propria «realtà alla seconda». Questa costruzione è certamente «estrema», rispetto soprattutto alle note derivate eugenetiche, ma non va pensata come mera base per un programma politico, come mero manifesto politico in senso moderno-contemporaneo²⁶⁵. Ciononostante, deve essere colta come espressione dell'esigenza di salvaguardare la misura ideale dei rapporti politici ed economico-sociali tra i cittadini, individuando Il Bene, inteso non solo sostantivamente, bensì – lo colse anche Heidegger, pur in altro contesto e con altre finalità – anche come ciò che è avverbialmente «buono a», nello specifico a impedire la smisuratezza e la conseguente dissoluzione della *koinonia*, presentandosi come modello per l'educazione al sapere veritativo, secondo una perfetta e ideale (*iperuranica*) corrispondenza microcosmo-macrocosmo, anima-città.

264 Immagine che possiamo estendere anche alla consapevole e responsabile ripetizione dei viaggi via mare per Siracusa di Platone nella speranza di poter finalmente tradurre in realtà il modello ideale.

265 Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 32-35.

Per questo Socrate è da un lato alieno dalla politica quando non “atopico”, dall’altro lato l’unico vero politico mai avuto dalla *polis* (*Apol.*, 31c-32e; *Gorg.*, 473e-474a, 521d): Socrate è politico in senso pieno proprio perché si oppone al tipo di politica che incontra, perché critico rispetto al proprio presente, ossia è politico in senso “ideale” perché critico rispetto alla politica “sensibile”. Perciò, tematizzare l’unità e indivisibilità del Bene o dell’Uno non risponde nemmeno semplicemente alla generica esigenza di affrontare la mortalità umana, bensì al più specifico bisogno di salvaguardare valori come verità, giustizia e armonia sociale, che emergevano in quanto tali proprio quando sottoposti alla minaccia di dissoluzione. Alla *hybris* di modalità di vita disgregatrici e individualizzanti, di modalità sociali fortemente frammentarie e diseguali, Platone oppone un essere stabile, vero e giusto, in grado di fungere da resistenza e riferimento, e un sapere stabile e non smentibile, che si impone non per capziosità e arbitrio, ossia per forza persuasiva (retorica), economica (crematistica) o militare (politica), ma per razionalità e moralità, perché fondato su una base comune e universale, su una verità indisponibile rispetto ai capricci di parte e agli interessi parziali (*episteme*). La verità per Platone possiede un carattere intimamente *trasformativo*, mette in moto un vero e proprio processo “epistrotico” o “periagogico” e insieme “pedagogico”: non riguarda il rispecchiamento di un mondo vero perché intangibile e imm modificabile, bensì la trasformazione – non l’addestramento – di sé dunque degli altri e viceversa. Verità è proprio la produzione di un mutamento di qualità e direzione dello sguardo cui è soggetto il filosofo, da estendere poi idealmente all’intera *polis* e innescato in modo apparentemente inspiegato dal ricordo ancestrale di una verità primordiale e originaria, che fa percepire come falso ciò che si ha di fronte²⁶⁶.

Questa anamnesi, che produce scossa e risveglio (*thauma*), non riguarda tanto l’unità primigenia comunitaria da recuperare in modo nostalgico o proteggere in modo conservatore, bensì la sua *crisi* e il suo *fallimento*, ossia è il ricordo di un’armonia mai vissuta

266 Cfr. G. CHIURAZZI, *L’esperienza della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 72-75.

e percepita solo in forma di perdita: riguarda la difficoltà di costituire tramite l'omogeneità della cittadinanza un luogo di superamento delle differenze originarie, identitarie e socio-economiche. Platone si accorge che la *polis* è sempre più simile a una scacchiera divisa nei due campi dei "bianchi" e "neri", dei ricchi e dei poveri, a loro volta divisi in una pluralità di caselle, cioè i nuclei di interesse parziali, economico-familiari²⁶⁷. Reagisce cercando di mettere in luce *le condizioni di possibilità* della realizzazione di una comunità unita, le *precondizioni necessarie* affinché essa possa darsi: la colloca sul piano ideale, costruisce un tale piano non tanto per evadere in prima persona da quello reale, quanto piuttosto per consentire a questo una "fuga in avanti", aprendosi a possibilità di miglioramento e perfezionamento (*Resp.*, VI, 492b-d, 493d). Possiamo forse persino pensare che fu il bisogno di salvaguardare verità e bene dalle molteplici pretestuose obiezioni di sofisti, retori, demagoghi ecc. a motivare la collocazione delle idee nei luoghi eterni iperuranici, irraggiungibili e permanenti, al riparo da ogni possibile attacco: la tutela della verità sotto attacco e oggetto di quotidiana manipolazione diventa impossibile nel mondo "reale", portando a una difesa giocata sul piano "ideale", con il correlato rischio di astrattezza o ipostatizzazione, o comunque con il conseguente bisogno di articolare i modi e le forme di relazione dei due piani. Ed è qui che si aprono tutti i problemi e le note aporie platoniche, dal ruolo dei filosofi-governanti tra educatori e riprogrammatori allo statuto delle idee rispetto al sensibile, passando per le tensioni anima-corpo, essere-nulla, uno-diade ecc., ossia in generale la questione del rapporto tra più e meno di essere e valore (anche in senso economico: *Hipparch.*, 229e-232c).

Da un lato Platone assimila l'attitudine socratica a presentarsi come medico della *polis*, che ne cura limiti e debolezze in veste di «torpedine» che elettrizza e scuote (*Meno*, 80a) o di «tafano» che stimola e ravviva (*Apol.*, 30e), ma dall'altro lato non può più esercitare il medesimo ruolo in modo "reale" e cerca di farlo in maniera "ideale", proiettando la città reale in una città ideale collocata sul piano iperuranico del dover essere, ontologicamente sottratto al

267 È l'efficace immagine di M. VEGETTI, *Scritti con la mano sinistra*, cit., pp. 158s.

divenire e alla corruzione. Platone opera così il parricidio rispetto a Parmenide, perché riconosce il bisogno di tener conto delle istanze dell'eterna permanenza, ma anche che ormai la *polis* è esposta al divenire e alla reale corruzione, che può essere infetta e disgregata in qualsiasi momento. A diagnosi "eraclitea" segue però terapia "parmenidea", nella misura in cui si avvale della necessità di stabilizzare nella forma dell'eterna permanenza i valori della giusta comunità, fissandoli in eterni paradigmi: si apre il problema del rapporto tra essere e divenire, tra paradigma ideale e sua realizzazione reale e via discorrendo, rapporto che proprio il filosofo deve articolare, perché è l'unico che non si perde nella mutevole molteplicità del divenire, ma *al suo interno* (emblematici *Simposio* e *Fedro*) riesce a intravedere le «realità che sono sempre nello stesso modo e identiche a sé» e a indagare la natura della relazione tra ciò che è stabile e ciò che è invece provvisorio (*Resp.*, VI, 484b-485b).

Se Socrate critica la *polis* socialmente *dall'interno* e filosoficamente mediante categorie *immanenti*, Platone lo fa socialmente *dall'esterno* e filosoficamente di conseguenza mediante categorie *trascendenti* – ricordando che è in gioco *la prima posizione esplicita e sistematica* di simili categorie, non un loro semplice utilizzo. La metafisica platonica è intimamente fisica nella misura in cui si propone come luogo simbolico-concettuale per mettere in atto una critica qualitativa globale della società, secondo un movimento che ne motiva tanto la *Genesis* quanto la *Geltung*: la prima è legata all'esigenza di combattere la declinazione anarco-mercantilista della democrazia, fondata sul principio della dismisura; la seconda si rintraccia nella forza critica rispetto a ogni forma di disuguaglianza e di società basata sull'idiotismo, o peggio ancora sull'arricchimento personale eretto a principio costitutivo.

Non si tratta della questione gnoseologico-epistemologica della "cavallinità" ideale dei singoli cavalli reali, all'interno di un percorso logico-argomentativo che porta a postulare l'idealità di ogni idea, l'astrazione a monte di ogni astrazione ecc. È piuttosto in gioco il distanziamento simbolico dalla realtà sociale presente, di tipo *spaziale* e non temporale (come invece sarà poi per l'idealismo monomondano), perché la tipica mancanza antica di un'esplicita

idea di progresso storico consente di pensare la contrapposizione tra giusto e ingiusto solo tramite categorie spaziali. I due mondi vengono infatti contrapposti come Alto (buono) e Basso (cattivo): il distacco dalla realtà sociale frutto della critica e animato da una tensione anti-adattiva si traduce in Platone in una prospettiva che si pone *dall'esterno* rispetto al “mondo sensibile” e più precisamente *dall'alto* rispetto alla sua caotica e irrefrenabile dinamica di corruzione e devastazione. Tale collocazione esterna non solo non ignora che i rapporti essenza-materia, demiurgo-spazio reale, stabile-transeunte ecc., ma anzi si sforza disperatamente proprio di chiarirne i termini, secondo una tensione teoretica che l'intero *Parmenide* non smette da due millenni di trasmettere e che si articola proprio intorno al problema di come concepire un'unità che però non sovrasti le parti e dunque sia di parti, senza pensare una o più singole parti come unità a sé (atomi astratti), smembrando così da un lato l'unità stessa e dall'altro confondendo il significato della parte e via di seguito²⁶⁸. Ma questo non è altro che *il problema della polis* (*Resp.*, IV, 420c-421c). L'esistenza a sé del piano ideale, delle cose «per conto loro, secondo il loro essere proprio e conformemente alla loro natura» (*Crat.*, 386e), è necessaria sia per evitare gli attacchi di demagoghi, tiranni, sofisti, retori ecc., sia perché solo l'esistenza di un simile piano *distaccato* e *superiore* consente di aprire il varco per criticare e trasformare l'esistente.

A simile distinzione “teorica” corrisponde quella “pratica” dell'Accademia, che – come ricordato – da un lato è luogo separato e autosufficiente rispetto alla città, nonché superiore perché in esso si affronta il problema eterno della migliore forma di costituzione, mentre dall'altro lato è luogo cittadino, non solo in senso strettamente fisico-territoriale, ma soprattutto perché si occupa dei problemi contingenti della *polis* e le discussioni che produce continuano ad avere rilevanza pubblica (che siano temute e rifiutate o considerate e accettate), tanto da poter essere considerato persino il luogo più cittadino possibile, in ossequio all'idea secondo cui come la città ha bisogno del filosofo, così questo ha bisogno di

268 Cfr. anche J. STENZEL, *Platon der Erzieher* (1928), trad. it. di F. Gabrielli, *Platone educatore*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 21-88.

quella per esercitare la filosofia e ricercare la felicità²⁶⁹.

La *katabasis* fisica e metaforica nella città in preda alla frammentazione sociale, politica ed economica con cui si apre la *Repubblica* e l'*anabasis* dalla caverna verso il Sole si corrispondono vicendevolmente (così come per il metodo dialettico, fatto di ascensione – *synagoghé* – e discensione – *diairesis*: *Phaedrus*, 265e), all'insegna del principio secondo cui la più grave malattia per la *polis* è la *diastasis*, tensione sociale (*stasis*) che dilania il tessuto sociale attraversandolo da parte a parte per lacerarlo (*dia-*), alla quale va contrapposta la ricerca di *metron* e *oros* per limitare miseria e ricchezza, che si alimentano a vicenda (*Leg.*, v, 744d), producendo le «due città contrapposte» di poveri e ricchi (*Resp.*, iv, 422e-423a) – ieri come oggi. La fisica richiede la metafisica; questa si motiva alla luce di quella.

La misura ideale che commisura i rapporti tra i cittadini ed evita smisuratezza dissolutrice e inganni prospettici (*Resp.*, x, 602c-d) non è semplicemente cosmico-numerica, per questo la matematica gioca un ruolo fondamentale ma non conclusivo nell'itinerario formativo prospettato da Platone, quello propedeutico (*Resp.*, vii, 531d): il passaggio al Bene e alla misura in senso pieno, ossia filosofico, è compiuto da chi coglie che la misura geometrico-matematica è in rapporto con la *polis*, ha un'anima intimamente sociale. Se consideriamo che *ousia* significa anche capitale, patrimonio e ricchezza, ossia “fisicamente” indica la sostanza intesa come facoltà economica o proprietà privata terriera, il fondamento in quanto possedimento fondiario (che fa da supporto a modifiche, aggiunte, lavorazioni ecc.), si può forse persino sostenere che quando Platone dipinge il Bene come *epekeina tes ousias* (*Resp.*, vi, 509b) sta anche trasponendo metaforicamente sul piano metafisico la convinzione che il Bene non può essere accostato ai beni posseduti: sta codificando lo statuto concettuale e ontologico di quello che oggi si cerca di definire come “bene comune” proprio pensando a un bene che non è di nessuno, che non è “sostanza” nelle mani di qualcuno e va oltre alle sostanze che gli appartenenti a una società

269 Cfr. F. M. CORNFORD, *Plato's Commonwealth*, in ID., *The Unwritten Philosophy and other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, pp. 47-67.

possiedono o possono possedere, rivelandosi sì con ciò immateriale o sovrasensibile, ma in modo da offrire il presupposto della possibilità della materialità dei rapporti sociali (il Sole in quanto condizione di visibilità). Sta forse, meglio ancora, codificando come bene e bene comune per eccellenza l'apprendimento e la conoscenza in quanto tali (il male d'altronde è figlio dell'ignoranza del bene: *Gorg.*, 466c-468e; *Prot.*, 345d-e, 358c-d; *Leg.*, IX, 860d), in quanto unici beni conseguibili illimitatamente senza doverli per questo sottrarre ad altri, la cui stessa acquisizione ne favorisce anzi diffusione ed espansione²⁷⁰.

Edificando l'idealismo bimondano, Platone insieme riprende e supera (un'*Aufhebung* hegeliana) pitagorismo, parmenidismo, eraclitismo e socratismo. Pitagora aveva insistito sulla necessità dell'armonia globale, già anche in senso sociale e "fisico" oltre che metafisico e nello specifico geometrico-matematico; Parmenide aveva colto in un essere unitario permanente la chiave per superare l'illusorio caos del divenire; Eraclito aveva mostrato che la realtà è divenire contraddittorio; Socrate aveva riflesso nel dialogo dialettico l'*isonomia* e l'*isegoria* della città. Del primo permane la centralità dell'armonia micro- e macro-cosmica, dall'anima alla città e viceversa (si pensi alla funzione formatrice di musica e ginnastica); del secondo si ripropone la contrapposizione tra Essere stabile Divenire instabile risolta in favore dell'Essere; del terzo si recupera la consapevolezza che il divenire non può essere cancellato e che il conflitto permea la realtà sensibile; del quarto si riprende la dimensione intimamente sociale e politica del filosofare, collocato all'interno delle concrete e "reali" dinamiche della *polis*. Rispetto al primo si articola un orizzonte pienamente filosofico e non più sapienziale, perché intessuto di dialogo e confronto con i vari pretendenti al ruolo di guida della città; rispetto al secondo si attua il parricidio per cui il nulla non coincide con il divenire, del quale si può e deve dire qualcosa; rispetto al terzo si salvaguarda la preminenza della stabilità dell'essere e della misura ideale, nonché la sua trascendenza rispetto al magma oscillante del divenire; rispetto al

270 Vedi G. PEZZANO, *Del sapere umano*, in A. MALLAMO-A. NIZZA (a cura di), *Del comune sapere*, in pubblicazione.

quarto la critica e la partecipazione alla vita sociale si collocano su un piano esterno e “ideale”.

La teoria platonica inscena il grandioso tentativo di unificare e condensare tramite il mondo delle idee da una parte divenire eracliteo ed essere parmenideo, dall’altra parte numeri pitagorici ed etica socratica, producendo una concezione matematizzata e geometrizzata del mondo naturale (*Timeo*) come di quello sociale (*Repubblica*). Questa duplicità si evidenzia particolarmente per esempio nel *Filebo*, dove la struttura metafisico-numerica del reale si fonda sulla coppia *peras-apeiron*, cosicché la vita giusta consiste nella loro misurata commistione, richiedendo di articolare quella *metretiké techné* su cui insiste il *Protagora* e che sfocia immediatamente nella *politikè techné* su cui invece si interroga più sistematicamente il *Politico*.

Certo, noi “disillusi” difficilmente crediamo nell’esistenza di un mondo ideale separato, ma non per questo dobbiamo cancellare il profondo significato per le vicende umane che la sua posizione veicola, ricordando sempre l’ammonimento forse più importante di Platone: «che cosa sia un uomo e cosa convenga alla natura umana fare o subire in modo diverso dalle altre nature, di questo il filosofo va in cerca» (*Theaet.*, 174b).