

## Platone e la verità

MAURIZIO MIGLIORI\*

**ABSTRACT:** *Plato and the Truth.* For Plato the philosopher who writes must have two attentions: to defend the most important things from possible misunderstandings; bring the reader not to learn philosophy but to do philosophy, through provocations and indications that he himself defines (important) games. This is intertwined with the conviction that the complexity of the world requires a multifocal approach, with the consequent necessity of very different judgments. For example, truth is an undeniable presence in the dialogues, but it is a human not absolute but relative truth. Absolute truth is only the divine one. However this human truth, though so weak, is necessary for our activities, starting from the communicative structures. Its foundation is in a particular form of a prior knowledge, the anamnesis, which in its pure form is only an opinion (*doxa*). This, through a theoretical research stimulated by experience or teachings, can develop into a true science (*episteme*). This does not involve a reduction of knowledge to the pure eidetic sphere: Plato in many ways values opinion, which can also be true and which is useful, not to say necessary, in the normal forms of human existence.

**KEYWORDS:** Truth, Plato, Anamnesis, Opinion, Multifocal Approach.

Qualsiasi studioso sa che il tema della “verità” affonda le sue radici nel cuore del pensiero occidentale. Non a caso alcune delle pagine più belle, come anche molte più oscure, della nostra storia sono state scritte nel nome della verità. Conseguentemente, ognuno conserva nella propria memoria richiami diversi, anche divergenti ma in ogni caso molto forti, connessi a questo tema. Può essere Cristo, che da una parte incontra nel dialogo con Pilato la figura dello scettico (Giovanni 18, 38), dall’altro afferma “La verità vi farà liberi” (Giovanni, 8, 32), può essere Gramsci per il quale “La verità è rivoluzionaria”, può essere George Orwell che, ne *La fattoria degli animali*, afferma “nel tempo dell’inganno universale dire la verità è un atto rivoluzionario”. Una frase che suona ancora forte nel nostro contesto.

In effetti, se dovessimo riflettere sulla verità nel nostro mondo dovremmo fare affermazioni complesse e forse anche preoccupate. Per mia fortuna

\* Università degli Studi di Macerata; mamigli@tin.it.

devo parlare solo della verità in Platone<sup>1</sup>. Tuttavia la situazione non è affatto più tranquilla, in quanto dobbiamo partire da un dato: secondo molti studiosi Platone non ritiene possibile che l'essere umano conquisti la verità. Ma ancora prima di affrontare questo tema occorre porre due premesse.

## 1. Il gioco scritto

La prima riguarda la tecnica di scrittura “inventata” da Platone, tema che qui non posso sviluppare adeguatamente<sup>2</sup>. Mi limito quindi ad alcune citazioni per ricordare i dati di fondo. Nella lunga trattazione del *Fedro* sulla comunicazione scritta e orale Platone enfatizza con particolare forza la debolezza della scrittura. Questa non è in grado di rispondere alle domande che il lettore pone, non può difendersi da eventuali fraintendimenti, non aiuta la memoria anzi la indebolisce (perché uno affida le informazioni allo scritto e non alla mente), non spinge alla ricerca (perché uno si illude di sapere molte cose per averle lette senza averle davvero cercate e scoperte), etc. Tuttavia lo scritto, oltre ad essere il *medium* che si sta affermando, ha due grandi vantaggi rispetto alla tradizione orale: 1) permette una riflessione approfondita su un testo, su cui si può stare e tornare perché rimane sempre nelle mani del lettore e 2) viaggia verso amici lontani nello spazio e soprattutto nel tempo.

Ce lo mostra Platone stesso. Nel *Fedro* si discute del discorso sull'amore di Lisia, che non è presente. Fedro ha però il testo e sta cercando di impararlo a memoria (altro vantaggio dello scritto). Platone non si fa scrupolo di enfatizzare un dato: «Leggi, così io ascolterò proprio lui <Lisia> (αὐτοῦ ἐκεῖνου)» (263E5). In modo ancora più evidente, quando Socrate comincia ad esprimere le sue riserve, afferma di *aver udito* (ἀκήχοα, 235C3) cose opposte da uomini o donne dei tempi antichi, forse Saffo, Anacreonte o prosatori. Dunque, c'è la possibilità di *ascoltare il sapere altrui* tramite la *lettura*, cosa necessaria per i grandi del passato che possiamo *sentire solo leggendo*.

In sintesi, Platone non propone di evitare la scrittura, ma solo di usarla con cautela, soprattutto per le cose di “maggior valore”. Chi ha la conoscenza del giusto, del bello e del buono (cioè il filosofo) deve agire saggiamente con le cose importanti, che ha il dovere di difendere.

1. Alcune delle affermazioni che farò sembreranno strane o comunque diverse da quelle tradizionali. Devo quindi rinviare alla mia reinterpretazione dei testi platonici contenuta nelle quasi 1500 pagine de *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*. 2 vv., I. *Dialettica, metafisica e cosmologia*; II. *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Brescia, Morcelliana 2013. Successivamente ho scritto un testo di sintesi molto più breve: *Platone*, Brescia, Els La Scuola 2017.

2. Rinvio al primo capitolo del mio *Il disordine ordinato cit.* intitolato «Come scrive Platone», pp. 25–190; cfr. anche G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle “Dottrine non scritte”*, Milano, CUSL 1984, Vita e Pensiero, 1987, 2003<sup>21</sup>, pp. 75–111.

Allora non le scriverà *seriamente* nell'acqua nera, seminandole mediante la cannuccia con discorsi che *non possono difendersi* discorsivamente da soli e che *non possono insegnare in modo adeguato il vero*. . . Ma egli, a quanto pare, li seminerà nei giardini di scritte e li scriverà, *quando scriva, per gioco* (παιδιάς) (*Fedro*, 276C7–D2).<sup>3</sup>

I testi filosofici non sono cose davvero serie: queste richiedono la presenza degli interessati che dialogano in una comune ricerca. Si scrivono solo *giochi*<sup>4</sup>, certo molto belli, tanto importanti da *potervi dedicare la vita* (*Fedro*, 276D), come in effetti Platone ha fatto. Il *gioco scritto* diviene addirittura la caratteristica del “filosofo che scrive”, il quale è

colui che ritiene che in un discorso scritto su qualunque argomento vi è necessariamente *molta parte di gioco* (παιδιάς) e che non è *mai stata scritta un'opera in versi o in prosa degna di molta serietà* (277E5–8).

L'affermazione di Platone è articolata (c'è una parte seria anche nello scritto) ma perentoria, anche perché tutti gli scritti sono o in versi o in prosa. Si chiarisce ulteriormente: se chi scrive

ha composto queste opere *conoscendo la verità* ed essendo in grado di *soccorrerle* quando viene messo alla prova sulle cose che ha scritto, e *se parlando è capace di dimostrare la debolezza degli scritti*, costui non deve essere denominato con un qualche nome tratto da quelli, ma da ciò cui si è dedicato. . . Chiamarlo sapiente, Fedro, mi sembra eccessivo e adatto solo a una divinità, ma amante della sapienza (*philo-sophon*) o qualcosa di simile, sarebbe più adatto a lui e più moderato (278C4–D6).

Dunque, *una caratteristica propria del “filosofo che scrive”* è la consapevolezza della debolezza dello scritto<sup>5</sup>, il che giustifica la forma del gioco, necessaria quando manca quel rapporto diretto con l'anima dell'interlocutore che permette un lavoro serio (σπουδής, *Fedro*, 278A5).

Questa tensione tra scrittura e serietà è confermata anche dalla *Lettera Settima*:

Perciò, ogni uomo serio (σπουδαῖος) non deve proprio scrivere cose serie (σπουδαίω) per non esporle all'avversione e all'incapacità di capire

3. L'Autore è responsabile della traduzione dei testi citati.

4. Ne *Il disordine ordinato cit.*, pp. 104–141, ho fornito una serie di esempi di “giochi” proposti nei dialoghi; poi nel corso del testo ne ho evidenziati molti altri.

5. Su questa tematica cfr. anche M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin–New York 1987; traduzione italiana di C. Mazzarelli *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, Vita e Pensiero, Milano 1991; T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen*, De Gruyter, Berlin 1985; traduzione italiana di G. Reale *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, con una introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1988, 1992<sup>3</sup>.

degli uomini. In breve, bisogna logicamente riconoscere che, quando si vede qualcuno che ha scritto opere, siano leggi di un legislatore o scritti di qualche altro genere, queste non erano per lui le cose più serie (σπουδαίωτα), se egli è serio (σπουδαῖος), perché quelle restano riposte nella sua parte più bella <cioè l'anima>; se invece ha messo per scritto queste prendendole come cose serie, «allora certamente» non gli dèi, ma i mortali «gli hanno tolto il senno»<sup>6</sup> (344C1–D2).

Il *gioco scritto* consiste nel provocare il lettore con alcune tecniche (il rimando del tema, dialoghi aporetici etc.) o accennando questioni lasciate poi alla riflessione dell'interessato. In questo modo, non nascondendo ma *alludendo senza rivelare*, Platone conferma di essere un "allievo di Socrate": egli cerca di portare nella scrittura lo stesso atteggiamento paidetico del maestro. Il gioco serve a *spingere* il lettore a pensare, a "fare filosofia".

Di conseguenza, il lettore dei dialoghi deve cogliere l'operazione che l'Autore sta facendo *su di lui e per lui*, ricordando sempre di essere di fronte non solo ad un grandissimo filosofo, ma anche ad uno dei maggiori scrittori dell'Occidente.

Un'ultima riflessione. Può sembrare strano che Platone utilizzi questo strumento per sollecitare il lettore, ma questa obiezione non riflette sulla potenza educativa del gioco che invece il filosofo sottolinea:

— Certo, disse, è qui che queste trasgressioni alle leggi si insinuano facilmente, senza essere avvertite. — Sì, dissi, come se fosse un gioco e non provocasse alcun male. — Infatti, continuò, questo non fa altro che scivolar dentro pian piano infiltrandosi silenziosamente nei caratteri e nelle abitudini; da questi passa ingrandito nei contratti e da questi nelle leggi e nelle costituzioni, con grande impudenza, Socrate, senza fermarsi finché non ha sovvertito ogni cosa, nella vita privata come in quella pubblica. — Bene!, dissi; succede proprio così? — Mi sembra così, rispose. — Bisogna dunque, come dicevamo all'inizio, che i nostri ragazzi partecipino subito a giochi più conformi alla legge. Infatti, se i giochi, e insieme i ragazzi, si strutturano in modo difforme dalla legge, non possono derivarne, con la crescita, uomini rispettosi delle leggi e seri — Certo che no, fece. — Se dunque i ragazzi hanno cominciato bene con i giochi accoglieranno in sé grazie alla musica l'ordine della legge, all'opposto di quello che avviene negli altri; questo li accompagnerà sempre e li farà crescere, raddrizzando ciò che eventualmente nella città era andato prima in rovina (*Repubblica*, IV, 424D3–425A6).

Nella pratica del gioco si assumono comportamenti e valori. Qui la sottolineatura è sul versante negativo, ma c'è anche il riferimento a quello positivo che in seguito viene approfondito:

Perché, dissi io, un individuo libero non dev'essere forzato ad apprendere qualcosa come uno schiavo. Le fatiche fisiche, anche se sopportate per forza, non danneggiano affatto il corpo, ma nessuna conoscenza imposta con la forza può durare

6. Il riferimento è a Omero, *Iliade* VIII, 360; XII, 234.

nell'anima. — È vero, disse. — Quindi, continuai, mio ottimo amico, non educare i ragazzi negli studi usando la forza, ma fa come un gioco, così da poter anche meglio vedere la naturale inclinazione di ciascuno. — Dici cose di buon senso, affermò (*Repubblica*, 536E1–537A3).

Platone coglie qui un punto decisivo, nella distinzione tra fatica fisica e attività psichiche, nelle quali la convinzione è un elemento decisivo per la durata dell'effetto che si vuole ottenere. Poiché l'operazione non è semplice si propone il gioco, strumento "subdolo" ma efficace, che permette anche di cogliere, nella risposta del soggetto, le sue naturali disposizioni.

## 2. Una visione multifocale, dinamica e dialettica

La seconda premessa, il *multifocal approach*<sup>7</sup>, spiega molti fraintendimenti del pensiero di Platone. I dialoghi, letti in modo "ingenuo", ci mettono di fronte dati (apparentemente) contraddittori. Questi sono quasi sempre interpretati come segno di modificazioni nell'opinione dell'Autore: è l'interpretazione evolutiva<sup>8</sup>. Contro questa diffusa interpretazione tradizionale c'è su molti terreni un dato testuale. Faccio l'esempio che mi sembra più evidente: sulla questione dell'anima in un solo testo, peraltro decisivo, il *Fedro*, Platone assume tutte e tre le posizioni che gli vengono attribuite come segno di evoluzione, se non di contraddizione: in alcuni passi l'anima è una, in altri è binaria, nel senso che è umana e divina, mortale e immortale, in altri testi ancora ternaria, come nella famosa immagine della biga alata. Ora non è pensabile che Platone abbia modificato la propria concezione all'interno di una stessa opera.

7. Su questo terreno è impegnato da tempo il gruppo di lavoro di filosofia antica dell'Università di Macerata: Abbiamo pubblicato un testo collettaneo in inglese per mostrare che questo approccio è tipico del pensiero classico: E. Cattanei, A. Fermani, M. Migliori (eds.), *By the sophists to Aristotle through Plato*, Sankt Augustin, Academia Verlag 2016; questi i saggi: A. Fermani, *The multifocal approach as an assumption of the complexity of reality: a few introductory insights*; F. Eustacchi, *At the Source of the Multifocal Approach: Relations in the Sophistic Context*; A. Fermani, *Man is unhappy in many ways. Some examples of the multifocal approach inside the platonic reflection*; M. Migliori, *Plato: a nascent theory of complexity*; L. Palpacelli, *The multifocal approach in Metaphysics V*; A. Fermani, *Some examples of the multifocal approach in Aristotle's Ethics*; L. Palpacelli, *Time and the Stars: Two examples of multifocal approach in Aristotle's works on physics*; E. Cattanei, *In conclusion*. Successivamente ho pubblicato *A Hermeneutic Paradigm for the History of Ancient Philosophy: the Multifocal Approach*, «Giornale di Metafisica», NS 39 (2017), pp. 187–207. Una serie di interventi su questo tema sarà prossimamente pubblicato sulla rivista *Humanitas*.

8. Il risultato di tali analisi è a volte ridicolo, in quanto attribuisce alla filosofia platonica un andamento ondivago per il quale non c'è giustificazione nei testi platonici né traccia nella tradizione antica. Ad esempio, Aristotele, che polemizza spesso con il suo maestro, non lo accusa mai di avere tale continua variazione di posizioni.

Il problema è dunque nell'interprete, che deve rinunciare alla pretesa di ricondurre il pensiero del filosofo *sempre* ad un'unica chiave teorica. Occorre prendere atto che Platone ha una visione polivoca dei temi che affronta<sup>9</sup>. Questo ci permette di capire che per spiegare la natura dell'essere umano, fatto di corpo e anima, o per dimostrare l'immortalità dell'anima non c'è ragione di distinguere parti, va bene una visione unitaria; quando invece si analizza in chiave ontologica la sua struttura, si deve distinguere la parte divina immortale da quella umana mortale; quando poi si riflette sulla funzionalità operativa, il modello diventa ternario, perché c'è una parte razionale, una volitiva e una desiderativa<sup>10</sup>.

Questo tipo di approccio multifocale manifesta una visione del mondo: la realtà è complessa 1) in quanto consiste di una struttura di relazioni 2) che trova la sua massima espressione nel rapporto tra intero e parti<sup>11</sup>, il quale è costitutivo per ogni ente, empirico e ideale<sup>12</sup>. Di conseguenza una analisi semplice e unilaterale è impossibile o comunque del tutto inadeguata.

Ciò non comporta affatto un esito relativistico: le relazioni possono essere viste dai diversi punti di vista, la realtà stessa è diversa a seconda dei fattori in gioco. Tuttavia, anche se la relazione tra padre e figlio è diversa dal punto di vista del padre e da quello del figlio, e ancora da una molteplicità

9. Un esempio classico di *multifocal approach* è fornito dai giudizi sulla sensazione. Faccio solo due esempi. Platone dice che «con gli occhi non vediamo nulla di sicuro» (*Fedone*, 65B3-4), un'affermazione che si colloca all'interno delle tante sottolineature sui limiti della sensazione. Tuttavia lo stesso Platone afferma che «la vista a mio giudizio è divenuta per noi causa della più grande utilità in quanto dei ragionamenti (τῶν λόγων) che ora vengono fatti intorno all'universo nessuno sarebbe mai stato fatto se noi non avessimo visto né gli astri né il sole né il cielo. Ora invece il giorno e la notte, in quanto sono veduti, e i mesi e i cicli degli anni e gli equinozi e i solstizi hanno realizzato il numero e ci hanno fornito la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell'universo. Da queste cose ci siamo procurati il genere della filosofia, del quale nessun bene maggiore ne verrà mai al genere umano, essendo un dono datoci dagli dèi. E dico appunto che questo degli occhi è il bene più grande» (*Timeo*, 47A1-B3). Dunque, la vista svolge un ruolo essenziale, fornendo stimoli in certi casi decisivi per il pensiero stesso. Secondo esempio: il *Teeteto* afferma esplicitamente che, non raggiungendo l'essere, la sensazione non conquista la verità e non ha *vera conoscenza*. Questa non è in queste affezioni, ma nel ragionamento che si fa intorno a esse: infatti in questo modo è possibile, a quel che sembra, raggiungere l'essere e la verità, in quello è impossibile (*Teeteto*, 186D2-5). Solo con il pensiero inizia la *vera conoscenza*. Si comprende, in questa chiave, l'importanza della parola, che tra poco troveremo al primo gradino del processo conoscitivo nella *Lettera Settima*: è solo dicendo, cioè pensando, una cosa che inizia la conoscenza del reale. Il problema sarebbe risolto se poi Platone non dicesse cose banali del tipo «le cose sensibili sono apprese dall'opinione mediante la sensazione (δόξη περιληπτὰ μετ' αἰσθησεως)». (*Timeo*, 28B8-C1). In effetti, se la sensazione non testimoniava l'esistenza del reale, sarebbe impossibile parlarne e pensarlo. Lo stesso procedimento anamnastico viene attivato quando uno ha una sensazione, *quindi conosce* (γνῶ, *Fedone* 73C7). In sintesi, la sensazione, debolissima sul piano epistemologico, è tuttavia necessaria per attivare il procedimento conoscitivo.

10. Per un approfondimento della questione cfr. *Il disordine ordinato cit.*, pp. 740-759.

11. Per un approfondimento della questione cfr. *Il disordine ordinato cit.*, pp. 413-428.

12. Per Platone le Idee, che sono semplici, sono composte di altre Idee e sono parti di Idee superiori (cfr. *Il disordine ordinato, cit.*, pp. 344-347).

di ulteriori prospettive, nessuna lettura può porre il figlio come padre o il padre come figlio, o renderli coetanei, e così via. La dinamica delle relazioni si dà solo all'interno dei confini determinati dalla realtà. Non si può dire tutto e il contrario di tutto, anzi si possono dire solo un certo numero di cose (anche se la determinazione di queste può essere difficile e aperta a sorprese).

In sintesi, per cogliere adeguatamente un mondo complesso Platone pratica un approccio multiforme, cioè propone vari schemi interpretativi, a volte anche in contrasto tra loro, ma capaci di spiegare aspetti della realtà che altrimenti ci sfuggirebbero. Questo comporta quelle variazioni che il pensiero moderno, *alla luce del proprio paradigma*, "deve" interpretare come mutamenti di pensiero. La modernità tende a pensare nella forma di una verità unica, quindi nella forma *aut. . . aut*, cioè come contrapposizione di posizioni inconciliabili. Invece il pensiero platonico, o più genericamente il pensiero classico, tende a pensare nella forma *et. . . et* (e tra queste deve essere contemplata anche la possibilità di un *aut... aut*).

Tutto questo deve essere dimostrato su base testuale e nel mio *Il Disordine ordinato cit.* ce ne sono ampie prove. Ma per fortuna Platone stesso conferma questa chiave interpretativa nelle *Leggi*, proprio nel momento in cui l'Ospite ateniese esprime la massima svalutazione degli esseri umani, descritti come *burattini, che partecipano di piccole parti della verità* (*Leggi*, 804B2-4). Tale affermazione, che sconcerta i presenti, riceve subito una giustificazione:

Non stupirti, Megillo, ma comprendimi: infatti ho detto quello che ora ho detto guardando la divinità e subendone l'influenza. Ma, se questo ti è caro, sia pure il nostro genere umano non privo di valore e degno di una certa attenzione (*Leggi* 804B7-C1).

Si può esprimere un giudizio *dal punto di vista del divino* e uno *dal punto di vista umano*, con esiti ovviamente molto diversi. La svalutazione del genere umano è inevitabile se si assume il punto di vista dell'assoluto, ma questa non è una scelta obbligata. Ciò vale sempre: si può esprimere un giudizio dal punto di vista dell'essere umano o da quello della sua anima, pensando alla Verità assoluta o a quella umana etc. Che è il nostro tema su cui finalmente possiamo tornare.

### 3. La verità è una presenza innegabile nei dialoghi

Partiamo dalla tesi di chi in varie forme nega la presenza di un ambito veritativo nel sistema di Platone. Se questo fosse vero, parti intere dei dialoghi andrebbero cancellate e diventerebbero incomprensibili situazioni, come quella che si presenta nello scontro tra Socrate e Polo:

SOCRATE — Io, invece, sostengo che costoro <coloro che commettono ingiustizia senza scontare la pena> sono molto infelici, mentre coloro che espiano lo sono meno. Vuoi sottoporre a confutazione anche questa affermazione?

POLO <ironico> — Certo questa tesi è ancor più difficile da confutare di quella precedente.

SOCRATE — Non più difficile, Polo, ma impossibile: la verità, infatti, non si può confutare mai (ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται) (*Gorgia* 473B6–11).

Dunque una verità c'è e, in quanto tale, non può mai essere sconfitta. Si tratta di un concetto che Platone presenta altre volte, ad esempio nel *Simposio*, nella discussione, questa volta molto amichevole, con il grande autore tragico Agatone, il quale afferma di non poter certo contraddire Socrate, il quale controbatte: «è la verità (τῆ ἀληθείᾳ), diletto Agatone, che non puoi contraddire, perché contraddire Socrate non è per niente difficile» (201C8–9).

Queste citazioni, e le moltissime altre che potrei fare, non ci liberano dal compito di affrontare la questione di fondo: perché alcuni studiosi sono convinti che la verità in Platone non c'è? Qui è decisivo il *Multifocal approach*, in quanto Platone esprime sulla conoscenza umana giudizi (apparentemente) opposti.

A volte le valutazioni platoniche risultano veramente dure. Nell'*Apologia di Socrate* Apollo delfico considera Socrate il più sapiente dei greci perché il filosofo sa che «la sapienza umana vale poco o nulla» (23A6–7). L'affermazione viene anche ripetuta: «... in verità la <sua> sapienza non vale nulla» (23B3–4). Non si tratta di una stranezza: giudizi analoghi sono proposti in vari dialoghi e in vari modi. Si tratta di un dato quasi banale, visto che solo Dio è sapiente, *sofos* (*Fedro*, 278D). Non dovremmo quindi stupirci se, come abbiamo già accennato, troviamo un giudizio durissimo anche nell'ultima opera:

Su tali cose pensiamo così: ciascuno di noi viventi è un meraviglioso burattino, costruito da dio, per gioco (παίγνιον) o per qualche motivo serio: questo non lo sappiamo (*Leggi* 644D7–E1).

Di conseguenza si propone all'essere umano di

condurre la vita secondo quella natura per cui siamo quasi totalmente burattini, *che partecipano di piccole parti della verità* (804B2–4).

Sembra tutto coerente, ma non è così. Nelle stesse *Leggi*, infatti, troviamo che

la *verità* è al vertice di tutti i beni per gli dèi, al vertice di tutti i beni per gli esseri umani: ne possa partecipare subito fin dall'inizio chi vuole essere beato e felice, in modo da vivere nella *verità* la massima parte del tempo (730C1–4).

Dunque da una parte non abbiamo un rapporto con la verità, da un'altra dobbiamo vivere il più possibile nella verità. Dobbiamo riconoscere che qui sono in gioco due diversi concetti di verità, una assoluta propria della divinità sapiente, e una limitata dell'uomo filo-sofo. Solo l'uso della stessa parola ci fa cadere in errore nascondendo la differenza.

#### 4. La verità è necessaria

Questo Platone lo esplicita nel *Fedro*, quando pone il problema dello *scrivere in modo bello* (258D). Socrate afferma che chi compone discorsi deve prima di tutto conoscere il vero, per poi concludere che «una vera arte del dire senza rapporto con la verità (ἀλήθεια) non c'è e non ci sarà mai» (260E5-7). Qualunque discorso corretto, scritto ed orale, deve avere alla base come *prima preconditione* la conoscenza del vero. Questo risulta quindi assolutamente necessario e molto più diffuso di quanto non si creda.

A conferma, Platone appare stupito del fatto che tanti dubitino della verità. In *Fedone*, 89C-91C, Socrate cerca di spiegare la ragione per cui i ragionamenti vengono in odio facendo un parallelo con l'amicizia: se uno concede troppa fiducia a un amico, cioè crede nella sua *assoluta affidabilità*, poi avrà certo una delusione; se questo capita più volte, costui finirà col credere che l'amicizia non esista e che non ci sia nessuno di cui fidarsi. In realtà ha fatto un errore banale:

è evidente che costui cerca di trattare con gli uomini senza avere competenza (ἄνευ τέχνης) sulle cose umane. Se infatti in qualche modo li trattasse sulla base di una competenza, giudicherebbe le cose come sono, cioè che sia gli uomini buoni sia quelli malvagi sono molto pochi e che i più stanno a metà strada (*Fedone*, 89E5-90A2).

Questo per Platone vale sempre, per le cose grandi e per quelle piccole, per il lento e il veloce, per il bello e il brutto, come anche per i colori. L'elenco è disordinato, ma rende bene la pervasività di questo dato: gli estremi sono rari mentre abbondano le realtà intermedie. Invece chi ragiona senza l'arte dei ragionamenti (ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης, 90B7) pensa che non esista alcun argomento stabile, con conseguenze del tutto negative:

Dunque, Fedone — disse — uno si troverebbe a subire una condizione deplorabile se, pur essendoci un qualche ragionamento vero e saldo (ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου) e che è possibile cogliere come tale, poi, per il fatto di essersi trovato davanti ragionamenti che a volte sembrano veri e a volte no, invece di individuare come *causa se stesso e la propria incompetenza*, finisse per il dolore con lo spostare la causa da sé ai ragionamenti e così continuasse a odiarli e a insultarli per il resto della vita,

*restando privo della verità e della conoscenza epistemica sugli enti* (τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης) (90C8–D7).

Le affermazioni sono chiare: è possibile riconoscere l'esistenza di ragionamenti saldi; l'errore che tanti compiono è quello di attribuire la causa del "dolore" al ragionamento e non al soggetto che deve correggersi, pena rinunciare alla verità e alla scienza.

Dunque, in primo luogo — disse — dobbiamo stare attenti a questo e non permettere che entri nell'anima l'idea che nessun ragionamento è sano, ma dobbiamo piuttosto pensare che noi non siamo ancora sani e che dobbiamo comportarci da esseri umani e desiderare di essere sani (90D9–E3).

Di conseguenza, Socrate propone di procedere con un atteggiamento critico, sottolineando ripetutamente che bisogna preoccuparsi solo della verità.

## 5. La verità degli esseri umani

Platone appare preoccupato perché molti non riescono a riconoscere il limite che necessariamente li caratterizza. L'assoluto, il perfetto non appartengono alla sfera dell'umano che opera sempre in un ambito relativo. Tuttavia la verità umana, limitata e perfettibile, ha valore, perché, come abbiamo letto all'inizio, non può essere vinta e negata. Questa duplicità spiega perché Platone possa affermare, nello stesso testo, che la conoscenza umana è limitata e raggiunge l'*episteme*, anzi va anche oltre. Si tratta di un dato particolarmente evidente nella trattazione filosofica della *Lettera Settima*, 342A–E. L'Autore sta spiegando la sua posizione contro la scrittura esplicita di tesi filosofiche:

Tuttavia, su questi temi voglio parlare più a lungo; forse, qualcuna delle cose che sostengo risulterà più chiara dopo che avrò detto. Infatti, c'è contro chi osa scrivere alcunché su tali temi *un argomento vero* (λόγος ἀληθής), *che è stato da me più volte esposto in passato*, ma che mi sembra il caso di ripetere anche ora (342A1–6).

Platone dichiara di riesporre qui alcuni punti fermi, che gli amici di Dione, destinatari della lettera, già conoscono, e che riguardano le difficoltà gnoseologiche che incontra chi cerca di raggiungere la conoscenza del reale.

Per ciascun essere si danno tre elementi mediante i quali necessariamente si giunge alla scienza (τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίγνεσθαι); il quarto è la stessa scienza, come quinto si deve porre l'oggetto conoscibile, che è il vero essere. Il primo è

dunque il nome (ὄνομα), il secondo la definizione (λόγος), il terzo è l'immagine (εἶδωλον)<sup>13</sup>, il quarto la scienza (ἐπιστήμη) (342A7–B3).

Un dato deve essere sottolineato: il processo conoscitivo culmina al quarto livello nella scienza, ma la dimensione ontologica occupa il quinto, cioè *l'oggetto risulta sempre ulteriore rispetto alla sfera della conoscenza*.

Platone cerca di rendere più chiaro il suo discorso con esempi: 1. per il nome “cerchio”, 2. per la definizione “ciò che ha gli estremi equidistanti da un punto detto centro”, 3. per la figura, quella che si costruisce col compasso (che ha imperfezioni che il cerchio in sé non può avere).

Quarta è la scienza, l'intelligenza, l'opinione vera (ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθής τε δόξα) intorno a queste cose. Questo dev'essere considerato come un tutt'uno (ὡς δὲ ἐν τοῦτο αὖ πᾶν θετέον) che non risiede né in suoni, né in figure corporee, ma nelle anime, per cui evidentemente è diverso dalla natura del cerchio e dei tre elementi di cui ho parlato prima. Di queste, la più vicina alla quinta in quanto congenere e simile è l'intelligenza (νοῦς), mentre le altre ne distano di più (342C4–D3).

Dunque, il quarto livello è molto articolato e nel contempo unitario, anche perché esclusivo dell'anima: abbiamo *l'opinione che, essendo vera, appartiene alla sfera della conoscenza superiore*; c'è poi *l'episteme*, la conoscenza argomentativa, e infine il *nous*, che è superiore, in quanto è congenere all'Idea <divina>. Questa conoscenza è diversa dalle prime tre, legate alla sfera empirica, ma è anche staccata dall'oggetto reale: l'intuizione del cerchio è nell'anima e quindi non può essere confusa con il cerchio in sé.

Gli esseri umani sono talmente limitati che devono utilizzare in qualche modo tutti e quattro i momenti conoscitivi<sup>14</sup>:

Lo stesso vale per la figura retta, per quella rotonda, per i colori, per il bene, per il bello, per il giusto, per ogni corpo sia costruito sia esistente in natura, per il fuoco e per l'acqua e per tutte le altre cose di questo tipo, per ogni essere vivente, per i costumi delle anime e per tutte le azioni e le passioni: se uno non ha colto in un qualche modo (ἀμῶς γέ πως)<sup>15</sup> i quattro elementi non potrà mai partecipare di una

13. Questo riferimento va capito in senso geometrico, in funzione della dimostrazione dei teoremi.

14. Le conseguenze sono magistralmente descritte nel *Filebo*, con uno sconcolato Socrate che deve lasciare entrare nel quadro della vita buona tutte le conoscenze, anche quelle non stabili basate sul *falso* regolo e sul *falso* cerchio (62B–C). La ragione è affermata ripetutamente da Protarco: è necessario per trovare la strada di casa; è necessario se la nostra vita deve essere quella umana. Ma il giovane tranquillizza Socrate: chi possiede le conoscenze superiori (ἐπιστήμας) non può subire danno dall'accettazione di quelle inferiori (62D). Dunque, sottolinea il testo, per amore della scienza (διὰ τὸ πᾶσαν ἀγαπᾶν ἐπιστήμην, 62D9–10), bisogna lasciare entrare tutte le conoscenze.

15. Questa sottolineatura «attenua ogni eventuale, ottimistica fiducia» (M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Giardini Editori, Pisa 1989, p. 29). Questa è la caratteristica del

piena conoscenza (ἐπιστήμη)<sup>16</sup> della quinta (342D3–E2).

Platone sottolinea che quanto sta dicendo vale per tutta la realtà: con un intreccio tra tutte le forme conoscitive si può ottenere la conoscenza epistemica dell'oggetto il quale però rimane al quinto posto, staccato e, in senso proprio, irraggiungibile: la migliore conoscenza possibile è sempre *altra* dall'oggetto, non lo possiede neppure quando manifesta una affinità ontologica.

In questo modo Platone ci ha fornito la chiave per capire perché la conoscenza umana è sempre debole, come in seguito afferma esplicitamente.

Dunque, in quei casi in cui, per una cattiva educazione, *non siamo abituati a cercare il vero* e ci bastano le immagini che essi ci offrono, non rendiamoci ridicoli gli uni con gli altri... Quando poi costringiamo a rispondere e a chiarire il quinto elemento, chiunque sia capace di capovolgere il discorso, se vuole, vince e fa sì che chi sostiene una tesi — in discorsi, in scritti o in risposte — appaia agli occhi della maggioranza degli ascoltatori non saper nulla di ciò su cui cerca di scrivere o di parlare. Però costoro a volte ignorano che non viene confutata l'anima di chi scrive o parla, ma la *natura di ciascuno dei quattro elementi, che è per sua natura debole* (πεφυκίᾳ φάύλωσ) (343C5–E1).

Dunque, se si parte dal vero oggetto, dal quinto livello, un abile antilogico prevale sempre, perché *la conoscenza di x è sempre altro da x*. Tuttavia bisogna sapere che in questo modo *non si confuta*, ma si mostra solo che *la conoscenza umana, in tutte le sue funzioni, è per natura debole*. Eppure qui si parla di *episteme* (342A7, B3, C4), che ha come oggetto il vero essere (ὁ δὲ γινωστόν τε καὶ ἀληθὺς ἐστὶν ὄν, 342B1). Senza *multifocal approach* tutto questo non è spiegabile.

## 6. Il fondamento della conoscenza umana

Visto che gli esseri umani possono svolgere questa ricerca e infine raggiungere ciò che possiamo definire “vero”, dobbiamo porci la domanda sul “fondamento” di tale processo, superando la nota obiezione eristica, che Platone stesso cita due volte, nell'*Eutidemo* 275D–277C e soprattutto nel *Menone*: è impossibile cercare sia ciò che si sa (la ricerca è fittizia, visto che già si sa) sia ciò che non si sa (non si può riconoscere ciò che si cerca, visto che lo si ignora). La risposta tecnica, il sapere di non sapere e/o il

pensiero platonico: da una parte la determinazione di conoscere fino al livello massimo possibile, dall'altra la costante consapevolezza della intrinseca limitatezza della natura umana.

16. Giustamente Tulli, *Dialettica e scrittura cit.* p. 29 n. 8, sottolinea che qui *episteme* ha un senso diverso dall'*episteme* che è al quarto posto.

conoscere quanto basta per rendere accessibile altro sapere, non spiega la ragione dell'eventuale successo nella ricerca. Per risolvere questo problema Platone propone una sorta di conoscenza a priori che l'anima ha prima della sua incarnazione in un corpo: l'anamnesi<sup>17</sup>.

Dunque, poiché l'anima è immortale e nata molte volte ed ha visto ogni cosa, sia qui sia nell'Ade, non c'è niente che essa non abbia appreso. Non c'è da meravigliarsi che possa "avere reminiscenza", sia a proposito della virtù sia di altre cose che prima sapeva. Poiché infatti *tutta la natura è congenere e l'anima ha appreso tutto*, nulla impedisce che chi ha reminiscenza di una sola cosa — quello che gli esseri umani chiamano apprendimento — trovi da sé tutte le altre, se è coraggioso e instancabile nella ricerca: infatti il ricercare e l'apprendere, nella loro intrezza, sono reminiscenza (*Menone*, 81C5–D6).

Questa citazione, nella sua ambiguità, fa emergere alcuni dati di fondo, a partire da quella *affinità* che, come abbiamo visto nella *Lettera Settima*, rimanda alla natura congenere dell'anima divina con le Idee. Il dato rilevante è il possesso da parte dell'anima di conoscenze a priori, ottenute nelle esperienze che l'anima ha avuto nell'Ade e nelle vite precedenti. Tuttavia, questa conoscenza non è immediatamente adeguata, anzi richiede un ulteriore processo conoscitivo, tanto lungo e complesso da richiedere *coraggio e costanza*. In sintesi, abbiamo una forma di anamnesi immediata, quel contenuto che l'anima possiede anche prima della nascita del vivente in cui si è incarnata, e un processo anamnastico lungo e faticoso. Qui infatti si parla di *apprendimento* e di un processo *dell'apprendere e del ricercare nella loro intrezza* che è tutto *anamnesi*. Dunque, data l'anamnesi, «in chi non sa ci sono opinioni vere (ἀληθεῖς δόξαι) su quelle stesse cose che non conosce» (*Menone*, 85C6–7), cioè «sempre la verità degli enti (ἀλήθεια τῶν ὄντων) è nella nostra anima (*Menone*, 86B1–2)<sup>18</sup>. Di conseguenza, dice Platone ripetutamente (85D1, D3, D4, D6, D9), se si procede a lungo con domande e risposte, alla fine uno avrà *scienza*, traendola da se stesso, per via della reminiscenza:

nel tempo in cui è e in cui non è uomo, ci sono in lui opinioni vere (ἀληθεῖς δόξαι), che ridestate dalle domande divengono vere conoscenze (ἐπιστήμαι) (*Menone*, 86A6–8).

17. Non posso qui approfondire tutti gli elementi dell'anamnesi cui ho dedicato una lunga analisi in *Il disordine ordinato cit.*, pp. 202–238.

18. Tali affermazioni consentono di distinguere questo "sapere tutto" da quello dei due eristi dell'*Eutidemo*; Socrate «non dice che l'uomo conosce da sempre, né tanto meno che sa tutto, ma che la sua anima, essendo immortale (a differenza dell'uomo), ha in sé da sempre tutte le verità e l'uomo può rendere reali conoscenze le opinioni vere che ha in sé, attraverso un cammino di ricerca che consiste nel risvegliarle, mediante l'interrogazione maieutico-socratica» (L. Palpacelli, *L'Eutidemo di Platone. Una commedia straordinariamente seria*, Prefazione di Michael Erler, Presentazione di Maurizio Migliori, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 257–258).

Qui si parla di “opinioni vere” (tema importante che dovremo riprendere e chiarire), quindi la conoscenza che è alla base del processo non ha caratteristiche epistemiche. Infatti Platone esplicita che è il successivo procedimento che dà luogo all'*episteme* (86A6–8), con il passaggio da opinioni vere, che sono a priori, a conoscenze non solo vere ma anche scientificamente fondate.

Tutto questo trova conferma ad esempio nel *Fedone*, che si ricollega direttamente al *Menone* ricordando indirettamente la prova dello schiavo (73A–B). In realtà sulla base di questo testo si potrebbe tentare di trarre la conseguenza che ciò che in noi è innato sia già scienza<sup>19</sup>, ma un dibattito tra Socrate e Simmia mostra che non è così. L'interlocutore chiede di fare una adeguata verifica di quanto si sta sostenendo. Per questo Socrate illustra il processo conoscitivo: uno ha una sensazione, quindi conosce (γνῶ, 73C7) una cosa; insieme gliene viene in mente un'altra, diversa dalla prima, il che è un'*anamnesi*. Dunque in primo luogo anche la sensazione, che da altri punti di vista certamente non è conoscenza, conosce e attiva un sapere anteriore. È ad esempio il caso dell'uguale in sé (74A–C) che noi conosciamo *com'è in se stesso* (74B2): quando vediamo oggetti uguali, pensiamo a partire da quelli (74B4, B6, C7) l'uguale in sé. Questo però è diverso dalle cose uguali: queste possono anche apparire diseguali, mentre ciò è impossibile per l'uguale in sé. L'uguale delle cose è meno perfetto dell'uguale in sé, ma per dire questo, cioè per coglierne l'imperfezione, bisogna conoscere prima quello perfetto. Tale vera conoscenza (ἐπιστήμη, 74B4, C8) è stata però raggiunta a partire dalle cose sensibili:

se, vedendo una cosa, per la vista di questa hai pensato ad un'altra, sia simile sia dissimile, necessariamente questa è stata una reminiscenza (*Fedone*, 74C13–D2).

Dunque, partiamo dalle percezioni sensoriali, che ci fanno pensare la differenza rispetto all'uguale in sé, la cui conoscenza deve essere anteriore al processo sensoriale, cioè alla nostra nascita (75B–C). Il ragionamento viene ribadito ed esteso:

dunque, se siamo nati possedendo questa conoscenza, avendola appresa prima della nascita, conoscevamo sia prima di nascere sia subito dopo nati non solo l'uguale e il maggiore e il minore, ma anche tutte le altre realtà di questo genere. Infatti, il nostro ragionamento non riguarda l'uguale in sé più che il bello in sé, il bene in sé, e il giusto e il santo e, come dico, tutte le realtà alle quali, domandando nelle

19. Così D. Sedley (*The midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press 2004, traduzione italiana di M. Cannarsa: *La levatrice del platonismo. Testo e sottotesto nel Teeteto di Platone*, Milano, Vita e Pensiero 2011, pp. 62–63 n. 50): «che ciò che in noi è innato sia già scienza, e non soltanto credenza o verità che potrebbero diventare scienza, è reso esplicito, se non nel *Menone*, nel richiamo sommario al *Menone* in *Fedone* 73A7–B2».

domande e rispondendo nelle risposte, poniamo il sigillo “che è in sé”. Pertanto è necessario che abbiamo acquisito le vere conoscenze di tutte queste cose prima di nascere (*Fedone*, 75C7–D5).

La vera conoscenza *non deriva* dai sensi, *da cui tuttavia partiamo*, perché il loro stesso funzionamento presuppone le Idee che devono dunque essere conosciute prima della nascita. Però, dopo averle apprese, ogni volta che nasciamo le dimentichiamo (ripetuto due volte, 75D e 75E); in caso contrario l’infante saprebbe e non ci sarebbe alcun incremento conoscitivo nel corso della vita. Invece avviene l’esatto contrario:

Così, anche le cose che già prima conosceva, in quanto le aveva apprese, e che conosceva, queste stesse può impararle di nuovo, recuperando la conoscenza (ἀναλαμβάνοντα τὴν ἐπιστήμην) di ciascuna di esse e tenendo stretta la conoscenza che un tempo possedeva, ma che non aveva nel pensiero (*Teeteto*, 198D4–8).

Nel *Fedone* Socrate propone a Simmia di scegliere tra le due possibilità: o appena nati abbiamo tutte le conoscenze oppure abbiamo progressivamente reminiscenza di cose acquisite prima della nascita (76A–B). Se dunque recuperiamo per merito dei sensi queste vere conoscenze (ἐπιστήμας, 75E4), ciò che chiamiamo apprendere è avere un’anamnesi. Si ripropone con molta enfasi l’alternativa:

pertanto, come dicevo, delle due l’una: o siamo nati conoscendo quelle realtà e le conosciamo tutti per tutta la nostra vita, oppure, in seguito, quelli che diciamo apprendere, non fanno altro che avere reminiscenza e l’apprendimento non è altro che reminiscenza (*Fedone*, 76A4–7).

Poiché Simmia paradossalmente non sa scegliere, Socrate deve soffermarsi sul tema per far emergere che un uomo che sa (ἀνὴρ ἐπιστάμενος) può rendere ragione (δοῦναι λόγον) di ciò che sa (ἐπίσταται, 76B5); non tutti sanno rendere ragione dei loro discorsi (διδόναι λόγον, 76B8), quindi non conoscono davvero (ἐπίστασθαι, 76C1), anche se tutti hanno reminiscenza delle cose apprese dall’anima prima della nascita.

Dunque c’è un processo che parte dal possesso di opinioni vere che vengono poi risvegliate e che possono dar luogo ad un processo che culmina nella capacità di *rendere ragione di ciò che si sa*: tutti hanno reminiscenza, ma pochi sanno dare ragione di — e quindi hanno scienza di — ciò che tuttavia conoscono. La conoscenza dell’uguale può essere quella consapevole e approfondita propria dei filosofi come anche quella “inconsapevole” che traspare dall’uso di tale concetto fin dalle prime esperienze sensoriali. In sintesi, a priori abbiamo una *doxa* vera, che però non è la vera conoscenza;

questa è frutto di un processo che rende ragione della verità stessa e quindi la connette alle altre conoscenze vere, costruendo un sistema “fondato”<sup>20</sup>.

## 7. La doxa

*Se nella sua forma primigenia l'anamnesi è opinione vera*, dobbiamo necessariamente riflettere su questa forma conoscitiva, troppo spesso denigrata e associata ad una analoga condanna della sensazione e, in genere, del mondo empirico. Si tratta di una interpretazione *unilaterale* e del tutto fuorviante. Si assume un modello binario connesso ai due livelli di realtà cui Platone fa riferimento: 1) quello dell'essere stabile e perfettamente conoscibile, cui corrisponde l'*episteme*, 2) quello della realtà fisica, affidato alla *doxa* che, in questo caso, è una sorta di non conoscenza di una realtà instabile, necessariamente condannata.

Ma Diotima stessa (*Simposio*, 201e–202a) ci ricorda che gli schemi binari non sono sempre validi e fa emergere il modello triadico: Eros non è né bello né buono ma questo non autorizza a pensarlo brutto e cattivo. Per spiegare la sacerdotessa allarga il discorso proprio alla conoscenza: c'è qualcosa di intermedio fra sapienza ed ignoranza, la retta opinione, che *non è in grado di fornire spiegazioni* (λόγον δοῦναι, 202A5), non è un sapere, *visto che non sa spiegare* (ἄλογον, 202A6), ma non è neppure ignoranza (ἄμαθία, 202A7–8), *visto che coglie la realtà*. Dunque la differenza, implicitamente ma chiaramente indicata, consiste nella capacità di spiegare e fondare quella verità che anche la *doxa* afferma ma che è *razionalmente* fondata solo dall'*episteme*.

Non è un caso unico. Nel *Menone* Socrate considera sconsolato «il modo in cui ridicolmente ci è sfuggito che gli uomini non compiono le loro azioni rettamente e bene solo sotto la guida della scienza (ἐπιστήμης)» (*Menone*, 96E2–4). In sintesi «non è stato corretto ammettere che non è possibile agire rettamente non ragionando (ἐὰν μὴ φρόνιμος ᾖ)» (*Menone*, 97A6–7). Infatti, nella prassi può bastare la “retta opinione” (97B1):

E fino a quando avrà *retta* opinione (ὀρθὴν δόξαν) intorno alle questioni sulle quali un altro ha scienza (ἐπιστήμην) non sarà affatto una guida peggiore, credendo il vero ma non ragionando (φρονῶν δὲ μὴ), dell'altro che ragiona (φρονοῦντος) (*Menone*, 97B5–7).

20. Questo spiega, ad esempio, perché Platone critichi quelle scienze che, come la matematica, pongono alla base postulati, cioè ipotesi non fondate, di cui non sanno dare ragione. Se il principio non è veramente conosciuto, le conseguenze avranno lo stesso limite, il che rende impossibile una vera scienza (*Repubblica*, 533C3–5).

L'affermazione è brutale, soprattutto nel contesto platonico, in questa contrapposizione tra chi ragiona e chi non lo fa, ma consente di concludere in modo logico:

Dunque, l'opinione vera (δόξαν ἀληθῆς), relativamente alla correttezza dell'azione, non sarà affatto una guida peggiore della ragione (φρονήσεως); e questo è quello che abbiamo tralasciato poco fa nella indagine intorno alla qualità della virtù, dicendo che solo la ragione (φρόνησις) guida il retto operare, mentre c'era anche l'opinione vera (δόξα ἀληθῆς) (*Menone*, 97B9–C2).

In sintesi, «dunque, la retta opinione non è affatto meno utile della scienza» (*Menone*, 97C4–5). Menone ritiene però che anche sul piano *pratico* ci sia una differenza: mentre la scienza riesce sempre, la retta opinione a volte si rivela fallace. Ma è facile ribattere che chi opina rettamente non può sbagliare, *se la sua opinione è retta*. La vera differenza è *teorica*, simboleggiata dalle statue di Dedalo, che si muovono da sé: la scienza è stabile, mentre le opinioni, anche se vere (ἀληθεῖς, ribadito due volte, 97E6), non restano mai ferme. Pertanto non valgono molto,

se uno non le lega con un ragionamento causale (αἰτίας λογισμῶ). Questa è, caro Menone, la reminiscenza, come abbiamo ammesso nei discorsi precedenti. Una volta legate, diventano *prima di tutto* scienze e *poi* stabili. Per queste cose la scienza vale più della retta opinione, e grazie al legame la scienza differisce dalla retta opinione (*Menone*, 98A3–8).

Dunque, fermo restando che non si possono denigrare le opinioni vere, con la sottolineatura del “legare” si chiarisce che la stabilità dipende dalla connessione ad un sistema di cause. Queste, dando ragione della *verità dell'affermazione*, la stabilizzano. La caratteristica della scienza è la conoscenza del sistema di cause che giustificano il singolo asserto vero, la stabilità ne è la logica conseguenza; queste cause poi devono risalire, in ultima istanza, ad una dimensione superiore, testimoniata dall'anamnesi.

Ciò trova conferma in una tesi che Teeteto ricorda: la scienza è opinione vera accompagnata da *logos*. Socrate, quasi commentando questa ipotesi, la spiega così:

Quando, dunque, uno coglie l'opinione vera di una cosa senza *logos*, la sua anima è nel vero rispetto a quella, ma non la conosce (γινώσκειν). Infatti, chi non è capace di dare e ricevere il *logos* di una cosa è privo di scienza di questa cosa. Se vi aggiunge il *logos* è capace di tutto questo e si trova in una condizione compiuta rispetto alla scienza (*Teeteto*, 202B8–C5).

L'opinione non sa dare ragione di quella verità che pure afferma; il passaggio da opinione vera a scienza avviene in forza del *logos*, che *fonda un sapere*, consentendo di darne ragione.

Dunque l'opinione vera svolge un ruolo importante su due terreni: quello originario, connesso all'anamnesi, e quello concreto e operativo<sup>21</sup>, in cui continuamente la si incontra. Si tratta di una posizione di puro buon senso: in caso contrario dovremmo pensare che per il nostro filosofo tutti coloro che non sono filosofi sono condannati all'errore. Lo pensano tanti critici, ma il testo, come stiamo vedendo, dice il contrario.

Platone affronta anche il problema logico-linguistico, nel *Teeteto*, appena superato l'ostacolo di fondo, quello che impediva di dire "non è". Lo svolgimento procede in due tappe. Prima si ricostruisce la struttura peculiare del "discorso": una successione di soli nomi o di soli verbi non dà un significato, non forma un giudizio, che richiede la relazione tra questi due termini (262A-E). Poi si esplicita che ogni discorso deve avere un oggetto (ad esempio *Teeteto*) perché è impossibile parlare di nulla, e una qualità (vero-falso). Se prendiamo "*Teeteto siede*" e "*Teeteto vola*" abbiamo due discorsi sensati, ma non uguali, perché il primo è vero, l'altro falso. Questo non è scandaloso perché non è un discorso su nessuno (è su *Teeteto*) e non afferma il *nulla* (dice una cosa precisa, che *Teeteto vola*). Tuttavia solo «il discorso vero dice le cose che sono come sono riguardo a te <*Teeteto*>» (263B4-5). L'altra frase parla di cose che sono diverse come se fossero identiche, pone non enti come se fossero enti (263A-D). Lo stesso ragionamento vale per il pensiero, che è un dialogo interno dell'anima con se stessa fatto senza voce (263D-264B).

## 8. Un modello sistemico/paradigmatico

C'è una trattazione ulteriore, che completa quanto abbiamo detto sulla necessità di un *logos*, di un sapere fondato su un sistema di cause. Qui per ovvie ragioni di spazio posso solo ricordare questa importante dimensione

21. A conferma, nel *Politico* Platone indica la forma corretta di dominio di uno solo, che chiamiamo "re", senza distinguere se governa "con scienza o con opinione" (301B2), distinzione che, in questo contesto, Platone considera secondaria. Anche nelle *Leggi* 632C il legislatore pone, a guardia delle disposizioni date, alcuni custodi, guidati dal pensiero o dall'*opinione vera*. Un ulteriore dato, ancora più rilevante: per costruire una buona *polis*, favorendo la collaborazione di cittadini portatori di virtù opposte, il politico deve connettere con un filo divino la parte delle loro anime che ha natura eterna: «quando nelle anime nasce un'*opinione vera e fondata* sul bello, sul giusto, sul bene e sui loro contrari, io dico che è una realtà divina che si produce in un genere spirituale» (*Politico* 309C5-8). Il legame interessa la parte divina dell'anima, eppure si parla di *opinione* che, per di più, riguarda concetti fondamentali, tanto che in qualche modo il processo trascende il piano umano. Si tratta di un dato di puro realismo: siamo di fronte a cittadini, virtuosi ma non filosofi, per i quali deve essere sufficiente questo livello conoscitivo. Così Platone mostra che concetti superiori, che a molti studiosi sembrano riservati alla sola dimensione dell'*episteme*, sono oggetto anche della *doxa*.

della filosofia di Platone, che mi porta a giudicarlo come il primo esponente di una teoria dei sistemi<sup>22</sup>.

Per dare fondamento alla conoscenza, per avere una sapere stabile e strutturato, occorre costruire un paradigma: la verità non riguarda tanto le singole affermazioni quanto un sistema, al cui interno l'elemento risulta identificabile e spiegabile. Non a caso gli esempi che Platone propone per giustificare la propria impostazione, dalla grammatica alla musica, sono complessi: la conoscenza è davvero acquisita solo quando ci si è impadroniti del meccanismo di relazione tra elementi che manifesta il senso del sistema. *La conoscenza non consiste in una somma di nozioni elementari e neppure in un semplice processo di eliminazione di errori, ma nella costruzione di un "sistema" di cause connesse, che consente l'allargamento e/o il consolidamento dell'ambito della verità e nel parallelo restringimento e/o eliminazione dell'ambito dell'errore e del falso.* Bisogna procedere consolidando e aumentando i nessi strutturati «finché i casi conosciuti, messi a confronto secondo verità con tutti quelli non conosciuti, risultino chiari» (*Politico*, 278B3-4).

Il lavoro scientifico, anche quando procede analiticamente, tende a ricostruire l'intero: la scienza è allargamento dell'ambito del conosciuto, cioè qualificazione del paradigma sia in sé sia rispetto all'estensione della sua applicazione. Tale lavoro complesso deve fare i conti con i limiti delle nostre forme conoscitive, a partire dalle parole, e con la polivocità del reale. L'esito è la conquista della verità (per quanto possibile ad un essere umano), la quale non conclude mai il processo conoscitivo perché consente la scoperta di nuovi problemi che costringono a nuove ricerche.

## 9. Conclusione

Se quanto ho detto dovesse non risultare ancora convincente a chi non crede alla presenza della verità nella filosofia di Platone, potrei ricominciare da capo, per un secondo giro di citazioni.

Come si giustifica, allora, il modo con cui viene caratterizzato Socrate?

Io che tipo d'uomo sono? Uno di quelli che si lascia confutare volentieri, se dico qualcosa che *non è vero* (τι μὴ ἀληθές), e che volentieri confuta, se un altro dice una cosa *non vera* (τι μὴ ἀληθές), e che certo non considera l'essere confutati più sgradevole del confutare. Infatti, ritengo che quello sia un bene maggiore, in quanto l'essere liberato da *un male grandissimo* è un bene maggiore del liberare gli altri. Non credo proprio che ci sia per l'uomo un male tanto grande quanto l'aver *una falsa opinione* (δόξα ψευδής) sui temi di cui noi stiamo ora parlando (*Gorgia*, 458A1-B1).

22. Sta uscendo sulla Rivista di filosofia neo-scolastica un mio articolo in proposito dal titolo *Elementi di un approccio sistemico nei dialoghi di Platone*.

E come giustificare il consiglio che Platone propone a qualsiasi maestro?

Tra persone intelligenti e amiche parlare conoscendo il vero (τἀληθῆ) delle cose più importanti e a noi più care è cosa sicura e priva di pericoli, mentre quando non si è certi e si indaga, argomentare, come faccio io, è temibile e rischioso, non per la paura di apparire ridicolo (cosa davvero infantile), ma per quella di sviare dalla verità (τῆς ἀληθείας) e di trascinare nell'errore non solo me stesso, ma anche gli amici proprio su quelle cose in cui è più grave sbagliare (*Repubblica V, 450D10–451A4*).

E ovviamente, potrei continuare facendo ancora un'infinità di citazioni passando alle questioni di metodo e di contenuto.