

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

Aula ministrata nel Seminário "Platão: o diálogo e as formas", dal cinque all'otto maggio 2014, nell'Instituto de Filosofia e Ciências Sociais del' Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ALLE ORIGINI DEL "PLATONISMO": Que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

Franco Trabattoni
Università degli Studi di Milano

1. La "domanda socratica" e le sue implicazioni

Da un punto di vista molto generale, l'opera di Platone può essere divisa in una *pars destruens*, contenuta soprattutto dei dialoghi del primo periodo, e in una *pars construens*, che egli inizia ad elaborare soprattutto nei cosiddetti dialoghi della maturità (*Fedone*, *Simposio*, *Cratilo* ecc.). Nella *pars destruens* il filosofo sferra un attacco violento contro i due principali modelli di sapere allora correnti, ossia la cultura tradizionale (che aveva le sue basi teoriche e i suoi testi di riferimento nella poesia epica tragica e gnomica) - senza peraltro proporre, per sostituire le teorie criticate, nulla di particolarmente preciso. Nella *pars construens*, invece, compare una serie di principi e di dottrine alternativi a quelli correnti, e in particolare la cosiddetta "teoria delle idee". Queste due parti, tuttavia, non sono semplicemente giustapposte, ma trovano una loro ben definita unità nel fatto che Platone si sforza di dimostrare dialetticamente la necessità di adottare le sue posizioni proprio mostrando la quantità e la qualità dei problemi insolubili suscitati dalle concezioni alternative allora correnti. Lasciamo da parte, in quest'occasione, l'esame della *pars destruens*, e ci concentreremo invece sugli argomenti che Platone produce a favore dell'esistenza delle idee e sulla tipologia della "dottrina" che ne deriva.

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

Prima però dobbiamo mettere bene in chiaro i termini della questione. Che cosa intende Platone con il termine "idea" (in greco *idea* o *eidos*)? Non intende semplicemente un termine universale, esistente solo come contenuto della mente (o dell'anima) e dunque eterno e indistruttibile solo sotto il profilo logico (così come diciamo, ad esempio, che è "eterno" un teorema di geometria). Per Platone le idee esistono come realtà effettive in un mondo separato e diverso da quello sensibile (chiamato nel *Fedro* "iperurano", ossia "sopraceleste"). La domanda corretta che dobbiamo porci, di conseguenza, è perché mai Platone abbia ritenuto necessario elaborare una teoria così impegnativa, e metafisica in senso proprio (nella misura in cui suppone l'esistenza di entità superiori a quelle fisiche); e non abbia invece ritenuto sufficiente, una volta accertata la necessaria esistenza degli universali, teorie meno impegnative sul piano ontologico (e in generale meno controverse). Quello che ci dobbiamo chiedere, in altre parole, è perché Platone non si sia limitato a sostenere una preminenza dell'universale di tipo, ovviamente *ante litteram*, aristotelico, e invece si sia infilato (come dimostra ad esempio il *Parmenide*) in un complesso ginepraio metafisico.

Per fare questo, riflettiamo per un momento sulla cosiddetta "domanda socratica". Socrate, come documentato in abbondanza dai dialoghi di Platone, solleva porre domande con la "formula che cos'è x", con l'intenzione di cogliere la caratteristica universale posseduta da tutti gli enti che sono correttamente chiamati "x"; nel *Menone*, ad esempio, Socrate fa il caso delle api, che pur essendo individualmente tutte diverse sono identiche nel loro "essere api" (72b). Ora, indipendentemente dal fatto che gli interlocutori di Socrate sbagliano sistematicamente la risposta (soprattutto perché, invece di tentare di dire che cos'è x in generale, si limitano ad elencare di casi particolari di x), e anche dal fatto che in nessuno dei dialoghi platonici l'indagine ha un vero e proprio successo (ne parleremo fra un attimo), la pratica della domanda socratica è comunque in grado di far emergere già da sola un dato positivo. Alla domanda, ad esempio, "che cos'è la giustizia" (che viene posta nel I libro della *Repubblica*), nessuno degli interlocutori di Socrate risponde dicendo "non so di che cosa stai parlando"; ma ognuno propone una sua definizione, dimostrando con questo che tutti *possiedono già* una certa nozione della giustizia "in generale". E, infatti, nei casi non infrequenti in cui Socrate pone una domanda ancora più generica del tipo "tu ritieni che la giustizia sia qualcosa o niente del tutto?" (cfr. *Fedone* 65d), la risposta che ottiene punta sempre sulla prima alternativa. Questo vuol dire che il riferimento all'universale, e dunque in un certo modo la sua "esistenza", sono impliciti nel modo di parlare e di pensare di cui tutti si servono, indipendentemente da che cosa essi pensino o dicano in proposito. Anche se questo

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

ancora non significa, ovviamente, che questi universali debbano avere le caratteristiche "impegnative" delle idee platoniche.

Se tuttavia analizziamo più a fondo il contesto della domanda socratica emerge un secondo elemento interessante. Quello che, di fatto, si verifica nei cosiddetti dialoghi socratici è che mentre è praticamente inevitabile che chi venga direttamente interrogato in proposito accetti l'esistenza dei concetti universali, pare tuttavia difficilissimo darne una definizione. L'opinione più diffusa nella critica è che questi dialoghi siano stati scritti da Platone proprio con lo scopo di trovare il metodo corretto per individuare le definizioni, nella persuasione che a suo parere l'obiettivo imprescindibile della filosofia sia appunto quello di conseguire questo tipo di conoscenza. Ma se così fosse, dal momento che nel testo di Platone le definizioni non vengono mai trovate (persino la definizione della giustizia che compare nella *Repubblica*, e che apparentemente conclude per una volta in modo felice l'inane ricerca dei dialoghi cosiddetti "definitivi", è dichiarata da Socrate come provvisoria, 443c), dovremmo concludere che l'immane lavoro del filosofo ateniese si è risolto in un clamoroso fallimento. Le cose diventano un pó più chiare, invece, se proviamo ad adottare a prospettiva inversa. Trascinandoci nell'infruttuosa ricerca delle definizioni Platone vuole farci arrivare a capire quali sono le condizioni di possibilità di una situazione che potrebbe facilmente risultare paradossale: noi ammettiamo l'esistenza di concetti universali, ma non siamo in grado di definirli. Ora, se questi concetti si esaurissero appunto nel loro essere "concetti", ossia dei contenuti mentali, l'impossibilità di definirli sarebbe inspiegabile. Se invece fossero oggetti che appartengono a un modo diverso dal nostro, al quale non abbiamo (e non abbiamo avuto mai) accesso, anche così gli sviluppi della domanda socratica non sarebbero giustificabili. Alla domanda "che cos'è la giustizia?" noi dovremmo proprio rispondere, come ipotizzato sopra, "non so di che cosa stai parlando". Il contesto della domanda socratica, dunque, per Platone rende necessaria non solo l'esistenza degli universali, ma anche una loro collocazione ontologica compatibile con il fatto che possiamo dire che esistono ma che possiamo definirli solo in modo provvisorio e approssimativo: le idee, in altre parole, devono essere assenti dall'esperienza attuale degli uomini (altrimenti saremmo in grado di definirle), ma non possono essere del tutto estranee alla nostra conoscenza (altrimenti le nozioni universali non avrebbero per noi alcun significato). In parole povere, come a mio parere è documentato dalla prima parte del *Menone*, la condizione di possibilità della domanda socratica e di tutti i suoi sviluppi (sia positivi sia negativi) è per Platone la dottrina della reminiscenza.

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

2. La dottrina della reminiscenza (o anamnesi)

Questa teoria, che può essere sinteticamente espressa nel principio secondo cui "conoscere è ricordare", è esposta da Platone nel *Menone* e nel *Fedone*, e richiamata poi nel *Fedro*. Nel *Menone* è introdotta per risolvere l'apparente paradosso insito nell'atto dell'apprendere. Come si può apprendere quello che si ignora del tutto? E se non lo si ignora, allora sarà già noto, per cui apprendere diviene superfluo (80e). In questo dialogo Socrate dimostra la sua tesi con un esperimento pratico. Uno schiavo, che nulla sa di matematica, riesce a risolvere correttamente un problema di geometria solo rispondendo alle domande di Socrate, il quale peraltro non gli fornisce alcun contenuto positivo (82b-85b). Ciò dimostra che lo schiavo ha messo a frutto delle conoscenze di cui già disponeva dalla nascita. Il che significa, come volevano le antiche mitologie, che l'anima umana esisteva già prima di incarnarsi nei corpi. E' questo l'aspetto della dottrina che promuove la sua utilità nell'ambito del *Fedone*, che ha, infatti, per oggetto soprattutto l'immortalità dell'anima. Ma la sua trattazione presente in questo dialogo (72e-77b) ora ci interessa soprattutto perché qui Platone tenta di dimostrare che la teoria della reminiscenza, resa necessaria dal contesto della domanda socratica, impone a sua volta che gli universali siano proprio le "idee", ossia oggetti reali che trascendono la dimensione sensibile.

Si dice "rammemorare" quell'esperienza mediante la quale la nozione di una certa cosa ne fa venire alla mente un'altra, da essa diversa. Ad esempio, vedendo un oggetto appartenente a una certa persona, ci sovviene di quella persona, anche se al momento non la vediamo. Questo tipo di rammemorazione avviene tra due cose dissimili. Ma ve n'è anche uno analogo che accade tra cose simili. Per esempio, se uno vede Simmia dipinto, subito il suo ricordo muove verso l'immagine del Simmia in carne ed ossa. Lo stesso genere di relazione può essere applicato al rapporto tra idee e cose. Noi diciamo ad esempio che l'uguale è qualcosa, intendendo non la concreta uguaglianza di legni o pietre, ma qualcosa di diverso e di ulteriore in rapporto a tutte queste uguaglianze, cioè l'uguale in sé, e conosciamo anche che cos'è (74a-b). Questo uguale ci viene in mente, cioè "ce ne ricordiamo", a partire dalle uguaglianze che vediamo nel mondo empirico (più meno come il ritratto di Simmia ci ricorda il Simmia reale).

D'altra parte l'esperienza non può essere la vera fonte da cui apprendiamo la nozione dell'uguale in sé, perché i casi di uguaglianza che in essa possiamo vedere sono tutti manchevoli in rapporto all'uguaglianza perfetta, e noi ci accorgiamo di tale manchevolezza (75d-e). Questo accorgersi è possibile, però, solo se si possiede in anticipo la nozione

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

dell'uguale in sé, senza la quale non potremmo dire che gli uguali concreti sono difettivi. Ciò significa che "prima di nascere e subito nati conoscevamo già non solo l'uguale e quindi il maggiore e il minore, ma anche tutte insieme le cose di questo genere; perché non tanto dell'eguale stiamo ora ragionando quanto anche del bello in sé e del buono in sé e del giusto e del santo, e insomma, come dicevo, di tutte le cose a cui noi, interrogando e rispondendo, attribuiamo come sigillo l'espressione "ciò che è" (75c-d).

E' dunque necessario che all'atto della nascita l'uomo possieda già in qualche modo le idee. L'esperienza attesta che non può trattarsi di un innatismo perfetto, cioè di un sapere compiuto fin dall'inizio, perché gli uomini nascono ignoranti e imparano le cose nel corso del tempo. Ma poiché non può essere neppure una condizione d'ignoranza completa (altrimenti l'apprendimento sarebbe inspiegabile, dal momento che esso prende necessariamente le mosse da qualcosa che si sa già), si deve pensare a una certa forma intermedia tra il sapere e il non sapere, appunto come nel caso di chi ha avuto una volta una conoscenza piena, ma ora se ne è dimenticato. Causa di questa dimenticanza è il trauma della nascita, che però non annulla del tutto le tracce del sapere, che può essere in qualche modo rammemorato mediante il contatto con l'esperienza.

Per capire bene questo argomento si deve osservare che la "conoscenza" delle idee ha per Platone la struttura della rammemorazione solo nella misura in cui la rammemorazione consiste nel fatto che una cosa viene in mente a partire da un'altra; non è necessario, invece, che alla rammemorazione si aggiunga la coscienza di ricordare. In altre parole, mentre quanto vedo il mantello di un amico e dunque mi "ricordo" di lui, questo ricordo consiste nel riportare alla memoria esperienze pregresse in cui ho visto effettivamente quell'uomo (del tipo: "l'ho visto ieri al bar"), la rammemorazione delle idee non si accompagna a niente del genere: chi, vedendo due cose uguali, "ricorda" l'idea dell'uguale, di certo non ha presente alla coscienza un momento in cui ha già visto questa idea: l'unica cosa che gli accade è l'essere rinviato, se ci riflette bene, dalla visione di una cosa (due oggetti uguali) alla necessaria conoscenza pregressa di un'altra cosa (l'idea di uguale), che tuttavia non vede e non ricorda di aver conosciuto mai. Questo stato di cose diviene comprensibile se riflettiamo sul fatto che il verbo greco *anamimnesko* può significare semplicemente "richiamare al pensiero una cosa a partire (*anà*) da un'altra", senza che vi sia coinvolto un vero e proprio atto di "ricordare". Questo spiega perché la reminiscenza non è un metodo di conoscenza, e perché questa teoria è compatibile con il fatto che la conoscenza delle idee, nella misura in cui è possibile, sia comunque affidata in Platone alla dialettica, e non all'analisi introspettiva dei ricordi. Se

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

viceversa la reminiscenza significasse un ricordare vero e proprio, la via maestra della filosofia non sarebbe la dialettica, ma coinciderebbe più o meno con quella serie di tecniche che noi tutti mettiamo in atto quando cerchiamo di ricordarci qualcosa di cui ci siamo dimenticati. Quello che Platone vuol dire, con la dottrina della reminiscenza, è che nella nostra esperienza attuale esistono degli indizi tali da farci supporre la nostra originaria appartenenza a una dimensione metafisica: anche se nessun uomo è davvero in grado di ricordarsi di aver conosciuto, prima di nascere, un uguale in sé, le operazioni che ciascuno di noi è oggi in grado di fare sugli uguali sensibili certificano che qualcosa del genere deve essere necessariamente successo, altrimenti tali operazioni non sarebbero possibili.

La reminiscenza, intesa precisamente nel senso che abbiamo detto, è la via media di cui andavamo in cerca. Non c'è nulla da stupirsi del fatto che gli uomini non riescano a rispondere conclusivamente alla domanda socratica, né del fatto che negli scritti platonici non si trovi mai la definizione di un'idea. Gli oggetti a cui questa domanda si riferisce, infatti, hanno natura metafisica, e dunque non sono attualmente disponibili alla conoscenza dell'anima incarnata. Il che non significa, tuttavia, che gli uomini non ne abbiano assolutamente alcuna nozione. Infatti nella loro anima sono pur sempre presenti i ricordi sbiaditi di quanto hanno visto prima di nascere. Questo spiega sia perché essi riescono a capire di che cosa si parla quando si allude ai concetti universali, pur non avendone un'esperienza attuale, sia perché sono in grado di esprimere opinioni sensate a loro riguardo (pur non potendo mai conoscerli in modo esaustivo). L'analisi di altri passi del *Fedone* ci permetterà di confermare questa conclusione.

Nell'ultima parte del dialogo l'ospite tebano Cebete chiede a Socrate di dimostrare che l'anima è indistruttibile in senso assoluto, e non solo immortale. Per fare questo Socrate fa un giro piuttosto largo, il cui senso tuttavia è chiaro: se egli riuscirà a dimostrare a Cebete l'esistenza delle idee, è convinto di potergli dimostrare che l'anima è indistruttibile. In altre parole, l'indistruttibilità dell'anima può essere dimostrata agganciandola in qualche modo all'indistruttibilità delle idee; ed è chiaro qui che le idee, se l'argomento funziona, devono proprio essere entità metafisiche separate come le intende Platone. La dimostrazione di Socrate, in sintesi, è la seguente. I fenomeni di divenire che appaiono all'esperienza (ad esempio una cosa che da piccola diventa grande o viceversa) non possono essere spiegati con le sole cause materiali. Infatti noi non vediamo solo, nell'esempio menzionato, aumento o diminuzione di materia. Vediamo anche l'apparire e lo scomparire di "cose" come il "grande" (che lascia il posto al "piccolo" e viceversa) e il "piccolo". Ora, che il grande e il piccolo siano

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

delle cose Platone lo aveva desunto da Parmenide: sono, infatti, oggetto di pensiero e di parola, e tali possono essere solo le cose che sono (cfr. *Sofista* 258a). Ma poiché, ancora in accordo con Parmenide, nessuna cosa può nascere dal nulla o perire nel nulla, è necessario che la comparsa (o presenza) e la scomparsa (o assenza) nell'esperienza del "grande" e del "piccolo" siano causate dalla partecipazione (o mancata partecipazione) alle idee rispettive (*Fedone*, 96a-102a). In altre parole, quando una cosa da piccola diventa grande, per evitare di desumerne che la grandezza sia nata dal nulla, Platone suppone che l'unica grandezza davvero esistente sia *l'idea di grandezza*, sempre identica a sé (e dunque impermeabile a generazione corruzione); ciò che muta, invece, è la cosa sensibile (il che è naturale, perché Platone accettava la descrizione eraclitea della realtà materiale), che prima partecipava all'idea di piccolezza, ora partecipa all'idea di grandezza (come si desume dalle prime pagine del *Parmenide* un ragionamento analogo spiega anche per pretese contraddizioni che si riscontrerebbero nell'esperienza sensibile). Insomma, come ben si chiarisce anche nell'ultima parte del *Fedone*: è la cosa che da piccola diventa grande; non la piccolezza che diventa grandezza. Ma se le cose stanno così, grandezza e piccolezza devono avere un'esistenza autonoma e separata dalla realtà materiale. Anche qui, come nel caso della reminiscenza, il fatto che non siamo in grado di definire la grandezza (e nemmeno di capire che cosa di preciso succede quando una certa cosa partecipa all'idea corrispondente) non ha alcun effetto negativo sulla teoria. Il ragionamento svolto, infatti, è sufficiente a dimostrare che l'analisi di un certo aspetto dell'esperienza (qui si tratta del rapporto causale, così come prima si trattava della domanda socratica) richiede la necessaria esistenza di enti che hanno le caratteristiche delle idee platoniche: non solo sono eterne, immutabili, ecc; ma devono anche essere enti reali, perché altrimenti non sarebbero in grado di essere causa delle cose sensibili, ovvero di essere quelle entità a cui le cose sensibili partecipano (nel *Parmenide* le ipotesi che le idee siano solo concetti viene scartata per la stessa ragione, 132b-c).

La conclusione che abbiamo raggiunto è dunque analoga a quella che si evince dall'esame della domanda socratica. Platone ritiene necessario, per spiegare in modo sufficiente eventi che accadono nell'esperienza, postulare l'esistenza di enti dotati di caratteristiche talmente pure e assolute (immaterialità, eternità, immobilità, incorruttibilità) da renderli qualitativamente diversi dalla dimensione sensibile, ed esistenti per così dire in un altro mondo: al punto che la loro conoscenza piena e completa è accessibile solo all'anima disincarnata, mentre nella dimensione presente è possibile soltanto la conoscenza approssimativa, e strutturalmente imprecisa, fornita dal ricordo (reminiscenza).

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

3. Possibilità e limiti della *philo-sophia*

Se quello che abbiamo detto sin qui è accettabile è necessario tenere separati il problema dell'esistenza delle idee dal problema della loro conoscibilità. Per quanto riguarda il primo punto, vi sono per Platone dei procedimenti argomentativi che conducono a postulare l'esistenza di enti provvisti di determinate caratteristiche, che poi sono esattamente (ossia né più né meno di) quelle che si richiedono affinché siano causa sufficiente degli effetti che sono deputati a spiegare. Se ad esempio, come nel caso della reminiscenza, l'effetto da spiegare è un tipo di conoscenza che l'anima non può aver maturato nella dimensione sensibile, allora le idee apparterranno necessariamente alla dimensione soprasensibile. In questo senso, dunque, le idee sono certamente conoscibili. Ben più difficile è stabilire come e quanto siano conoscibili in quanto enti indipendenti, in sé e per sé, al di là dell'impianto ipotetico-postulatorio che abbiamo descritto.

In proposito la strategia adottata da Platone sembra essere la seguente. Da un lato egli è assai drastico nelle affermazioni di principio: non solo le idee devono essere conoscibili, ma grazie al loro superiore statuto ontologico sono conoscibili in sé, senza gli ostacoli procurati dalla materia, e dunque lo sono ben di più delle cose sensibili (cfr. *Repubblica* 477a3). E, infatti, Platone fa talvolta riferimento (ad esempio nel *Fedone*, 66a-67b e nel *Fedro*, 246b-247e) a una situazione ideale in cui l'anima del tutto separata dal corpo conosce pienamente e perfettamente la realtà separata, fino a conseguirne il completo possesso. Ma siccome è chiaro che una situazione del genere, per quanto uno si sforzi di fare astrazione dal corpo, non è riproducibile nella vita incarnata, alle ottimistiche affermazioni di principio si affiancano molte cautele sul piano pratico.

Appartiene a quest'ordine d'idee il celebre tema - che troviamo sempre nel *Fedone*, nella prosecuzione della risposta a Cebete di cui abbiamo parlato sopra - della cosiddetta "seconda navigazione" (99d). Come abbiamo visto, in quel passo Socrate dimostra che le uniche cause sufficienti per spiegare determinati eventi materiali sono cause immateriali come le idee. Ed è appunto questo mutamento di rotta ciò che egli avrebbe chiamato "seconda navigazione". Tuttavia questa espressione, che aveva carattere proverbiale, indica una sorta di ripiego di fortuna che si adotta nel caso non sia disponibile la via migliore; e pare strano che il passaggio dal sensibile all'intelligibile sia caratterizzato in questo modo. E, in effetti, il passo non deve essere interpretato in tale maniera. La seconda navigazione riguarda il metodo, non l'oggetto. Quello che Socrate testualmente dice è che per risolvere il problema della causa ha

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

dovuto "fuggire nei *logoi*" (99e), ossia nei discorsi; ed è appunto questa fuga (o ripiego) nei *logoi* ciò che costituisce la "seconda navigazione". Quello che Platone vuol dire è che sarebbe molto meglio, dal punto di vista della certezza e della ricchezza del conoscere, apprendere le cose direttamente, senza bisogno di affidarsi ai discorsi che le descrivono (*Cratilo* 439a-b). Purtroppo però questa "presa diretta" è disponibile all'uomo, nella sua condizione incarnata, solo in rapporto al mondo sensibile; mentre per quanto riguarda le cause qui in oggetto, ossia le idee, è necessario rifarsi ai discorsi. I quali discorsi, a loro volta, rispecchiano ciò che l'anima di ciascuno riesce ad esprimere una volta che venga interrogata sulle conoscenze che essa ha avuto prima di incarnarsi.

Il quadro interpretativo che abbiamo tratteggiato suppone che per Platone la conoscenza intellettuale si articola in due diverse tipologie: la prima, intuitiva, diretta, e infallibile, però disponibile solo all'anima disincarnata; la seconda, discorsiva, indiretta (in cui usa il tramite dei *logoi*) e fallibile, disponibile all'uomo anche nella sua condizione mortale. Questo quadro permette a mio avviso di interpretare, in modo altrettanto plausibile, anche i passi in cui Platone affronta problemi relativi alla conoscenza senza fare alcun accenno ai due mondi o alla differenza tra anima incarnata e disincarnata. L'idea di fondo è che se la prospettiva metafisica non è messa in gioco, allora la conoscenza umana è destinata a rimanere imperfetta e fallibile.

Emblematico a questo proposito è l'intero sviluppo del *Teeteto*. Ma il *Teeteto* è decisivo anche perché contiene un passo importante (189e-190a), in cui la relativa debolezza dei *logoi* viene chiarita all'interno dello schema generale che regge tutta l'epistemologia platonica. Questo quadro contempla una netta distinzione tra il dominio della *doxa* (che qui possiamo tradurre semplicemente con "opinione") e quello della scienza (o *episteme*), sulla base del fatto che mentre la prima è fallibile la seconda no (cfr. *Repubblica* 477e). Ebbene, nei passi menzionati Platone stabilisce uno stretto rapporto tra il pensiero discorsivo (*dianoia*) e l'opinione (*doxa*). Il pensiero, scrive Platone nel *Teeteto*, è una sorta di discorso interiore che l'anima conduce con se stessa, quando ragiona, interrogandosi e rispondendosi. La *doxa*, invece, è l'atto con cui il soggetto dà il proprio consenso a un certo discorso, dicendo tra sé e sé, "sì, io ritengo che (è mia opinione che) S è P".

Lo schema che Platone ha in mente è dunque il seguente: data una realtà X e dato un discorso (o una proposizione) P che la vorrebbe descrivere con verità, l'opinione è il giudizio (G) con cui si afferma che P corrisponde correttamente a X. Ma poiché G può essere infallibile solo se enunciato da un punto di vista terzo che in realtà non esiste, ben si capisce

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

perché Platone denomini G con una parola, ossia *doxa*, che nel suo lessico epistemologico ha il compito di introdurre un elemento di debolezza. Il giudizio potrebbe essere infallibile solo se formulato da un soggetto diverso da quello che produce il pensiero; se viceversa il soggetto è lo stesso, il giudizio (per quanto possa essere più o meno argomentato e fondato) non è mai una verità che si impone da sé, ma sempre e soltanto l'opinione di qualcuno, ossia di quello stesso soggetto che pensa.

Alla luce di quanto detto si possono spiegare anche certi passi del *Simposio*, che altrimenti sarebbero assai problematici. Per chiarire la natura intermedia di eros, Diotima fa l'esempio della retta opinione, che è lo stato intermedio tra ignoranza e sapienza (202a: "la retta opinione è intermedia fra la sapienza e l'ignoranza"); dopo di che, qualche pagina più avanti, spiega che eros è filosofo, "in quanto il filosofo è intermedio tra il sapiente e l'ignorante" (204b). Da qui risulta, come è evidente, che la dimensione propria del filosofo è quella dell'opinione (per quanto retta), non quella della scienza (o *episteme*). L'*episteme*, viceversa, è appannaggio esclusivo degli dei; e non a caso Diotima aggiunge che nessun dio è filosofo. Ora, una conclusione di questo genere diviene comprensibile solo sulla base della sequenza teorica che abbiamo abbozzato sopra. Il filosofo dispone solo del pensiero discorsivo, che a differenza di quello intuitivo è gravato dalla debolezza tipica dei *logoi*, la quale a sua volta deriva dalla connessione di *logos* e *doxa*, intesa come giudizio di un soggetto. Dunque, essendo anch'egli un soggetto che formula giudizi, il filosofo non dispone di alcun mezzo per elevare il suo sapere al di là della *doxa*. Si suppone, viceversa, che gli dei e le anime disincarnate non subiscano questa limitazione: il che corrisponde esattamente alla situazione descritta nel celebre mito del *Fedro* (246a-249d), in cui gli dei sono enti immateriali che abitano stabilmente nell'iperuranio, dove sono direttamente in contatto con le idee, mentre gli uomini attingono questa dimensione solo a intermittenza, quando la loro anima si stacca dal corpo e sale anch'essa in quel luogo.

E' vero che nel *Simposio* dell'iperuranio, così come dell'immortalità dell'anima o della reminiscenza, non c'è alcuna traccia; ed è anche vero che Diotima, alla verso la fine del suo discorso, sembra indicare una strada che conduce alla conoscenza piena delle idee (in questo caso, del bello in sé) senza dire che è riservata all'anima disincarnata (210e-211b). Ma sarebbe davvero ingenuo pensare che Platone debba esporre tutte le sue teorie in tutti i suoi scritti, e che in caso contrario il lettore sia autorizzato a ritenere che egli non creda più alle tesi di cui di volta in volta tace (visto oltre tutto che alcune delle tesi citate, come dimostrato dal *Fedro*, ricompaiono più tardi, ciò comporterebbe l'assurdità di attribuire a Platone un pensiero

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

"intermittente"). E' vero piuttosto che la presenza o l'assenza di certe tesi da un lato è dovuta ai differenti scopi ai cui i singoli dialoghi obbediscono (è naturale che a un dialogo consolatorio come il *Fedone* non siano appropriate le stesse movenze che convengono a un dialogo politico come la *Repubblica*), dall'altro devono essere valutate caso per caso, nel loro insieme, per vedere quale ruolo hanno (se ne hanno) in una ricostruzione il più possibile coerente del pensiero di Platone. Ora, il punto è che dottrine platoniche come il bimondismo, l'immortalità dell'anima, o la reminiscenza sembrano essenziali affinché possa tenere insieme un disegno che altrimenti, data la compresenza frequente di ottimismo e pessimismo epistemologico, apparirebbe senz'altro contraddittorio. Per quanto poi riguarda in particolare il *Simposio*, alcuni importanti segnali avvertono che il percorso verso la conoscenza del bello in sé è una specie d'iniziazione misterica eccedente i limiti della filosofia (o almeno del filosofo Socrate: cfr. 209e-210a).

Questa struttura polare è del tutto evidente anche in un altro testo, ossia il cosiddetto *excursus filosofico* della *VII Lettera* (342a-344d). In questo brano Platone dice che esistono quattro strumenti per conoscere ciascuna cosa: il nome, la definizione, l'immagine e la conoscenza propriamente detta. Importante è soprattutto l'ultimo di questi elementi, che comprende la scienza, l'intelletto e l'opinione vera. Esso rappresenta l'aspetto soggettivo della conoscenza, quello per cui ogni conoscenza è sempre scienza, intellesione e opinione di qualcuno. Secondo Platone nessuno di questi elementi, e nemmeno tutti e quattro presi insieme, corrisponde perfettamente al quinto, cioè alla cosa in se stessa. Questo perché tali elementi mostrano sempre, insieme all'essenza della cosa, anche la qualità (342e-343c), cosicché non esiste discorso capace di dire la cosa nella sua purezza, così com'è in sé e per sé. In altre parole, il logos è pur sempre e necessariamente un "dire", ossia un dire qualcosa (qualità) di qualcos'altro. Dunque chi possiede il logos di una cosa, non è mai in contatto diretto con la cosa in quanto tale (ciò che potrebbe produrre un'evidenza infallibile), ma conosce questa cosa solo indirettamente, attraverso il logos che la descrive (che invece è strutturalmente fallibile, perché nulla garantisce che a descrizione sia corretta). Non a caso Platone parla a questo proposito di "debolezza dei logoi". La debolezza dei discorsi, che è del tutto coerente con il passo del *Fedone* in cui la "fuga nei logoi" è dichiarata "seconda navigazione", può costituire nella *VII Lettera* il generale elemento di debolezza comune a tutti gli strumenti conoscitivi se e solo se, come abbiamo ipotizzato sopra, nessuno di questi strumenti (neppure il *nous*, di cui qui si parla, così come la *noesi*, descritta nella *Repubblica*) dispone di un accesso al sapere diretto e superiore a quello discorsivo. Tuttavia anche in

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

questo testo, così come accade nel *Simposio*, alle forti limitazioni di cui si è detto fa seguito un passo in cui si affaccia l'ipotesi che tutte le difficoltà possano essere in qualche modo superate, e che la verità riguardo la natura migliore (presumibilmente le idee) appaia alla natura migliore (ossia gli uomini più dotati) come per una sorta di illuminazione (343e-344c). Per cui, di nuovo, la coerenza del discorso platonico può essere salvata solo alla luce dell'interpretazione (e assumendosi i rischi che questo comporta); in questo caso non tanto leggendo il testo come se volesse alludere a un sapere inaccessibile all'uomo, ma sfruttando alcune ben precise formule limitative, alla luce delle quali la presunta "illuminazione" non è nient'altro che un modo poetico per alludere a una conoscenza meditata e plausibile, ancorché non completa o incontrovertibile, della realtà.

4. *La metafisica della "Repubblica": la metafora della linea*

L'interpretazione dell'epistemologia platonica che abbiamo proposto sembra contrastare con il testo che normalmente viene considerato normativo in proposito, ossia con i libri centrali della *Repubblica* (V-VII). In queste pagine, Platone non solo mostra di distinguere molto nettamente tra *doxa* ed *episteme*, ma costruisce anche un modello epistemologico (la celebre metafora della linea divisa) che non solo non fa cenno all'alternativa anima incarnata/disincarnata, ma sembra anche essere ignaro delle limitazioni di cui abbiamo detto sopra.

Per quanto riguarda la separazione tra *doxa* ed *episteme*, vale quanto già abbiamo detto: la nettezza di questo scarto, per Platone, non è mai in questione, anche perché la scienza e la *doxa*, qualunque cosa siano, sono per definizione una infallibile e l'altra fallibile. Ciò che è in questione, invece, è la reale possibilità da parte dell'uomo, anche se filosofo, di acquisire una conoscenza infallibile. E a questo proposito non solo la *Repubblica* non si pronuncia mai in modo chiaro, ma contiene anche dei segnali che inducono a formulare una risposta negativa. Ma prima di affrontare questo problema vediamo come funziona la metafora della linea.

Per chiarire la differenza tra sensibile e intelligibile Socrate immagina di disegnare un segmento e dividerlo in due parti (corrispondenti appunto al sensibile e all'intelligibile), e poi ciascuna parte di nuovo in due. Nella parte bassa del segmento, che corrisponde alla realtà sensibile, trovano posto la facoltà inferiore dell'immaginazione (*eikasia*) e quella relativamente più elevata della credenza (*pistis*). All'immaginazione corrispondono le ombre e i riflessi, cioè le immagini degli oggetti materiali e naturali (animali, piante, ecc.), i quali

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

invece sono oggetto di credenza. Questo insieme rappresenta il mondo della *doxa*, per cui in prima istanza la metafora della linea conferma la scansione principale della gnoseologia platonica (*doxa* : sensibile = *episteme* : intelligibile).

La seconda parte della linea presenta dei problemi di non facile soluzione (509d-511e). Alla fine della sua esposizione (511d-e) Socrate definisce le due facoltà intellettuali, muovendo dal basso verso l'alto, con i termini *dianoia* e *noesis* (che significano entrambi «pensiero»). Secondo l'interpretazione più diffusa la *dianoia* sarebbe un pensiero di carattere discorsivo, e avrebbe per oggetto gli enti matematico-geometrici, mentre la *noesis* sarebbe un pensiero di carattere intuitivo, e avrebbe per oggetto le idee vere e proprie. In realtà questo modo di interpretare la differenza tra *dianoia* e *noesis* è tutt'altro che persuasivo. Non si capisce, in generale, perché proprio i geometri dovrebbero utilizzare un pensiero discorsivo, dal momento che conducono le loro dimostrazioni attraverso le figure. Né si capisce perché coloro che studiano le idee, esercitando quel modo di conoscenza più elevato che nel seguito del libro verrà costantemente definito dialettica (con chiaro riferimento all'atto del *dialegesthai*, cioè dello «scambiarsi discorso») dovrebbero rifuggire dal pensiero discorsivo e attenersi all'intuizione. In effetti, l'interpretazione che abbiamo menzionato non ha riscontro nel testo.

In primo luogo gli enti matematici sono qui citati da Socrate solo a titolo di esempio, anche se significativo, per farsi capire da Glaucone, ma non hanno un ruolo essenziale nello schema (510c-e). La *noesis*, in secondo luogo, non è descritta come conoscenza intuitiva, ma come conoscenza che si esercita attraverso il *logos* e la capacità di discutere (*dynamis tou dialegesthai*, 511b). Ma, soprattutto, la differenza tra *dianoia* e *noesis* non ha nulla a che fare con la differenza tra conoscenza proposizionale e conoscenza non proposizionale. *Dianoia*, in primo luogo, significa pensiero in generale. Il termine *noesis* è introdotto da Socrate per distinguere, all'interno del pensiero in generale, un pensiero di tipo particolare: si tratta del pensiero che non muove dalle ipotesi (di natura sensibile) verso il basso, cioè verso il mondo dell'esperienza, ma verso l'alto, e poi si sviluppa come processo alternato di sintesi (dal molteplice all'uno) e di analisi (dall'uno al molteplice), interamente compreso nell'ambito delle idee (511b; ma v. anche 532a-b).

Si capisce dunque perché è utile, anche se non essenziale, mostrare la differenza tra le due forme di pensiero con l'esempio della geometria. Esiste un metodo che pone i suoi principi come pure ipotesi, e poi, servendosi di figure e di immagini, deduce le proprietà delle ipotesi che ha stabilito. Ma questo non è il pensiero nel suo grado più alto. Infatti, assume

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

l'esistenza di certe cose (le figure geometriche) senza dimostrarne la necessità ed è ancora legato alle rappresentazioni date dalle figure (che ovviamente sono tolte dal mondo sensibile). Queste caratteristiche, tradotte in negativo, dicono come l'intelletto debba invece accostarsi alle idee: non deve assumerle come ipotesi (deve mostrare piuttosto che esistono necessariamente, come Platone ha cercato di fare con la dottrina della reminiscenza) e deve servirsi solo del *logos*, senza fare uso di figure, né sensibili né mentali.

Dall'analisi di questo passo possiamo dunque ricavare le seguenti due conclusioni: 1) la forma di sapere più elevata (*noesis*) ha carattere discorsivo/proposizionale, e non intuitivo; 2) non c'è una reale differenza tra gli oggetti trattati dalla *dianoia* e quelli studiati dalla *noesis*: poiché entrambe le nozioni indicano il pensiero, e poiché il pensiero non può che rivolgersi agli intelligibili, l'oggetto delle due facoltà deve essere il medesimo. La differenza, perciò, riguarderà il metodo, e consiste precisamente nel fatto che solo la *noesis* considera gli intelligibili come delle pure idee e li tratta di conseguenza.

Una prima osservazione che si può fare in proposito è la seguente. Se nella metafora della linea anche la forma più elevata di conoscenza ha carattere discorsivo, la connessione messa in luce nel *Teeteto* e nel *Sofista* tra il pensiero discorso e la *doxa*, intesa come giudizio dell'anima, potrebbe nella *Repubblica* essere semplicemente implicita. Inoltre esistono nel dialogo elementi ben precisi che confermano la validità della prospettiva emersa dal *Fedone*, dal *Teeteto* e dal *Simposio*. In un importante luogo del libro IV, ad esempio, Socrate definisce il dire (o pensare) la verità come un corretto opinare (413a). Ciò dimostra che anche nella *Repubblica*, nonostante che nella metafora della linea non ve ne sia traccia, Platone ha ben presente l'accezione di *doxa* come "giudizio" che compare nei passi sopra citati del *Teeteto* e del *Sofista*. In secondo luogo, nelle celebri pagine in cui Socrate esalta la superiorità del pensiero filosofico, non è certo un caso che il filosofo non sia opposto all'ignorante, bensì al "filodosso", ossia all'amante dell'opinione (480a). Ciò significa che anche nella *Repubblica*, così come nel *Simposio*, il filosofo è definito in modo essenziale più in relazione al suo desiderio che in relazione al suo effettivo sapere. In un contesto in cui qualunque tipo di sapere, genericamente parlando, ha comunque la natura della *doxa* (nel senso che è un'opinione dell'anima), la differenza si gioca tra chi della *doxa* si accontenta, e non pretende nulla di più (i filodossi), e chi invece ambisce a un sapere più stabile di quello garantito dalla semplice opinione (come si legge in un famoso passo del *Menone*, 98a, le opinioni sono sfuggenti come le statue di Dedalo), usando a questo fine il *logos* (eventualmente nella forma

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

della confutazione socratica) per stabilire quali opinioni hanno un fondamento razionale quali invece ne sono prive.

Alla luce di tutto questo il quadro dell'epistemologia platonica, che a molti è parso, se non proprio contraddittorio, quantomeno ai limiti dell'incoerenza (o redimibile solo alla luce di un sostanziale processo evolutivo), acquista una fisionomia armonica ed equilibrata. Presupposto di questa armonia è, per così dire, lo sdoppiamento della nozione di *episteme* (o scienza). Se si intende per *episteme* un sapere infallibile, allora bisogna ammettere che nulla del genere è disponibile all'uomo. Se invece si decide di mettere da parte la scienza infallibile, e di concentrare l'attenzione sulle possibilità effettivamente disponibili all'uomo, pur ammettendo che ogni forma di conoscenza è pur sempre una *doxa* si potrà ugualmente parlare, sia pure in modo relativo, di scienza (o *episteme*); e questa scienza consisterà nella retta opinione suffragata dai ragionamenti: che dovranno essere tanto complessi, lunghi ed approfonditi quanto si estendono le capacità del pensiero umano. Tale in effetti, con trascurabili differenze, è la definizione di scienza che troviamo sia nel *Menone* (98a) sia nel *Teeteto* (201c-d): è una definizione da rigettare, se – come nel *Teeteto* – l'oggetto della ricerca è l'*episteme* intesa come scienza infallibile; è una definizione che invece si può accettare se – come nel *Menone* – l'intento è piuttosto quello di capire che cosa si aggiunge alla retta opinione per renderla il più possibile stabile.

Quanto detto apre uno squarcio sull'articolata complessità della filosofia di Platone, troppo spesso appiattita su dicotomie semplicistiche. Se l'*episteme* disponibile all'uomo è anch'essa comunque una forma di *doxa*, per quanto argomentata, allora la battaglia del filosofia contro altre forme di sapere (poesia, retorica, sofistica, ecc.) non può mai essere considerata vinta una volta per tutte. La dimostrazione filosofica, non avendo il possesso dell'evidenza o della coercizione propria della logica, si configura necessariamente come una forma di persuasione argomentata, che sempre e di nuovo deve essere ripetuta, in particolare quando è necessario affrontare nuovi avversari e nuove obiezioni. E sta proprio qui, nell'esigenza che la teoria resti aperta ad ogni imprevedibile forma di adattamento (e non nella volontà di nascondere un preteso sapere interaccademico), che ha origine il privilegiamento platonico della comunicazione orale (di cui il dialogo è la forma di scrittura più somigliante) su quella scritta. Ed ancora da qui, infine, che nasce la caratteristica ambiguità del discorso platonico, in cui debolezza e forza, aporia ed euforia, pessimismo ed ottimismo (ecc.) sembrano alternarsi in maniera problematica. Platone da un lato ritiene di avere titoli per affermare la forza dell'argomentazione e del sapere filosofico contro i saperi e

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

le norme irriflessi, tradizionali, o addirittura illogici e irrazionali; dall'altro è costretto ad ammettere che questo sapere condivide con tutti gli altri il fatto che i suoi portatori sono pur sempre soggetti appartenenti all'imperfetta condizione mortale, e dunque non avrà mai la forza indiscutibile dell'evidenza oggettiva.

Questa ambiguità è ben presente anche *Repubblica*, a partire dalla stessa tessitura letteraria dell'opera. In realtà potremmo anche supporre che la noesi rappresenti un sapere ultimo e definitivo (nella metafora della linea si parla di fondamento anipotetico, 501b). Ma chi potrebbero essere – occorre chiedersi – i titolari di questo sapere? Non gli interlocutori di Socrate, ovviamente; ma nemmeno Socrate, che nel dialogo dichiara di essere in grado di dire, circa i principi ultimi, solo la propria opinione (506b-e). Questo Socrate, in altre parole, sembra essere assai simile a quello del *Simposio*: per accedere alla conoscenza ultima della realtà è necessaria l'*epopteia*, la visione diretta e intuitiva dell'idea; mentre il filosofo, di cui Socrate rappresenta in Platone la misura ideale, non può che servirsi del pensiero discorsivo, e dunque è dipendente dalla *doxa*. Il sapere perfetto, nella *Repubblica*, è invece ascrivito agli ipotetici governanti dello stato ideale. E la ragione è ben comprensibile. Alla città perfetta corrisponde un perfetto sapere. Ma la città perfetta è realizzabile concretamente? No, anche se può essere oggetto d'imitazione. Ed ecco che appare in tutta chiarezza perché è necessario parlarne, anche diffusamente, pur non essendo realizzabile: perché chi vuole agire in modo razionale non può fare a meno di un modello a cui riferirsi. Se, infatti, non ci fosse una verità assoluta, non ci sarebbe alcun criterio per stabilire che tale affermazione è più o meno vera (certa, probabile, ecc.) di un'altra. Ma poiché non vi sono dubbi, con buona pace di Protagora, sul fatto che certe affermazioni sono più vere di altre, dobbiamo supporre che una verità assoluta esista: anche se in quanto tale (ossia come assoluta) non ci è nota (o non c'è più nota, come vuole la dottrina della reminiscenza). Il che equivale a dire che l'uomo ha accesso alla verità, ma non alla certezza di essere nel vero.

5. La metafisica della "Repubblica": l'allegoria della caverna

Il quadro interpretativo che abbiamo ora proposto non è smentito, ma piuttosto confermato, anche dalla celebre allegoria della caverna (con cui nella *Repubblica* si apre il libro VII, dopo che la metafora della linea aveva chiuso il VI). Platone immagina una caverna nella quale stanno, incatenati così da poter guardare solo verso il fondo, dei prigionieri. Alle loro spalle, verso l'apertura, corre un muretto affiancato da una strada, e lungo questa strada si muovono degli uomini che portano degli oggetti, tenendoli alti al di sopra del muro, e parlano

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

tra di loro. Ancora dietro di essi vi è un fuoco, cosicché i prigionieri possono vedere sul fondo della parete le ombre degli oggetti, e ascoltare le voci rilanciate dall'eco. Ora, se i prigionieri da sempre abituati a vedere solo le ombre fossero improvvisamente slegati, costretti ad alzarsi e guardare gli oggetti di cui prima vedevano solo il riflesso e la luce che li illumina, ne sarebbero come abbagliati, non riuscirebbero a vedere bene, e continuerebbero a ritenere che la vera realtà sia quella che vedevano prima, non quella che vedono ora. Se poi venissero addirittura condotti all'aperto, i loro occhi sarebbero accecati dai raggi del sole, e non riuscirebbero a vedere gli oggetti che noi consideriamo appartenenti al mondo reale: dovrebbero perciò abituarsi lentamente, prima guardando le cose nei loro riflessi, poi di notte i corpi celesti come le stelle e la luna, e infine contemplerebbero il sole: non più nelle sue immagini riflesse nell'acqua ma così com'è nella sede sua propria.

L'aspetto dell'allegoria su cui Socrate si concentra all'inizio (514a) è la condizione di estraneità e di incomprendimento reciproca tra filosofi («educati») e non filosofi («non educati»): il non filosofo è abituato al suo mondo (la caverna) e non vorrebbe uscirne: quando è portato all'aperto, colpito dal dolore e dalla fatica della nuova esperienza, non trova nulla di gratificante, e vorrebbe tornare indietro. Il filosofo, viceversa, vive ormai in un modo tutto suo, e non vorrebbe avere più nulla a che fare con il mondo degli altri uomini (così come si legge anche nel celebre ritratto del filosofo che troviamo nel *Teeteto*, 173b-177c).

E' però seducente, e in parte autorizzato anche dalle spiegazioni che Socrate darà successivamente (cfr. 532a-c), vedere se tra la caverna e la linea ci sia qualche corrispondenza. Il mondo interno alla caverna, ad esempio, è chiaramente quello sensibile, mentre il mondo esterno è quello intelligibile. Il fuoco, di conseguenza, simboleggerà il sole, e il sole, l'idea del bene (che nel libro VI è appunto descritta con questa metafora). Restano poi nell'allegoria della caverna quattro elementi significativi, esattamente come i gradi della linea: le ombre sulla parete, gli oggetti recati dai portatori, le ombre e i riflessi fuori della caverna, le cose reali nel mondo esterno. Qui però il tentativo di trovare delle corrispondenze precise fallisce. Le ombre sulla parete della caverna dovrebbero corrispondere ai riflessi e alle ombre oggetto dell'*eikasia*, ma ciò è impedito dall'esplicita affermazione di Socrate secondo cui la condizione dei prigionieri è identica alla nostra attuale (515a): ma noi vediamo anche le cose reali, non solo i riflessi e le ombre. Bisognerebbe perciò ritenere che le ombre sulla parete corrispondano alle cose sensibili: ma allora non sapremmo che ruolo dare agli oggetti che passano sopra il muro. Anche la corrispondenza con gli elementi esterni è problematica. Essa dipende infatti dall'ipotesi che le due facoltà intellettuali della linea abbiano due oggetti

Trabattoni, Franco

Alle origini Del "platonismo": que cos'è, propriamente, la teoria delle idee?

diversi, e in particolare che la *dianoia* si riferisca agli enti matematici: ci potrebbe essere così una corrispondenza tra questi enti e i riflessi e le ombre esterni alla caverna. Ma, come abbiamo visto, l'idea che nella metafora della linea si parli veramente di oggetti intelligibili diversi dalle idee è tutt'altro che sicura.

Questa difformità non deve però essere sopravvalutata. Da un lato la natura e la funzione dell'allegoria in quanto tali impediscono che il suo contenuto sia perfettamente traducibile in concetti astratti. Dall'altro, come abbiamo visto, scopo precipuo di questa allegoria è quello di mostrare la differenza di «educazione» tra i non filosofi e i filosofi. Ed è proprio questo motivo ciò che aiuta a comprendere il suo vero significato. Come meglio vedremo più avanti, in una parte precedente della *Repubblica* (473c-d) Socrate aveva sostenuto che in un supposto stato perfetto il governo spetta ai sapienti (qui indicati come "filosofi"). Questa tesi, tuttavia, si scontrava con l'immagine comune che la gente si era fatta dei filosofi: gente del tutto inesperta del mondo, dedita ad attività teoriche astruse e di nessuna utilità pratica. L'allegoria vuole appunto rendere conto di questa impressione, mostrando che è la conseguenza normale delle differenti esperienze da cui i non filosofi e i filosofi, rispettivamente sono stati formati: i primi sono sempre rimasti aderenti alla terra, mentre i secondi portano sulla terra la visione delle realtà puramente intelligibili che hanno contemplato in una dimensione superiore. In questo senso l'allegoria della caverna trova riscontro nel grande mito del *Fedro*: benché tutte le anime, nella loro condizione disincarnata, abbiano potuto viaggiare nell'iperuranio e contemplare direttamente le idee (249b), nella condizione incarnata si sviluppano notevoli differenze tra coloro che ricordano poco o niente, ossia i non filosofi, e coloro che hanno la memoria più viva, ossia i filosofi (248c-d). In altre parole, il mondo fuori della caverna di cui si parla nella *Repubblica* corrisponde all'iperuranio del *Fedro*, ossia a una condizione che non è conseguibile all'uomo nella sua dimensione mortale.