

## Il bene e la linea

1. Nelle pagine che preparano l'apparizione dell'idea del bene, nel libro VI, continua l'alternarsi delle molte definizioni del filosofo e di alcune tra le più efficaci immagini platoniche, il tutto in una cornice che sapientemente Platone ci sta preparando, prima dell'"esplosione" delle due immagini finali di questo discorso, in questo e nel libro successivo, quelle appunto della linea e della caverna. Tra le immagini più belle e significative mi piace ricordare quella dell'«*educazione col chiasso*» cui sono sottoposti i giovani nelle assemblee: nei tribunali, nei teatri, o in altre adunanze di folla, essi imparano ad approvare o a disapprovare con grande chiasso (492b7: πολλῶ θορύβῳ). Un giovane calato in simile ambiente finisce inevitabilmente col giudicare belle o brutte le stesse cose che dice la maggioranza vocante, cioè finisce per adeguarsi inevitabilmente alle opinioni più diffuse e per accettarle acriticamente. O l'immagine degli *omiciattoli* (495c9: ἀνθρωπίσκοι), uomini mediocri, diseducati e quindi diseducatori, che proprio perché detengono il potere nella città, dopo aver corrotto le vere nature filosofiche, *dalle loro tecniche saltano nella filosofia* (495d3: ἐκ τῶν τεχνῶν ἐκπηδῶσιν εἰς τὴν φιλοσοφίαν), proprio loro che hanno *l'anima spezzata e snerzata* (495e1: τὰς τυχὰς συγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυμμένοι) dalle proprie volgarità.

Ma veniamo senz'altro a quello che è «il massimo apprendimento ed il suo oggetto (504e4-5: ὁ μέγιστον μάθημα καὶ περὶ ὅτι αὐτὸ λέγεις)», sollecita Adimanto; il massimo apprendimento è l'idea del bene (505a2: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). Di questa famosissima chiusa del libro VI vorrei sottolineare in particolare alcuni aspetti, che a me sembrano estremamente significativi. Innanzi tutto il modo in cui si introduce il nuovo tema. Sono le ultime battute di Adimanto, prima che il testimone passi di nuovo a Glaucone, e sono importanti perché segnano un orizzonte della discussione che a mano a mano sarà sostituito da un altro. L'orizzonte è quello dell'opinione e delle ipotesi. Ci sono innanzi tutto anche qui delle "spie" di questo cambiamento di prospettiva che sta per essere attuato: dopo aver enunciato che il massimo apprendimento è l'idea del bene, Socrate subito ci tiene a precisare due cose, che di essa noi «non abbiamo una conoscenza adeguata (505a5-6: οὐ ἱκανῶς ἴσμεν)», ma anche, e nello stesso tempo, che se pure conoscessimo perfettamente tutto il resto, non ne trarremmo alcun giovamento, come non ne trarremmo se possedessimo una cosa senza il bene, cioè se intendessimo tutto senza intendere (505b1, 2: φρονεῖν) il bello e il bene. Queste due precisazioni mi sembrano molto significative: da un lato la nostra conoscenza imperfetta, e dall'altro la necessità di questa conoscenza, perché questa conoscenza è fondamentale ai fini "pratici", cioè politici e cioè etici. È dall'idea del bene, infatti (e non a caso questa è la prima specificazione che se ne dà) che «le cose giuste e le altre» traggono la loro utilità e il loro vantaggio (505a4: χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται): come si

vede, subito, fin dall'inizio, la sfera pratica è collegata a quella teoretica, della conoscenza, in questi due aspetti: l'imperfezione, l'incompletezza di una conoscenza, che si accompagna però alla necessità di un "uso" di quella conoscenza, pena l'inutilità e l'inservibilità di tutte le altre nostre conoscenze. Perché nella sfera dei comportamenti pratici, nella vita reale, nei fini e nelle aspettative che in essa ci proponiamo e ci costruiamo, non ci si può accontentare dell'aporia, dell'incompleto, dell'apparenza, laddove rispetto a tutte le altre idee e cose questo è anche possibile; anzi è evidente (505d5: φανερόν) che per quanto riguarda le cose giuste e belle, che sono soltanto apparenza (505d6: τὰ δοκοῦντα) senza esserlo, molti sceglierebbero di farle, di possederle e far credere di possederle, mentre se si tratta di cose buone nessuno si accontenterebbe di ottenere cose buone solo apparenti (505d8: τὰ δοκοῦντα), ma cerca quelle reali (505d8: τὰ ὄντα)<sup>1</sup>. E dunque: la necessità che il filosofo, che è anche guardiano, sappia realmente questa cosa tanto importante, e cioè «in che relazione stanno le cose giuste e belle con quelle buone (506a4-5: δίκαιά τε καὶ καλὰ... ὅπη ποτὲ ἀγαθὰ ἔστιν)». Mi pare chiaro dunque che il filosofo può anche avere conoscenze imperfette sulla giustizia e sulla bellezza, come del resto su ogni altra idea, ma il filosofo che è al potere non può assolutamente ignorare la relazione che tutte le sue conoscenze debbono avere con il bene: in altri termini deve sapere con certezza come deve agire perché la sua azione porti a risultati buoni.

E questo primo aspetto della questione che ora abbiamo individuato è più volte, in questo contesto, sottolineato da Socrate, appunto nello scambio di battute che a questo punto ha con i suoi due interlocutori. La domanda di Adimanto, perciò, è emblematica: ma tu dici che il bene è scienza (506b2-3: ἐπιστήμη) o piacere o qualcosa d'altro?

Il motivo dell'ἐπιστήμη, già accennato in 477d, dove si sostituisce a γνώμη, torna ora a far sentire la sua nota, prima che diventi tema dominante.

Ma Socrate, appunto, lo scansa ancora: «E ti pare giusto che uno parli delle cose che non sa come se le sapesse» (506c3: ὡς εἰδότα)? Quindi Socrate non sa cosa sia il bene: la "fedeltà" platonica al modello socratico da lui stesso costruito anche qui non viene smentita. E trova un significativo parallelo nell'inizio del libro V, dove pure le domande di Adimanto e di Glaucone che invitano Socrate a sviluppare quell'altro tema importante, anch'esso già accennato ma poi non sviluppato, della comunanza di donne e figli, si scontrano con la reticenza socratica. Se io fossi persuaso, egli dice, di avere un sapere certo di quel che dico (450d8-9: πιστεύουτος... εἰδέναι ἃ λέγω), la tua osservazione andrebbe bene: tra persone intelligenti e amiche, è sicuro parlare, quando si conosce il vero (450e1: τἀληθῆ εἰδότα), delle cose più importanti e care (450d10-e1: περὶ τῶν μέγιστων τε καὶ φίλων). Ma quando non si è sicuri e si ricerca la verità, esporre le proprie teorie è tremendo e scivoloso, perché si può trascinare nell'errore non solo se stessi ma anche gli amici, in quelle cose nelle quali è più grave l'errore (451a4: περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ σφάλλεσθαι). È chiaro che la reticenza di Socrate lì era dovuta non al fatto che delle cose più importanti non si può parlare per iscritto o in pubblico (infatti qui il pubblico è proprio quello ideale, né ignorante, né incredulo né nemico), bensì al fatto che su queste cose più importanti non si possiede un sapere certo (εἰδέναι), non si è ancora sicuri della verità e quindi si sta ancora indagando.

<sup>1</sup> Per un'idea simile cfr. per esempio *Theaet.* 177d.

La stessa situazione si ripresenta dunque qui, alla fine del VI libro.

No, non è giusto, concorda Adimanto, che uno parli delle cose che non sa come se le sapesse (506c3: ὡς εἰδότα), però è giusto voler parlare da uomo veramente convinto della propria opinione (506c4-5): l'invito a Socrate è dunque quello di esprimere *le sue opinioni* sul bene. La prima reazione di Socrate a questo nuovo invito è di ribadire la solita differenza tra scienza e opinione: le opinioni senza scienza (506c6: τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας) sono tutte brutte: non c'è nessuna differenza tra coloro che hanno una vera opinione su qualcosa ma sono sprovvisti di intelletto (506c8-9: οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθῆς τι δοξάζοντες) e i ciechi che camminano dritto per una strada<sup>2</sup>. Ma a questo punto l'intervento di Glaucone taglia la testa al toro: ora non è più il momento di dichiarare la propria ignoranza, o meglio l'insufficienza delle opinioni vere rispetto all'ἐπιστήμη, ora noi vogliamo ascoltarti e saremo soddisfatti se tratterai del bene come hai trattato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù (506d2-5). E Socrate finalmente consente, con una precisa limitazione: Anche io ne sarò soddisfatto, ma temo che non ci riuscirò. E però lasciamo stare per il momento che cosa sia mai il bene in sé (506d8: αὐτό), e trattiamo della prole (506e3: ἔγκονος) del bene, a lui similissima (ὁμοιότατος)<sup>3</sup>.

Ebbene, se esplicitiamo tutte le affermazioni implicite in questi passi, ne deriva 1) che Socrate, finora, non ha fatto altro che esprimere le sue opinioni sulla giustizia e le altre virtù, ma queste opinioni non erano certo un sapere scientifico, dovendosi ancora molto indagare su di esse per essere sicuri della loro verità; 2) che queste opinioni, se risultano vere, cioè accettate e condivise dagli interlocutori, possono bastare ai fini della ricerca e della discussione che ora si stanno facendo, salvo a dover essere in seguito riprese e indagate di nuovo; 3) che anche sull'idea del bene Socrate non possiede un sapere certo, e quindi non ne tratterà come se sapesse ciò che in effetti non sa; 4) che la trattazione che ora si inizia non riguarderà l'idea del bene in sé, bensì qualcosa che molto le somiglia e che per ora indichiamo con i termini di "prole" o di "frutto" (507a3: τόκος) del bene: come a dire che, non potendo avere scienza del "padre", ci accontenteremo di una scienza del "figlio"<sup>4</sup>: ancora due immagini, o metafore, ad introdurre una trattazione che sarà basata *tutta* su immagini e metafore.

<sup>2</sup> Si può richiamare il famoso passo del *Menone* 97a-c: la differenza tra i due contesti è data, a mio avviso, proprio dall'orizzonte politico della *Repubblica*, ma tra i due dialoghi non c'è contrasto. A livello della conoscenza, ed anche di alcuni effetti pratici (trovare la via per Larissa, per esempio), non c'è differenza tra opinione vera e scienza, perché questa non è che il collegamento causale tra le opinioni vere; a livello della politica, come vedremo, c'è bisogno non di una scienza, intesa come un sapere assolutamente certo su ciò di cui esso non può esserci, ma di quella scienza, cioè di essere assolutamente certi, del legame che unisce le proprie opinioni vere all'azione politica tesa al raggiungimento del bene.

<sup>3</sup> Queste limitazioni socratiche appariranno ancora, nel corso dell'esposizione che segue, a pagina 509c, dove Socrate, ribadendo che sta esponendo le sue opinioni (509c3: τὰ ἐμοὶ δοκοῦντα), e che lo sta facendo per similitudini (cfr. 509c6: ὁμοιότητα), sottolinea che lascerà parecchie lacune (509c7: συχνὰ γὰρ ἀπολείπω), ma non lo farà per una propria scelta (509c10: ἐκῶν), bensì perché nella situazione presente (509c9-10: ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατόν), cioè appunto nel discorso come ora e qui è impostato, con le sue premesse e con il suo taglio particolare, questo non può essere evitato, è l'unica cosa possibile. E così ancora, a 517b7-8: «questo dunque è ciò che a me appare (τὰ δ' ὄν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται)»; ed a 532d2-4, Glaucone, mostrando di aver bene inteso l'insufficienza delle immagini che Socrate sta usando, ed allo stesso tempo l'ineliminabilità dell'immagine e quindi del messaggio che essa veicola, così commenta: Accetto (ἀποδέχομαι) che le cose siano così, per quanto a me paiano in sommo grado difficili ad accettarsi, e per un altro verso difficili a non accettarsi.

<sup>4</sup> Cioè degli effetti che da esso seguono e che dovremmo saper bene controllare.

2. Abbiamo visto dunque che l'orizzonte delineato dalla massima conoscenza è fin dall'inizio un orizzonte pratico, politico: utilità e vantaggio (505a4), non apparenti ma reali (505d). C'è stata poi la precisazione socratica che si tratterà ora non dell'idea del bene bensì della prole del bene, e dunque la prima analogia, dichiarata tale esplicitamente. L'orizzonte del discorso che ora si apre, orizzonte entro il quale correranno anche le successive immagini della linea e della caverna, è quello della classica distinzione tra mondo visibile (cioè, in generale, sensibile) e mondo intellegibile: questo significa certamente che è qui in ballo il problema della conoscenza, come si tende fin troppo a sottolineare, ma anche che qui si gioca principalmente il rapporto tra conoscenze e prassi, cioè tra il mondo delle nostre acquisizioni intellettuali e quello della nostra vita concreta, cioè appunto politica, come cercherò di mostrare.

Noi dunque diciamo, inizia Socrate, che ci sono molte cose belle e molte buone, e tutte così le diciamo e definiamo col discorso (507b3: φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ)<sup>5</sup>. E poi che esistono il bello in sé e il bene in sé, e di quelle cose molte consideriamo ciascuna in rapporto a un'idea, che diciamo una, e ciascuna chiamiamo "ciò che è" (507b7: ὃ ἔστιν). E le molte cose si vedono, ma non si colgono con l'intelletto (507b9: ὁρᾶσθαι... νοεῖσθαι δ' οὐ), mentre le idee (507b10: ἰδέας) si colgono con l'intelletto, ma non si vedono (507b10: νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ). Ora noi vediamo le cose visibili con la vista e le altre cose sensibili con gli altri sensi. I due campi, mi pare, sono dunque chiaramente distinti. Ed ora si dichiarerà, dopo aver esplicitamente detto che quello che vale per la vista vale anche per gli altri sensi, la ragione della scelta proprio di questo senso ai fini dell'analogia che si sta per costruire. La più perfetta facoltà (507c7-8: πολυτελεστάτην... δύναμιν) è quella della vista, perché, a differenza degli altri sensi, *ha bisogno di altro*, cioè della luce, che è il legame più prezioso (508a1: τιμιωτέρῳ ζυγῷ<sup>6</sup>) tra il senso della vista e la possibilità di esser veduto. Ecco perché è stata scelta la vista ad esemplificare: essa ha bisogno di altro, cioè di un qualcosa che le permetta di esplicitare le sue funzioni: proprio come le altre idee, il cui possesso costituisce appunto la conoscenza, hanno bisogno dell'idea del bene perché possano essere "legate" tra di loro ed esplicitare così la loro funzione pratica, cioè essere utili realmente alla vita dell'uomo. Della luce è signore (508a5: κύριον) il sole (508a7), la cui luce permette di vedere e di esser visto. Ora, il rapporto tra la vista e questo dio è per natura così: la vista non è il sole, ma quello dei sensi che più ricorda nell'aspetto il sole (508b3: ἡλιοειδέστατον), e la sua facoltà (508b6: δύναμιν) le deriva dal sole; il sole non è la vista, ma essendone causa (508b9: αἴτιος) è da essa veduto. E allora *io chiamo il sole prole del bene*, generato dal bene ed a lui analogo (508b13: ἀνάλογον), di modo che nel mondo intellegibile il bene è rispetto all'intelletto ed agli intellegibili, quello che nel mondo visibile il sole è rispetto alla vista e ai visibili (508b13-c2: ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὀρώμενα).

L'analogia è dunque, anche matematicamente, la costruzione di un rapporto, di una proporzione; possiamo schematizzarla così:

$$\begin{array}{ccc} \text{ἐν τῷ νοητῷ} & & \text{ἐν τῷ ὁρατῷ} \\ \text{bene : intelletto/intellegibili} & = & \text{sole : vista/visibili.} \end{array}$$

<sup>5</sup> È sempre il discorso, ovviamente, l'unico strumento a disposizione dell'uomo per qualificare e per distinguere.

<sup>6</sup> Ζυγόν è il giogo, la sbarra; e quindi la striscia di pelle che unisce, che lega.

La pagina 508d-509d, che è fondamentale e che, come è noto, è stata e continua ad essere oggetto delle più diverse interpretazioni, sarà qui considerata nell'ambito dell'orizzonte che ho cercato di delineare. Come c'è differenza, per quanto riguarda, evidentemente, la facoltà del vedere in quanto tale, tra il vedere con la luce del sole e il vedere con quella dei lumi notturni, così è anche per l'anima: quando si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla luce della verità e di ciò che è (508d5: ἀλήθεια καὶ τὸ ὄν), lo coglie e lo conosce (508d6: ἐνόησεν καὶ ἔγνω), ed è evidente la sua intelligenza (508d6: καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται); quando si fissa su ciò che è misto di tenebra e che nasce e perisce, allora non ha che opinioni (508d8: δοξάζει) e rassomiglia a persona che non ha intelletto (508d9: νοῦν οὐκ ἔχοντι). Ora, il passaggio da una singola facoltà dell'uomo all'anima dell'uomo è a sua volta significativo del senso del discorso socratico, ed è funzionale all'analogia che si sta costruendo: un uomo che conosce ed ha intelligenza delle cose intellegibili può essere lo stesso uomo che, quando invece considera il mondo del divenire, cioè il mondo concreto nel quale vive, si lascia andare alle opinioni più comuni e sembra non avere intelletto. Possiamo pensare ad esempi, viventi e non, di intellettuali che hanno raggiunto livelli alti di sapere nel loro specifico campo, e poi esprimono nient'altro che opinioni al massimo banali sulla realtà concreta entro cui vivono. Perché quello che conta, ed è appunto l'orizzonte che qui sta inseguendo Platone con le sue immagini e le sue analogie, e come egli stesso ci suggerisce, a volte nascostamente a volte no, quello che conta è appunto il legame che deve unire la conoscenza intellettuale alla vita pratica.

Ora, ciò che dà agli oggetti conosciuti la verità (508e1: ἀλήθειαν παρέχον) e a chi conosce la facoltà (508e2: δύναμιν) di conoscere, è l'idea del bene (508e2-3: τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν), causa della scienza e della verità (508e3-4: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης... καὶ ἀλήθειας). E come nel visibile la luce e la vista sono simili al sole (509a1: ἡλιοειδῆ), ma non sono il sole, così nell'intellegibile la scienza e la verità sono simili al bene (509a3: ἀγαθοειδῆ), ma non sono il bene. La condizione (509a5: ἕξις) del bene dev'essere tenuta in pregio ancora maggiore (509a4-5: μειζρόνως τιμητέον). Mi sembra chiaro che qui l'idea del bene è ciò che trasforma le conoscenze in un sistema fortemente organizzato che possiamo chiamare scienza, ἐπιστήμη; e nello stesso tempo invero, ad un livello più alto, le stesse conoscenze, è ciò che dà *un valore maggiore* alle stesse conoscenze. In questo senso è da intendersi il fatto che essa è *causa* anche della verità; e quest'idea del valore maggiore conferito dall'idea del bene alle conoscenze sarà ribadito subito dopo, sottolineando ancora che il senso di ciò che si vuole dire è tutto interno all'immagine che si sta usando.

*Continua dunque a esaminare la sua immagine* (509a9: εἰκόνα). Agli oggetti visibili (509b2: τοῖς ὁρωμένοις) il sole conferisce non solo la facoltà (509b3: δύναμιν) di essere visti, ma anche generazione, crescita e nutrimento (509b3-4: γένεσιν καὶ αὐξὴν καὶ τροφήν), pur non essendo esso stesso generazione (509b4: γένεσιν); ai conoscibili (509b6: τοῖς γινωσκομένοις) il bene dà non solo la proprietà di essere conosciuti, ma anche l'essere e l'esistenza (509b7-8: τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν), anche se il bene non è l'esistenza, ma qualcosa che per dignità e potenza (509b9: πρεσβεῖα καὶ δυνάμει) è al di là dell'esistenza (509b9: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).

Qui mi pare chiaro il senso di tutta l'immagine e l'analogia del sole, rampollo del bene e signore della luce. Ed anche questo senso è doppio, non riducendosi ad una contrappo-

sizione tra il mondo sensibile e quello intellegibile: la duplicità della funzione, conoscitiva e pratica, rispettivamente del sole e del bene, è *interna* a ciascuno dei due mondi, e non sottolinea invece una loro contrapposizione. Infatti, nel mondo sensibile, e cioè nel mondo concreto del nostro vivere, il sole è *sia* ciò che rende *visibili* le cose – mondo della conoscenza – *sia* ciò che rende *possibili* le cose – mondo della vita –, senza essere esso stesso né conoscenza né vita, perché *al di là* del visibile e del vivente. Esattamente come, nel mondo intellegibile, e cioè nella costruzione delle nostre conoscenze, il bene è *sia* ciò che dà verità alle nostre conoscenze, *sia* ciò che ne permette una buona realizzazione, cioè le immette nella concretezza della nostra esistenza, senza essere esso stesso riducibile all'esistenza, proprio in quanto *al di là* dell'esistenza: è l'orizzonte aperto del dover essere, del nostro agire *in vista di* qualcosa che non c'è, ma che per la sua altissima dignità merita ogni sforzo del filosofo/governante teso a realizzarlo. Il bene, in una parola, come il fine e al tempo stesso ciò che solo dà valore alla nostra azione.

3. È a questo punto che l'immagine/analogia del sole trapassa in quella della linea. Anzi, si sdoppia in altre due immagini/analogie, quella della linea e quella della caverna. Che sono strettamente collegate: la prima è finalizzata alla seconda. Questo impedisce, a mio avviso, di considerare l'immagine della linea da un punto di vista esclusivamente gnoseologico, cioè come se servisse esclusivamente ad illustrare la "teoria platonica della conoscenza". Questo, naturalmente, c'è, ma non è tutto, e non è, qui, la cosa più importante. Il discorso platonico, nei libri VI e VII, è fortemente compatto, ed è strutturato in maniera particolarmente articolata: le "vie lunghe" e le "vie brevi" del discorso, per usare un'altra immagine platonica, si susseguono e si intersecano per trovare la loro unità solo nel disegno complessivo. Anche di questo fatto, vedo due "spie" significative nel passo in 517b-e, dove è detto esplicitamente che l'immagine della caverna, che lì si è appena terminato di disegnare, deve essere "applicata" (προσαπτέον) a quella appena conclusa, cioè appunto a quella della linea: un'immagine spiega l'altra; e nei passi in 534e-535a e in 540a, dove il tema del bene, apparentemente "dimenticato" per decine di pagine, torna in primo piano, e proprio a dare il senso e il significato profondo a tutta la struttura argomentativa messa in campo. Ma vediamo.

Ci sono dunque due generi (509d4: εἶδη): il visibile e l'intellegibile (509d4: ὁρατόν, νοητόν): «È come se tu prendessi (509d6: ὡσπερ ... λαβών)» una linea bisecata (509d6: γραμμὴν δίχᾳ τετμημένην) in segmenti disuguali (509d6-7: ἄνισα τμήματα)<sup>7</sup>, e, mantenendo costante il rapporto (509d7-8: ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον)<sup>8</sup>, suddividessi ancora quello che rappresenta il genere visibile (509d8: ὀρωμένου γένους) e quello che rappresenta il genere intellegibile (509d8: νοουμένου). Fin qui, tutto è chiaro: si dividono i primi due segmenti ancora in due, in modo che ne risultino quattro segmenti, e quindi i due segmenti originari, che rappre-

<sup>7</sup> Tralascio qui tutti quei problemi collegati all'immagine che non interessano il discorso che ora sto facendo, come per esempio se i segmenti siano diseguali o uguali (come suggerisce Proclo), se la linea sia orizzontale o verticale, e così via. Noto soltanto che, nel testo, non ci sono elementi forti che facciano propendere per l'accettazione di una soluzione e per l'esclusione dell'altra.

<sup>8</sup> Notiamo di passaggio che la costanza del rapporto tra i segmenti vale sia se si considerano i segmenti uguali, sia se si considerano diseguali: per esempio, il rapporto vale sia che abbiamo  $1 : 1 = 1 : 1$ , sia che abbiamo  $1 : 2 = 2 : 4$ , sia se abbiamo  $1 : 2 = 4 : 8$ , e così via.

sentano i due mondi, del sensibile e dell'intelligibile, risultano a loro volta distinti in due. Quel che segue, invece, comincia a fare problema.

Avrai, in un rapporto reciproco di chiarezza e oscurità (509d9: σαφηνεία καὶ ἀσαφεία), A) *nel mondo visibile* (509d9: ἐν τῷ ὁρωμένῳ) un primo segmento: 1. le immagini (509e1: εἰκόνες). Intendo per immagini (509e1: λέγω δὲ τὰς εἰκόνας) le ombre, quelle che appaiono nell'acqua e negli specchi, e ogni cosa del genere; 2. un secondo, che è ciò a cui il primo somiglia (510a5: ἔοικεν): gli animali, le piante e tutti gli oggetti artificiali (510a6: τὸ σκευαστὸν ὄλον; in 514c1: σκεῦος). Ora, come l'opinabile si distingue dal conoscibile *rispetto alla verità* (510a9: ἀληθεία τε καὶ μὴ, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν), così l'immagine rispetto a ciò di cui essa è immagine; B) *nel genere dell'intelligibile* (510b1: τοῦ νοητοῦ): 3. l'anima cerca l'intelligibile ricorrendo, come a immagini (510b4: ὡς εἰκόσιν), a quelle che nel caso precedente erano le cose imitate, *partendo da ipotesi* (510b5: ἐξ ὑποθέσεων) e muovendosi non verso il principio ma verso la fine (510b6: ἐπὶ τελευτήν); 4. nell'altra parte, che mette capo ad un principio non ipotetico (510b6-7: τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον), l'anima cerca l'intelligibile muovendo da ipotesi ma senza le immagini ad esso relative (510b7-8: ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων) e compiendo l'indagine proprio con le idee e per mezzo di esse (510b8-9: αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη).

Questa prima formulazione dell'immagine della linea si presta già a delle considerazioni importanti. Innanzi tutto, non si tratta di una distinzione ontologica, che riguardi l'esistenza o la non esistenza di qualcosa, o, peggio ancora, la "maggiore esistenza" di qualcosa rispetto a qualcosa d'altro: siamo sempre, in ciascuno dei quattro segmenti, sul piano della realtà. L'"inferiorità" di un segmento rispetto al successivo non riguarda la realtà, bensì la verità. Questo è detto chiaramente in 510a9: è rispetto alla verità che le immagini si distinguono da ciò di cui sono immagini, ma tutte, le immagini che "appaiono" e le cose che "sono", appartengono al piano della realtà. La distinzione sembra appartenere dunque al livello gnoseologico: a questo allude non solo il rapporto di chiarezza ad oscurità (509d9), ma anche l'altro, problematico, riferimento all'"opinabile" e al "conoscibile" (510a9). Dove è chiaro che l'opinabile si distingue dal conoscibile perché solo a questo compete la verità ed all'altro no, ma la conseguenza di quest'analogia nell'analogia porterebbe a stabilire anche che delle immagini non si potrebbe avere conoscenza mentre delle cose reali sì: ci sarebbe dunque una conoscenza delle cose di contro ad una mera opinabilità delle immagini; il che, a rigore, non è corretto, potendosi dare naturalmente una conoscenza anche delle immagini, quando sono riconosciute appunto in quanto tali. Ma forse la chiave è proprio nell'accento alla chiarezza ed all'oscurità: e ci sarebbe allora una "conoscenza oscura", che possiamo anche chiamare opinione, ed una "conoscenza chiara", che chiamiamo semplicemente conoscenza<sup>9</sup>, e la differenza sarebbe allora nel metodo col quale avviciniamo gli oggetti della nostra conoscenza. Il che potrebbe essere accennato in 510b8-9, dove appare, comunque in maniera chiara, che quando l'uomo usa le idee e compie la sua indagine solo con le idee sta costruendo (ποιουμένη) la sua via, cioè appunto il suo metodo.

Per quanto riguarda il secondo segmento, poiché l'esposizione socratica non risulta molto chiara a Glaucone, e Socrate vi ritornerà immediatamente, notiamo per ora soltanto

<sup>9</sup> Un'altra, tra le tante nel testo platonico, delle citazioni nascoste di Democrito.

la presenza delle immagini anche nel primo segmento del mondo intellegibile: servendosi infatti “come di immagini” delle cose del mondo reale, il discorso, che comunque è sempre un discorso conoscitivo, muove da esse e in esse rimane; è solo nell’ultimo segmento che l’anima lascia da parte le immagini e ragiona esclusivamente sulle idee.

Poiché dunque il discorso non risulta sufficientemente comprensibile a Glaucone, Socrate offre la sua seconda formulazione del livello B). Ed abbiamo: 3): alcuni che si occupano di geometria, calcolo e cose simili, ammettono in via di ipotesi (510c3-4: ὑποθέμενοι) il dispari e il pari, le figure geometriche, tre specie d’angoli, e cose simili. E come se conoscessero queste cose le riducono a ipotesi (510c6: ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά), e non ritengono di doverne dare nessun conto (510c7-d1: οὐδένα λόγον ... διδόναι; cfr. 531e4-5) né a sé né agli altri, come di cosa a tutti manifesta (510d1: ὡς παντὶ φανερῶν).

Queste persone fanno uso delle specie visibili (510d5: ὁρωμένοις εἶδεσι) e su di esse costruiscono discorsi (510d6: λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται), ma hanno in mente (510d6: διανοοῦμενοι) quelle cui queste assomigliano (510d7: ἀλλ’ ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε), e delle figure che modellano si servono come di immagini (510e3: ὡς εἰκόσιν), cercando di vedere quelle realtà in sé che non si possono vedere se non con la ragione discorsiva (511a1: διανοία). Questo εἶδος è sì νοητόν, ma tale che l’anima è costretta ad indagarlo servendosi di ipotesi (511a3: ὑποθέσει) senza muovere verso il principio (511a5: ἐπ’ ἀρχήν), non essendo capace di trascendere le ipotesi (511a5-6: οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν), ma servendosi di esse come prima si serviva delle immagini. È il mondo della geometria e delle arti sorelle.

Mi pare che qui Platone stia chiarendo esplicitamente che questa sezione vuole simboleggiare le conoscenze matematiche, geometriche, e delle “arti sorelle”: le immagini sono ancora presenti, ed ineliminabili. Esse sono, da un lato, le figure reali che si “vedono”, cioè si percepiscono sensibilmente, come triangoli, quadrati, tutte le figure geometriche che questi uomini costruiscono disegnando, figure che costituiscono una specie di “idee visibili” (510d5), ma dall’altro lato sono, più in generale, “ipotesi” puramente razionali. Ad esse appartengono infatti anche “il pari e il dispari” (510c4), che non sono a rigore immagini visibili. Ipotesi, dunque, nel senso letterale di qualcosa che si “sovrappone” al dato sensibile e serve per comprenderlo e conoscerlo, qualcosa che però non è derivato dal dato sensibile stesso per via di astrazione, ma costituisce appunto il “modello” razionale, esclusivamente razionale, che permette di capire e conoscere l’immagine sensibile<sup>10</sup>. E l’immagine continua ad essere fortemente presente: non solo sono immagini le “cose” cui applichiamo, poniamo, il “modello” del triangolo, del quadrato, e così via, ma sono immagini le stesse figure geometriche che essi disegnano (510e1), immagini di qualcosa che non si può “vedere” se non con la sola ragione discorsiva (διάνοια). Immagini/ipotesi che però da queste scienze sono assunte in maniera immediata: qui Platone da un lato sottolinea l’immediatezza intuitiva delle idee matematiche (pari - dispari) e di quelle geometriche (triangolo, ecc.), ma anche il fatto che il metodo ipotetico da queste assunto è un metodo assiomatico, e cioè a-dialettico: caratteristica di tutte queste scienze è appunto il fatto che esse non “danno

<sup>10</sup> Ancora una vicinanza al metodo democriteo, che formula l’ipotesi razionale di atomi e vuoto, modelli non percepibili sensibilmente ma che servono proprio a capire i fenomeni sensibili.

conto" delle immagini/ipotesi che assumono proprio perché le ritengono cose evidenti a tutti (510c7-d1; cfr. sotto a 531e1-5).

Abbiamo infine: 4) l'altra sezione dell'intelligibile (511b3: τοῦ νοητοῦ), quella che *il discorso stesso attinge con la forza della dialettica* (511b4: αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), facendo delle ipotesi non dei principi (511b5: ἀρχάς), bensì *realmente dei "pre/supposti"* (511b5: τῶ ὄντι ὑποθέσεις), quasi punti di appoggio e di slancio (511b6: οἶον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς), affinché muovendo sino a ciò che non ha più presupposti, al principio del tutto (511b6-7: τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν), ed attingendolo, si torni, attenendosi via via a ciò che da quello deriva, a scendere verso le conclusioni, senza servirsi assolutamente di nulla di sensibile, ma delle idee stesse, per esse e verso esse, e si finisca nelle idee (511c1-2: ἀλλ' εἶδουσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη).

A questo punto c'è un importante intervento di Glaucone, che dichiara di comprendere, ora, ma ancora in maniera non sufficiente, perché gli pare che Socrate stia descrivendo un'operazione molto complessa (511c3-4: συχρὸν ἔργον). Ed offre un riassunto di ciò che ha detto Socrate che suona così: Con questo si vuol definire quella parte del reale e dell'intelligibile (511c5-6: τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ) che viene contemplata dalla scienza dialettica (511c5: ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης) e che è più chiara di quella contemplata dalle cosiddette arti, per le quali le ipotesi sono principi. E coloro che osservano gli oggetti delle arti sono costretti sì ad osservarli con il pensiero discorsivo senza far ricorso alle sensazioni (511c7-8: διανοία... ἀλλὰ μὴ αἰσθήσειν), ma ti sembrano non usare l'intelletto (511d1: νοῦν οὐκ ἴσχειν) perché li esaminano senza risalire al principio ma per via di ipotesi, anche se quegli oggetti sono intelligibili con un principio (511d2: καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). E tu chiami διάνοια la condizione (511d4: ἔξιν) di costoro, e non intelletto, e la consideri qualcosa a metà tra l'opinione e l'intelletto (511d4-5). Socrate approva incondizionatamente quest'interpretazione di Glaucone.

Quest'ultima sezione, come viene esplicitamente detto, sta a simboleggiare dunque la dialettica. Essa, dichiaratamente, è l'unica disciplina, anzi l'unica scienza, a non far uso di immagini. Ma anche il suo punto di partenza è dato da immagini, solo che queste non la fanno rimanere nel mondo delle immagini, ma andare oltre. Importante è comunque qui il fatto che l'ipotesi, che in certo modo è pur sempre un'immagine, e che costituiva il "principio" intelligibile di spiegazione e di conoscenza del mondo reale, costituisca ora semplicemente la base per lo slancio all'acquisizione di un altro "principio" che non è più un'ipotesi, ma appunto ciò che fonda tutte le altre ipotesi e non è a sua volta fondato da nulla. È, naturalmente, il mondo delle idee (cfr. 511b5: ὑποθέσεις), metodologicamente ben distinto non solo da quello delle cose sensibili, ma anche da quello delle immagini scientifiche che servono a spiegare le cose sensibili. Ma l'intervento di Glaucone non riassume semplicemente la posizione socratica, bensì apre prospettive problematiche: se lo colleghiamo a 510a8-10, in cui i due segmenti della prima parte della linea venivano definiti in base al loro rapporto con la verità, e cioè al rapporto tra "opinabile" e "conoscibile", ora la ragione discorsiva appare come intermedia tra tutte e due le parti del primo segmento, dichiarato tutto intero l'opinabile, e l'ultima parte del secondo segmento dichiarato non "conoscibile", ma direttamente "intelletto". Offre conoscenza la διάνοια? Siamo portati naturalmente a rispondere affermativamente. Ma in questo caso non diventano tutte e quattro le parti

della linea esempi di conoscenza, distinti solo da una maggiore o minore chiarezza, come è stato detto, e come Socrate fra poco riaffermerà?

Ma il fatto è che l'attingere il mondo delle idee comporti il rimanere in questo mondo, perché si è attinto ciò che non ha più presupposti, il "principio del tutto"<sup>11</sup>, e che l'indagine dialettica sulle idee, che significa evidentemente un'indagine che serve a chiarire i rapporti che si istaurano tra le idee in se stesse, non abbia nulla a che vedere con le cose sensibili: è proprio questo fatto, a mio avviso, appunto uno dei problemi più grossi del platonismo. Se Platone chiama dialettica quest'indagine, cioè *διαλέγεσθαι*, cioè non solo ragionare e argomentare, ma anche discorrere e discutere: in una parola, stabilire rapporti, non è dialettica anche il pensiero discorsivo, cioè la *διάνοια*? Letteralmente, il testo lo esclude, collocando appunto la *διάνοια* tra l'opinione e l'intelletto (511d4). E a sua volta il *νοῦς* non sembra rimandare ad un'attività mentale più "contemplativa" che discorsiva? E se infine le idee sono appunto i "paradigmi" che servono a spiegare e conoscere le cose, è pensabile un'indagine sulle idee che prescindendo totalmente dalle cose, cioè dal mondo che deve essere spiegato? È possibile, in altre parole, e per rimanere nei termini della *Repubblica*, compiere un'indagine sulle pure idee della giustizia e della felicità in se stesse senza fare alcun riferimento al tiranno ed alla città? Ma sono problemi che non posso qui affrontare.

Dopo aver dunque approvato il "riassunto" di Glaucone, Socrate apporta l'ultimo ritocco al suo disegno: la qualificazione di "disposizione", che Glaucone aveva assegnato al solo segmento della *διάνοια*, ora diviene la qualificazione di quattro *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ* (511d7): si tratta quindi di quattro affezioni, caratteristiche, atteggiamenti, disposizioni, funzioni nell'anima.

Essi sono, partendo dall'ultimo, cioè dal più alto (cfr. 511d8: *ἀνωτάτω*)<sup>12</sup>: 4. l'intellezione, *νόησις*; 3. il pensiero dianoetico, *διάνοια*; 2. la credenza, *πίστις*; 1. l'immaginazione, *εἰκασία* (511d8-e2), e sono ordinati proporzionalmente (511e2-3: *ἀνὰ λόγον*), ritenendo che a quel modo che partecipa della verità (*ἀληθείας*) il loro oggetto, così essi partecipano di chiarezza (*σαφηνείας*). E qui, direi quasi bruscamente, se consideriamo anche l'attacco del libro successivo, termina il libro VI.

Come si vede, viene ribadito, con la problematicità che questo comporta, che il rapporto analogico fondamentale è quello della verità e della chiarezza, rapporto che lega tutti e quattro i segmenti della linea. Per cui, se c'è una gradualità, cioè un rapporto di minore a maggiore, questo non riguarda affatto il livello ontologico, bensì quello gnoseologico, attinente appunto a verità e chiarezza: ogni segmento, inteso come ogni facoltà, possiede una capacità maggiore, rispetto a quello e a quelli che lo precedono, di raggiungere verità e chiarezza. Così come ogni segmento, inteso come l'oggetto della facoltà, cioè ciò a cui la facoltà si applica, possiede non una realtà maggiore, rispetto a quello e a quelli che lo

<sup>11</sup> Questo non significa necessariamente, sebbene sia verosimile, che questo principio sia appunto l'idea del bene: il principio anipotetico appunto verso il quale si slancia l'intelletto.

<sup>12</sup> Vorrei soltanto notare, ma senza entrare nella disputa, che questa connotazione di "alto", o meglio di più alto, che ha fatto sostenere ad alcuni interpreti che la linea sia da pensare in positura verticale, non conduce necessariamente a questa conclusione: l'alto può essere benissimo una metafora, ad indicare appunto la maggiore chiarezza e verità. E del resto che l'"alto" sia un luogo metaforico e non fisico è detto esplicitamente nel bellissimo passo in 529a-c, dove si criticano coloro che, invitati a rivolgere "in alto" lo sguardo dell'anima, se ne stanno tutti ammirati a contemplare ... i soffitti!

precedono, bensì una possibilità maggiore di essere oggetto di conoscenza vera e chiara. Restano naturalmente aperti alcuni problemi: è rigidamente fissa la corrispondenza oggetto-facoltà?

Per esempio, la geometria non potrebbe applicarsi, oltre che alle cose, anche alle ombre, esattamente come aveva fatto Talete per misurare l'altezza delle piramidi? Della problematicità del rapporto tra *διάνοια* e *νόησις* abbiamo già detto, ed è un problema che Platone non risolve, o meglio risolve, come vedremo, ma solo cambiando i termini: la *νόησις* infatti diventerà qualcosa a cui pure si è accennato, ma che è rimasta per ora come una nota in sottofondo, e cioè *Ἐπιστήμη*.