

Emanuela Cardelli

Eidos, tra diversità e molteplicità

*Uno studio dal Parmenide
di Platone*



Copyright © MMVIII
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133 A/B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-2235-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2008

Indice

Premessa	p. 13
1 L'auto-identità dell' <i>eidos</i> e la sua separazione dalla molteplicità	p. 15
1.1 <i>Eidos</i> , tra unità e molteplicità. Nota introduttiva relativa ad alcune difficoltà presenti nel rapporto uno-molti, sollevate da Platone nel <i>Parmenide</i> , p. 15; 1.2 L'auto-identità dell' <i>eidos</i> , p. 25; 1.3 La relazione di opposizione tra l'unità e la molteplicità: l'isolamento della forma e la sua separazione da ogni tipo di molteplicità, p. 48.	
2 La rivalutazione della molteplicità: l'unità, scaturigine della molteplicità	p. 61
2.1 Le conseguenze epistemologiche di un'interpretazione isolata e separata dell'unità, p. 61; 2.2 In difesa della molteplicità: il suo ruolo epistemologico p. 79; 2.3 La seconda deduzione: l'unità, scaturigine della molteplicità, p. 93.	
3 La mediazione dei numeri naturali	p. 115
3.1 Il legame esistente tra la molteplicità numerica e la molteplicità ideale, p. 115; 3.2 Un auspicabile ruolo da attribuire allo studio dei numeri, p. 122; 3.3 L'uso dei numeri naturali per distinguere gli oggetti del pensiero, p. 127.	
Conclusioni	p. 139
Bibliografia primaria	p. 141
Bibliografia secondaria	p. 143

Capitolo I

L'auto-identità dell'*eîdos* e la sua separazione dalla molteplicità

1.1 *Eîdos*, tra unità e molteplicità. Nota introduttiva relativa ad alcune difficoltà presenti nel rapporto uno–molti, sollevate da Platone nel *Parmenide*

Le questioni affrontate nel *Parmenide*¹ sembrano rimandare ad una rivisitazione critica della teoria delle idee da parte di

¹ La traduzione italiana di riferimento per i passi citati dal *Parmenide* è quella di G. Cambiano in PLATONE, *Parmenide*, Laterza, traduzione di G. Cambiano, introduzione di F. Fronterotta, Roma–Bari 2003, con il testo stabilito da J. Burnet (in *Platonis Opera*, II, Oxford 1901) che questa edizione riproduce. Per quanto, il presente lavoro preveda un'analisi parziale del dialogo, volto ad affrontare la tematica relativa alla rivalutazione della molteplicità, esso sottintende una più generale interpretazione dell'opera in chiave unitaria, per quanto concerne il contenuto filosofico sviluppato da Platone. Questa precisazione si rende necessaria poiché l'unità dell'opera viene considerata da più parti, tra gli interpreti di Platone, «la fonte principale delle difficoltà nelle quali si imbatte ogni lettore del dialogo» (F. FERRARI, *L'enigma del Parmenide*, in PLATONE, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2004, p. 16) e di fronte alla quale non esiste, ancora oggi, un accordo unanime. L'interrogativo, relativo all'unità del dialogo, è suggerito in primo luogo da una evidente differenza stilistica e metodologica per cui l'opera viene suddivisa solitamente in due parti. La prima, compresa tra i passi 126a1 e 137c3, consiste nella serrata discussione tra Socrate, Parmenide e Zenone, la quale, essendo riportata, procede in discorso indiretto. La seconda, compresa tra i passi 137c4 e 166c5, vede come unico protagonista Parmenide impegnato in un vero e proprio monologo. Alla diversità stilistica e metodologica esistente tra le due parti, si sovrappone un'apparente diversità rispetto al contenuto filosofico. Se è evidente, infatti, che il tema guida nella prima parte è la teoria delle idee, in quanto viene chiaramente sostenuta da Socrate nella discussione con Zenone, e problematizzata successivamente con Parmenide, non emerge immediatamente il collegamento con la seconda parte, che vede impegnato proprio Parmenide in una rigorosa analisi sull'unità (la quale procede a partire da due ipotesi, una positiva che ammette l'esistenza dell'unità e una negativa che nega tale esistenza) e, nella quale, i riferimenti alla teoria delle idee sono presenti principalmente sotto forma di allusione e solo in pochi casi sono presenti in modo esplicito. Tra gli interpreti che valutano il *Parmenide* come un dialogo costituito da due parti distinte troviamo D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 31; G. RYLE, *Plato's progress*, Cambridge University Press, Cambridge–London–New York 1966, pp. 286–295. L'atteggiamento più diffuso tra gli interpreti è, però, volto a ricercare una risposta costruttiva intorno al problema dell'unità del dialogo. Seguono questo orientamento F. FERRARI, *L'enigma*, cit., p. 17; F. FRONTEROTTA, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma–Bari 1998, pp. 104–105; M. MIGLIORI, *Dia-*

Platone². Uno dei suoi intenti, in particolare, sembra essere quello di riqualificare la molteplicità in tutte le sue forme per

lettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 100–102; E. PACI, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Milano 1988, p. 5. Il presente lavoro individua nella teoria delle idee il tema guida del dialogo per la prima e la seconda parte. Da un atteggiamento auto-interrogativo che Platone espone nella prima parte, volto ad evidenziare l'esistenza nella teoria delle idee di alcuni tipi di difficoltà, egli passa, attraverso il monologo di Parmenide, all'esposizione di alcune possibili soluzioni di tali difficoltà. Compito del presente lavoro sarà anche quello di mostrare i punti sui quali converge questo passaggio, coerentemente con l'analisi qui proposta. Nel presente lavoro, inoltre, si farà costantemente riferimento alle due parti secondo la suddivisione sopra indicata.

² La questione della rivisitazione critica della teoria delle idee si presenta nel *Parmenide* nella forma di una ricerca volta a superare la separazione e l'isolamento dell'idea, condizione questa, che emerge attraverso l'elaborazione della teoria delle idee sviluppata da Platone nei dialoghi precedenti il *Parmenide*, quali la *Repubblica*, il *Fedone*, il *Fedro* e il *Simposio*. È questa interpretazione dell'idea che incorre nelle critiche di Parmenide sviluppate nella prima parte del dialogo. Attraverso l'analisi critica proposta nel *Parmenide*, Platone ha la possibilità di ridefinire l'idea e contestualizzarla in una rete di relazioni con la molteplicità sensibile, ma, soprattutto, ideale. Questo passaggio comporta la riqualificazione della molteplicità attraverso una ricerca volta a rintracciare le condizioni di possibilità per l'esistenza stessa della molteplicità, le quali, essendo individuate nell'unità, conducono ad un avvicinamento tra l'unità e la molteplicità. In questo modo, si ha il superamento della relazione di opposizione che caratterizza la precedente interpretazione dell'unità e della molteplicità e, diviene possibile così, ammettere la comunicazione tra le idee, ossia, diviene possibile articolare l'unità dell'idea in una complessa rete di relazioni con la molteplicità ideale. Che il *Parmenide* sia un dialogo nel quale Platone intende superare la condizione di separazione e di isolamento dell'idea, determinando quindi un mutamento di prospettiva, viene messo in evidenza da E. BERTI, *Struttura e significato del «Parmenide» di Platone*, rist. in ID., *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, p. 306; F. FERRARI, *L'enigma*, cit., p. 51, il quale però non considera il *Parmenide* un dialogo nel quale Platone avvia un processo di profonda autocritica, quanto, piuttosto, un dialogo nel quale Platone presenta «una progressiva accentuazione dell'interesse per i problemi collegati alle relazioni intra-eidetiche, che nei dialoghi precedenti erano rimasti marginali rispetto al tema centrale del rapporto tra le idee e i particolari sensibili», per quanto, allo stesso tempo, «non può venire considerato un dialogo interamente dedicato alla dialettica e alle idee»; L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano 1977, p. 166, interpreta il *Parmenide* come un dialogo nel quale Platone, nel tentativo di difendere la sua concezione contro attacchi di origine eleatico-magarica, attua «una profonda autocritica della teoria delle idee» che lo conduce verso la riqualificazione del molteplice; D. ROSS, *op. cit.*, p. 31, condivide l'esistenza di un cambiamento nella prospettiva platonica evidente «dall'affermazione decisa e sicura della teoria delle Idee che si trova nella *Repubblica* allo stato d'animo auto-interrogativo presente nel *Parmenide*» (cf. Ivi, p. 122), pur interpretando il dialogo come un'analisi critica della dottrina parmenidea secondo la quale «esiste un'unica realtà» (Ivi, p. 119). Si veda a questo proposito anche M.F. CONFORD, *Plato and Parmenides. Way of truth and Plato's «Parmenides»*, Routledge & Kegan, London 1964, p. 63. Tra coloro che non interpretano il *Parmenide* come

poi articolare in modo nuovo il complesso rapporto tra l'unità e la molteplicità. È questo rapporto il punto nevralgico della teoria delle idee che richiede una ulteriore indagine.

La molteplicità è presente nel pensiero platonico in un duplice aspetto: come molteplicità sensibile, costituita dalle cose concrete e dall'eterogenea realtà degli eventi spazio-temporali³,

un dialogo nel quale Platone compie un'autocritica della teoria delle idee elaborata in dialoghi ad esso precedenti, si vedano G. CALOGERO, *Il «Parmenide» platonico*, in *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 271; M. MIGLIORI, *op. cit.*, pp. 155-157; F. FRONTEROTTA, *Guida*, cit., p. 38, cfr. 104-105.

³ L'espressione "molteplicità sensibile" fa riferimento ad un insieme eterogeneo di enti la cui conoscenza è definita, all'interno della teoria delle idee, sulla percezione sensoriale. In questo insieme sono da includere, in primo luogo, le cose concrete e materiali che è possibile trovare in natura (ad esempio un tramonto) ma, anche, opere realizzate dall'uomo come una scultura, delle quali, possiamo avere conoscenza mediante il senso della vista; appartengono a questo insieme anche oggetti non propriamente concreti, come la musica o la poesia, poiché la loro conoscenza avviene mediante il senso dell'udito. L'insieme degli enti così ottenuto, però, non esaurisce l'essere della molteplicità sensibile, in quanto è possibile includervi anche le azioni degli uomini e ciò che l'uomo attraverso di esse produce, come le leggi, le istituzioni, le scienze, ed è quindi estendibile ad ogni tipo di esperienza umana e mondana. Questo chiarimento si rende necessario poiché, se è evidente la dipendenza dai sensi per la conoscenza di oggetti concreti e materiali, meno immediata e chiara potrebbe apparire la dipendenza dai sensi per quanto riguarda la conoscenza di enti non concreti e materiali, ma pertinenti alla sfera esperienziale dell'uomo, quali sono, appunto, le azioni degli uomini così come le leggi e le istituzioni, la cui conoscibilità potrebbe richiedere l'intervento di un qualche tipo di pensiero. L'aspetto discriminante tale insieme di enti mondani e, quindi, il movente teorico sul quale può essere definita la loro condizione di enti sensibili, è rintracciabile, per un verso, nelle qualità ontologiche loro attribuite all'interno della teoria delle idee e nel ruolo epistemologico da esse derivanti (la cui discussione sarà affrontata nelle pagine che seguono) ma, soprattutto, emerge, e questo è ciò che mi preme sottolineare ora, attraverso il confronto con la forma, su un piano sia ontologico che epistemologico. Vediamo, infatti, che, la forma viene ad essere definita, all'interno della teoria delle idee, come un ente incorporeo (*asómatos*, *Phaed.* 85e; *Polit.* 286a5; *Phil.* 64b7; *Soph.* 246b2, 247c11) e invisibile (*aidê*, *Phaed.* 79a 4-6; cfr. con il termine *áoratos*, si vedano in proposito i seguenti passi: *Phaed.* 85e5; *Theaet.* 155e6; *Tim.* 52a 3-4; *Soph.* 246b7) e, in funzione di tali qualità ontologiche, di essa non vi sarà alcun tipo di rappresentazione esteriore attraverso una forma fisica determinata (*Symp.* 211a 5-6, 211e 1-2; cfr. *Phaedr.* 247c 7-6) così, come non «si raffigurerà [...] neppure come un discorso (*lógos*) o una scienza (*epistême*)» (*Symp.* 211a 5-7), ossia, non sarà riconoscibile attraverso alcun tipo di espressione umana, risultando per questo slegata da tutto ciò che concerne il mondo. Una conferma di questa particolare condizione di indipendenza della forma dalle qualità concernenti ciò che è mondano, quindi, anche dalle dimensioni spazio-temporali nelle quali si articola l'esistenza non solo delle cose concrete e materiali, ma, anche, delle azioni degli uomini, può essere rintracciabile attraverso il riferimento all'iperuranio (*hyperouránion*, *Phaedr.* 247c3) luogo nel quale, sostiene Platone nel *Fedro*, debbano situarsi le forme. Tenendo conto del fatto che attraverso il

la quale, si risolve nell'unità dell'idea, e come molteplicità ideale costituita dall'insieme di quelle stesse idee⁴. Entrambe queste accezioni del molteplice confluiscono con modalità differenti nella teoria delle idee e lo qualificano come un aspetto importante di questa teoria.

Da un punto di vista epistemologico Platone sembra presupporre l'esistenza della molteplicità relegandola, nella sua te-

riferimento all'iperuranio si rimanda ad un luogo posto al di là della volta celeste, quindi, a un luogo altro e diverso da quello nel quale sono situati gli enti mondani, il valore cognitivo di questa immagine non consiste nell'effettiva collocazione in un luogo delle idee, poiché in tal caso le idee risulterebbero poste sullo stesso piano ontologico degli enti sensibili, quanto, piuttosto, nel desiderio di marcare la loro assoluta diversità dalle cose mondane e nel rivendicare la necessità di cercare le idee con altri mezzi che non siano quelli della percezione sensoriale. Del resto, ciascuna idea è definita, all'interno del pensiero platonico, come l'intima, invariabile e invisibile forma interiore delle cose mondane, esprimendo in questo senso la loro intima essenza, che proprio per il suo essere incorporea e invisibile, risulta inaccessibile alla percezione sensoriale. Di contro, ciascun oggetto mondano, quindi, anche le azioni degli uomini e ciò che attraverso di esse gli uomini producono, si costituisce come ciò che esprime una particolare rappresentazione esteriore della qualità espressa, in modo perfetto ed assoluto, esclusivamente dalla forma. Questo, sta a significare, che un'azione nel suo essere giusta e bella, non è altro che una rappresentazione esteriore dell'idea della bellezza e, contemporaneamente, dell'idea della giustizia, a fronte della quale ciascuna idea ne esprime l'intima essenza. Da questo punto di vista, è da individuare nella stessa esteriorità il motivo teorico sul quale poggia la dipendenza dai sensi per le cose non concrete e materiali, alle quali si contrappone un ente, l'idea, al quale, per il suo proprio modo di essere, è impossibile dare una forma specifica (*aschemátistos*, *Phaedr.* 247c6). In coerenza con quanto già detto, vediamo che la conoscenza della forma avviene in modo esclusivo mediante la percezione intellettuale, la quale poggia sull'unico tipo di pensiero, il *noûs*, del tutto scevro da ogni legame con le cose del mondo e quindi con i sensi stessi, in quanto, coglie la forma nel suo essere "in sé e per sé", indipendentemente da ogni sua rappresentazione esteriore nella dimensione spazio-tempo. Questo aspetto, segna anche la differenza tra il pensiero noetico e il pensiero dianoetico, in quanto, quest'ultimo risponde a quel pensiero razionale capace di riconoscere e di distinguere la forma dalla molteplicità delle sue rappresentazioni esteriori e, non, dunque, di coglierla in se stessa; e, per quanto in questo modo viene ad essere definita la sua stessa funzione epistemologica all'interno della teoria delle idee, emerge qui il fatto che, volgendo ancora lo sguardo alla molteplicità delle cose mondane, rimane ad esse legato così come ai sensi stessi. In ultima istanza, possiamo dire che l'essere sensibile dell'insieme eterogeneo degli enti mondani, è fondato proprio sul loro appartenere al mondo, in funzione del quale si costituiscono ciascuno come una particolare rappresentazione esteriore dell'idea, condizione dalla quale la forma è del tutto indipendente.

⁴ Che la teoria platonica della conoscenza presupponga l'esistenza di una pluralità di enti ideali è rintracciabile in tutta l'opera di Platone. A titolo di esempio si vedano i seguenti passi: *Phaed.* 65d 4–8; *Resp.* V 476a 5–9; *Phil.* 15a 4–7; trova, inoltre, conferma anche in ARISTOTELE, *Metafisica* XIII 4 1078 b–1079 a.

oria della conoscenza, in un ambito implicito⁵. Ma, ammettere l'esistenza della molteplicità richiede anche un chiarimento sui

⁵ L'ammissione dell'esistenza della molteplicità, proprio per gli aspetti che rimangono impliciti all'interno della versione standard della teoria delle idee, si caratterizza come un aspetto epistemologicamente controverso della teoria, soprattutto in funzione della molteplicità ideale. Vediamo, infatti, che attraverso la versione standard della teoria delle idee, è possibile determinare una giustificazione e una legittimazione dell'essere molteplice degli enti sensibili sotto due accezioni distinte. Essi sono, infatti, molteplicità in quanto pluralità eterogenea di enti che condivide una determinata qualità, espressa unicamente dalla forma, ma, anche perché ciascun ente mondano deve il proprio modo di essere alla partecipazione a molte idee. Da questo punto di vista l'essere molteplice degli enti sensibili trova nella forma il motivo ontologico e contemporaneamente epistemologico in grado non solo di giustificare, ma anche di fondare la loro esistenza di enti molteplici. Questo, è possibile, proprio attraverso la supposta ammissione dell'esistenza, non solo di enti unitari "in sé e per sé", quale è ciascuna forma, ma, di una pluralità di enti ideali che, presi nel loro insieme, costituiscono di nuovo una molteplicità, la quale è, chiaramente per ragioni ontologiche, diversa dalla prima. Rispetto alla molteplicità ideale, manca, però, all'interno della versione standard delle idee, un motivo teorico al quale risalire che sia in grado di fondare una tale esistenza, ossia, un chiaro riferimento a un motivo teoretico capace di porsi come ragione epistemologica ed ontologica, in grado di unificare un insieme costituito da una pluralità di idee diverse, criterio, che invece è definito per la molteplicità sensibile, se, chiaramente, si prescinde dal fatto stesso che l'esistenza della molteplicità ideale è postulata all'interno della teoria delle idee (*Phaed.* 100b 6–8). A uno sguardo attento non può venire meno il fatto che compito dell'epistemologia è anche individuare «quando la conoscenza di qualcosa presuppone la conoscenza di qualcos'altro» (M. PIAZZA, *Intorno ai numeri. Oggetti, proprietà, finzioni utili*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 5), per cui, la stessa conoscibilità della molteplicità ideale, non può essere indipendente da una comprensione di ciò che trasforma enti unitari e "in sé e per sé", quindi isolati e separati fra loro, portatore ciascuno di una qualità diversa, in un insieme unitario di enti, quindi "una" molteplicità. Ricerca, questa, la quale, tenendo conto del fatto che nella *Repubblica* Platone sostiene che principio delle idee è il bene dal quale ricevono la proprietà di essere conosciute «ma ne ottengono ancora l'esistenza e l'essenza» (*Resp.* VI 509b 10–13), rimandando con ciò all'esistenza di un principio razionale sulle idee, «che per dignità e potenza» trascende le idee stesse, per quanto sia contenuto in un ambito strettamente legato a questioni etico-politiche, rende auspicabile la possibilità di attribuire un valore cognitivo ad una ricerca volta a individuare un principio razionale sulle idee in grado di giustificarle quando, prese nel loro insieme costituiscono una molteplicità, ossia, un principio in grado di porle secondo un ordine tale da renderle distinguibili e quindi conoscibili, e, al contempo, capace di fondare e legittimare il loro stesso costituirsi come molteplicità. Del resto diviene necessario anche distinguere e preservare la molteplicità ideale a fronte di una molteplicità sensibile, poiché per quanto ontologicamente diverse, rimane la comune caratteristica di essere molteplicità, e conoscere il modo di essere molteplice della pluralità ideale, può preservare la peculiarità ontologica, oltre che epistemologica, da attribuire ad essa. L'interrogativo sul modo di essere della molteplicità trova invece, un esplicito richiamo, a mio parere, proprio nel *Parmenide* come risposta alla negazione dell'esistenza della molteplicità compiuta da Zenone nella prima parte del dialogo, con la quale la teoria delle idee rischia di essere minata

modi possibili attraverso i quali si articola questa esistenza e, questo, sembra essere uno dei temi affrontati da Platone nel *Parmenide*. È importante problematizzare questa esistenza per giustificare e legittimare questa ammissione e per poi mostrare, sotto una prospettiva diversa, lo stretto legame tra la molteplicità e l'unità.

Dal canto suo, l'unità è presente nel pensiero platonico principalmente nella qualità di ente ideale considerato sotto due diverse prospettive: da un lato, infatti, essa è l'idea di unità la

dalle fondamenta, essendo la verità interpretata attraverso una pluralità di enti ideali, ma, per altro verso, emerge nel confronto con Parmenide proprio in funzione del fatto che la forma pare trasformarsi in molteplicità se inserita in una rete di relazioni. Questo pericolo viene, comunque, avvertito da Platone già nella *Repubblica*, quando afferma che ciascuna forma è «in se stessa una, eppure manifestandosi ovunque nella relazione con le azioni, con i corpi, con le altre idee, la sua unità pare risolversi in molteplicità» (*Resp.* V 476a 6–9), ma qui come in altri dialoghi centrali della sua opera, non affronta direttamente questo aspetto implicato nel rapporto uno–molti, mentre ha modo di emergere proprio nel *Parmenide*, in quanto è contenuta nell'indagine critica volta a chiarire le modalità teoriche mediante le quali può articolarsi il rapporto uno–molti, indagine che si avvia proprio nel confronto con Parmenide. Chiarire il modo di essere della molteplicità trova un suo fondamento nel tentativo di salvaguardare l'unità della forma, ossia la sua diversità ontologica sulla quale è definito il suo ruolo epistemologico, in quanto il rischio che in essa si insinui il modo di essere della molteplicità contravviene alle qualità ontologiche e logiche attribuite alla forma di ente auto–identico e uniforme, tenendo conto del fatto che è impossibile che le forme possano avere qualità contrarie come è sostenuto chiaramente nel *Fedone* (*Phaed.* 103 b4–c2). Contemporaneamente un altro aspetto rimane implicito nella versione standard delle idee, e che troviamo contenuto nel rapporto uno–molti. Infatti, come può un ente unitario quale è la forma, porsi in relazione conoscitiva con la molteplicità, se quest'ultima si caratterizza come una qualità ad essa opposta? Condizione questa che rafforza la separazione tra unità e molteplicità e motiva appunto l'urgenza di un'indagine sulla molteplicità. Ma, la relazione di opposizione altrimenti esistente, se pare comprensibile in funzione della molteplicità sensibile, in quanto ontologicamente diversa dalla forma, è meno facilmente accettabile fra enti congeneri quali sono l'unità dell'idea e contrapposta ad essa, la molteplicità ideale. Questo aspetto emerge chiaramente nel contesto di una comunicazione tra generi ideali, che, come abbiamo avuto modo di vedere, è già sostenuto nella *Repubblica*. Ma, visto come il problema uno–molti compare nella medesima forma anche fra enti congeneri, ciò sta forse a indicare quanto, mostrandosi indipendente dalla natura ontologica degli enti interagenti, sia possibile porre il problema del modo di essere della molteplicità su un piano propriamente ontico–formale, per strutturarsi come un'indagine fondativa dell'essere della molteplicità. Inoltre, sembra emergere anche quanto le difficoltà del rapporto uno–molti possano derivare da una determinata interpretazione della molteplicità, sottintesa all'interno della versione standard delle idee, in corrispondenza di una precisa interpretazione dell'unità della forma.

quale, al pari di ogni altra idea, costituisce la ragione ultima dell'essere unità di ogni oggetto sensibile, dall'altro, è considerata nel pensiero platonico come una delle qualità che necessariamente deve appartenere ad ogni ente ideale⁶. Se così non fosse, vale a dire, se ciascuna idea non fosse una singola unità, si avrebbero diverse occorrenze di una stessa idea, che andrebbero a costituire un insieme fatto di copie di una medesima idea, oppure, altrimenti, l'idea stessa risulterebbe divisa in parti, col risultato, per entrambi i casi, di trasformare l'idea in molteplicità. Come sarebbe ancora possibile, a questo punto, individuare l'ente capace di esprimere la verità di ciò che è? Come legittimare la verità attraverso la teoria delle idee se non vi fosse la possibilità di rendere conto dell'unità di un'idea e quindi dell'unicità dell'essenza da essa rappresentata? Ciò che in questo caso deve essere garantito, all'interno della teoria delle idee, è la condizione di ciascuna forma di costituirsi come ente singolo e il solo esistente capace di esprimere un determinato tipo di qualità.

La conseguenza immediata e drammatica⁷ per la teoria platonica, che verrebbe a delinarsi altrimenti, è data dall'impos-

⁶ Che ciascuna idea sia una unità (*hèn*) viene sostenuto esplicitamente soprattutto nella *Repubblica*. Si vedano a questo proposito i seguenti passi: *Resp.* V 476a 4-7; VI 507b 5-7; X 596a 6-8. La natura unitaria dell'idea viene messa in evidenza anche nel *Filebo* (PLATONE, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Rusconi, Milano 1995). In questo caso però è evidenziato come sia proprio questa qualità a far emergere la difficoltà della contemporanea condivisione dell'idea da una molteplicità di enti, legando, il problema del rapporto uno-molti al metodo dialettico. La questione è riassunta dalle parole di Socrate: «Quando, invece, si cerca di porre l'unità (*héna*) uomo, l'unità bue, l'unità (*hèn*) bello e l'unità bene, su queste unità, e su altre di questo tipo, la grande fatica della divisione provoca una disputa» (*Phil.* 15a 4-7). Cfr. *Crat.* 439c8-d1; *Men.* 72c7.

⁷ La conseguenza immediata e drammatica alla quale faccio riferimento è la condizione di impossibilità per la conoscenza stessa, attraverso la teoria delle idee, che verrebbe a delinarsi, se l'idea non potesse legittimarsi come unità. La questione, che verrà affrontata nel secondo capitolo del presente lavoro, è messa in evidenza nella prima parte del dialogo all'interno della discussione tra il giovane Socrate e il filosofo eleate Parmenide (*Parm.* 130a3-136c8). Sarà proprio quest'ultimo a sollevare le difficoltà presenti nel rapporto uno-molti e a mettere in evidenza, sotto diversi aspetti, il carattere tanto ontologico quanto epistemologico di tali difficoltà. Saranno poi, proprio le difficoltà epistemologiche a motivare l'urgenza di una riflessione critica da parte di Platone, sintetizzate nel testo dalle parole di Parmenide, al termine di una lunga discussione: «se qualcuno avendo notate tutte le difficoltà di poco fa e altre simili, non consentirà che ci siano idee degli enti e non distinguerà una determinata idea (*eidos*) per ciascun oggetto

sibilità di giustificare la conoscenza stessa attraverso la teoria delle idee, proprio perché la forma non potrebbe legittimarsi come verità assoluta. È necessario quindi, approfondire il modo di essere dell'unità per rintracciare una via affidabile con la quale difendere l'unità dell'idea, e mettersi al riparo da un processo infinito di produzione di occorrenze o di divisione in parti dell'idea stessa.

In seno alla teoria delle idee diviene importante, in particolare, la difesa di un'unità posta in relazione con ciò che è altro da sé, con ciò che le si presenta come diverso, ovvero, la molteplicità, tanto ideale quanto sensibile. Il punto cruciale, che avvia l'indagine proprio nel *Parmenide* sui modi possibili di intendere l'unità⁸, è la condizione per l'unità stessa di continuare ad essere un ente singolo anche se inserito in una rete di relazioni. In effetti, se consideriamo l'unità nella sua accezione di essere l'idea di unità, essa sarà in relazione con tutto ciò che di sensibile e di mondano possiede questa qualità. Da questo punto di vista, la relazione con la molteplicità, valida per ogni altra idea particolare come l'idea del bello e del giusto, è un aspetto importante della teoria delle idee proprio perché con essa l'idea emerge nel suo ruolo di ente capace di esprimere la verità del mondo sensibile, e quest'ultimo risulta conoscibile.

L'unità, inoltre, si troverà comunque in relazione con una molteplicità anche nell'accezione di qualità che caratterizza ogni altro ente ideale, in quanto condivisa da tali enti. In quest'ultimo caso, però, bisognerà stabilire, attraverso lo studio del-

singolo, non avrà neppure un punto a cui indirizzare il suo pensiero, in quanto non concede che ci sia un'idea sempre identica di ciascuno degli enti, e in tal modo distruggerà completamente il potere della dialettica. [...] Che farai allora a proposito della filosofia?» (*Parm.* 135 b6–c6).

⁸ L'indagine sui modi possibili di intendere l'unità viene affrontata nella seconda parte del dialogo (Ivi, 137c4–166c5) attraverso l'analisi compiuta da Parmenide, la quale, prende le mosse da due diverse ipotesi «a proposito dell'uno (*hén*) stesso, tanto che sia quanto che non sia uno» (Ivi, 137b 5–6). Per ciascuna ipotesi Parmenide svilupperà quattro serie di deduzioni, nelle quali metterà in evidenza di volta in volta le conseguenze e le contraddizioni che nascono proprio in funzione del modo di definire l'unità. Vedremo, nel secondo capitolo del presente lavoro, come, sia proprio il modo di intendere l'unità a condizionare anche l'interpretazione possibile da attribuire alla molteplicità tanto sensibile quanto, soprattutto, ideale.

l'indagine sull'unità proposta da Platone nel *Parmenide*, se questa condivisione della qualità di essere unità, sia dovuta da una supposta relazione tra l'idea dell'uno e gli altri enti ideali, oppure no. È questo un aspetto che potrebbe rimandare al problema più ampio, interno alla teoria delle idee, della comunicazione tra i generi ideali⁹.

A fronte di due distinte accezioni di unità, porre quest'ultima in relazione con la molteplicità sia sensibile che ideale, solleva una questione epistemologica comune a entrambi i casi: come può un ente singolo che in quanto tale è indivisibile, essere in relazione contemporaneamente con una molteplicità di oggetti diversi e continuare ad essere una unità? Questa è la difficoltà (*aporia*)¹⁰ centrale presente nel rapporto uno–molti che richiede

⁹ Per quanto la questione della comunicazione tra generi ideali è ampiamente affrontata nel *Sofista* (*Soph.* 250a10–258c6), essa viene toccata anche dalla riflessione avviata nel *Parmenide* poiché vengono analizzate questioni che è possibile considerare propedeutiche al tema della comunicazione tra generi ideali. Nella discussione tra Socrate e Zenone, presente nella prima parte del dialogo (*Parm.* 127d7–130a2), il tema guida è, infatti, la difesa della molteplicità ideale a partire dalla quale Platone avvia una riflessione che problematizza i modi di essere della molteplicità, rintracciabile lungo tutto il dialogo. Evidentemente, per poter analizzare la possibilità della comunicazione tra le idee, è necessario rintracciare motivazioni teoretiche coerenti che permettano di giustificare e legittimare l'esistenza di una molteplicità ideale, e questo, è uno dei temi che verrà affrontato nel *Parmenide* di Platone e che verrà discusso nel capitolo successivo del presente lavoro.

¹⁰ Il termine *aporia* viene usato da Parmenide durante la discussione con Socrate per indicare l'esistenza di diversi tipi di difficoltà (*aporia*) relativi alla teoria delle idee. Se, nel passo 130c7, dove si ha la prima occorrenza del termine *aporia*, esso viene usato in relazione alla questione dell'estendibilità del mondo delle idee, nei passi successivi, quali 133a8, 133b1, 135a3, le difficoltà mosse da Parmenide analizzano, secondo diverse prospettive, la questione problematica di una unità inserita in una rete di relazioni con la molteplicità. Con il termine *aporia* si fa riferimento ad una condizione di difficoltà, non già di impossibilità. In questo senso, l'esercizio dialettico (*gymnasia*, *Parm.* 135d4) affrontato da Parmenide nella seconda parte del dialogo, sarebbe un modo attraverso il quale Platone, dopo aver mostrato le difficoltà e le conseguenze alle quali porta la versione standard della teoria delle idee, ci rivela la via capace di condurre al superamento di tali difficoltà, ossia, la via mediante la quale è possibile costruire una nuova interpretazione dell'unità e della molteplicità, nonché, del loro rapporto. Una risposta costruttiva a tali difficoltà la si può rintracciare, infatti, nella seconda deduzione (*Ivi*, 142b1–157b6, il cui studio sarà affrontato in questa sede nel capitolo successivo) sotto l'ipotesi “se l'uno è” (*hèn ei éstin*, *Ivi*, 142b 3–5), poiché con essa Platone tematizza la rivalutazione del molteplice a partire da una specifica interpretazione ontologica dell'unità, articolando in modo nuovo il rapporto uno–molti. Questa prospettiva interpretativa, presuppone la non equivalenza, per la teoria platonica,

una ulteriore indagine e che giustifica la riflessione affrontata nel *Parmenide* sui modi di essere tanto dell'unità quanto della molteplicità. Per superare tali difficoltà è necessario, infatti, rintracciare una via che consenta di costruire in modo affidabile e coerente le condizioni di possibilità di un rapporto tra l'unità e la molteplicità e questo comporterà un approfondimento sui modi possibili di essere unità da un lato e di essere molteplicità dall'altro, a partire dal quale Platone ci condurrà, proprio con il *Parmenide*, ad una nuova interpretazione di tali enti, prima, e del loro rapporto poi.

Prima di analizzare i passaggi entro cui si articola la nuova soluzione proposta da Platone è necessario però, volgere lo sguardo a quella precedente interpretazione dell'unità e della molteplicità che incorre nelle sue critiche ed entro cui si determinano le difficoltà del rapporto uno–molti. Solo in questo modo sarà possibile comprendere pienamente il significato della soluzione ontologica proposta nel *Parmenide*, nonché, gli strumenti epistemologici di cui si è valso per renderla possibile. Bisogna fare, quindi, un passo indietro e compiere una involuzione nel pensiero platonico per specificare il ruolo e il significato attribuito all'unità e alla molteplicità percorrendo alcune questioni affrontate da Platone in dialoghi antecedenti il *Parmenide*¹¹.

delle conseguenze relative alle otto serie di deduzioni nelle quali vengono sviluppate le due ipotesi iniziali. Questo aspetto, da me condiviso, viene presentato da Berti: «Se tutte le articolazioni delle due ipotesi iniziali, ossia se tutte le otto ipotesi che derivano dalla loro suddivisione, avessero lo stesso valore, sarebbe del tutto superfluo dilungarsi in tante distinzioni» (E. BERTI, *op.cit.*, p. 309).

¹¹ I dialoghi platonici antecedenti il *Parmenide* ai quali farò riferimento sono i libri V, VI e VII della *Repubblica*, il *Fedone*, il *Simposio* e il *Fedro*. Di tali dialoghi saranno analizzati solo alcuni passi scelti coerentemente con le questioni sollevate a partire dal *Parmenide* e ad esse legate, e saranno indicati di volta in volta. Che il *Parmenide* di Platone presupponga l'elaborazione della teoria delle idee presentata nei suddetti dialoghi, è messo in evidenza da Ferrari, secondo il quale, per quanto siano assenti i «riferimenti all'anamnesi, all'ascesa conoscitiva verso il mondo delle forme, all'idea del buono e alle altre idee-valori, [...] l'impianto teorico generale è esattamente il medesimo» (F. FERRARI, *L'enigma*, cit., p. 42); dello stesso avviso Fronterotta, il quale mostra la corrispondenza tra gli assunti fondamentali della teoria delle idee che Socrate presenta nel *Parmenide* (*Parm.* 129a1–130a3) e i riferimenti alla sfera dei generi ideali esposti nei dialoghi della maturità (F. FRONTEROTTA, *Guida*, cit., pp. 31–38), sebbene mai presentati da Platone in modo sistematico e apodittico, mettendo in evidenza come sia proprio

1.2 L'auto-identità dell'*eîdos*

Nella sezione conclusiva del Libro V della *Repubblica*¹² sono contenuti accenni relativi a importanti aspetti della concezione ontologica ed epistemologica riguardante l'unità e la molteplicità, che confluiranno nella teoria delle idee criticata da Platone nella prima parte¹³ del *Parmenide*. In particolare Platone sostiene la possibilità di una identificazione della qualità di essere unità e di essere molteplicità, rispettivamente, con un preciso oggetto reale, mostrando anche l'inevitabilità di tale attribuzione. La via che condurrà alla costruzione della corrispondenza tra la qualità e l'oggetto reale, si fonda sul tipo di interpretazione ontologica dell'oggetto reale stesso, ovvero, sul tipo specifico di qualità ontologiche ad esso attribuite, a questo punto dello sviluppo della teoria delle idee¹⁴. Saranno poi, proprio tali qualità, a stabilire le possibilità epistemologiche dei rispettivi oggetti.

questa, «La dottrina delle idee che nel *Parmenide* viene sottoposta a numerose e radicali critiche» (Ivi, p 38); cfr. M. MIGLIORI, *op. cit.*, p. 133. Diversa è, invece, l'interpretazione data da Paci per il quale «Il Socrate del *Parmenide*, nella sua giovinezza, non vede tutte le relazioni e con l'inveramento delle sue posizioni unilaterali, che si trovano nella prima parte del dialogo, nelle posizioni di Parmenide che si trovano nella seconda, si vuol avvertire il lettore a non identificare il *Fedone* e la *Repubblica* con una visione delle idee che Socrate poteva aver avuto solo in una sua lontana giovinezza, e, si noti bene, molto prima che quei dialoghi si immaginassero avvenuti» (E. PACI, *op. cit.*, p. 66).

¹² La sezione conclusiva del Libro V della *Repubblica* alla quale faccio riferimento ha inizio a partire dal passo 475e7 (fino a 480a13). Da questo punto in poi, la discussione tra Socrate e Glaucone subisce un cambiamento di contenuto, passando dalle questioni etico-politiche, fino ad allora discusse, a questioni di carattere ontologico ed epistemologico. Passaggio questo, determinato dall'introduzione della teoria delle idee. La traduzione italiana di riferimento per i passi citati dal Libro V della *Repubblica* è quella a cura di M. VEGETTI, in PLATONE, *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli 2001, vol. IV.

¹³ *Parm.* 130a3–135c9. Lo studio dei passi del *Parmenide*, intorno ai quali si concentrerà l'analisi critica della teoria delle idee da parte di Platone, verrà affrontato nel secondo capitolo del presente lavoro.

¹⁴ Nella *Repubblica*, insieme al *Fedone* e al *Simposio*, Platone presenta la versione classica della teoria delle idee che verrà riproposta, senza alcuna variazione, nella prima parte del *Parmenide* all'interno della discussione tra Socrate e Zenone (*Parm.* 129a1–130a2). Attraverso la successiva discussione tra Parmenide e Socrate, Platone presenta le motivazioni che lo condurranno verso la revisione critica della versione classica della teoria delle idee, che da questo momento in poi sarà abbandonata.

La sezione alla quale faccio riferimento si presenta però connotata da una forte discontinuità di argomentazioni, in quanto, si trovano sovrapposti diversi percorsi di analisi. Questo comporterà una inevitabile selezione delle questioni alle quali farò riferimento, coerentemente con la problematica relativa all'unità e alla molteplicità, determinando una consapevole incompletezza di analisi rispetto alla complessità del testo.

La sezione si apre con la questione problematica della definizione del filosofo¹⁵. Due differenti motivazioni convergono a giustificare la necessità di una tale ricerca rispetto all'economia complessiva dell'opera. Socrate ha appena sostenuto la necessità di attribuire al filosofo la guida dello stato¹⁶, in quanto unico tipo di uomo capace di creare le condizioni di possibilità per la realizzazione del disegno utopico di una *polis* giusta. Investire il filosofo del potere politico è, però, una scelta innovativa che Platone stesso sa, che dovrà confrontarsi con forti resistenze¹⁷. Ricercare una definizione del filosofo rivela in primo luogo la volontà di difendere questa scelta "a forza d'argomenti"¹⁸ e di "mostrare agli increduli"¹⁹ le motivazioni teoriche

¹⁵ «Mi par dunque necessario, se vogliamo in qualche modo sfuggire agli uomini di cui parli, definire di fronte a loro che cosa intendiamo per filosofi quando osiamo affermare che essi debbano assumere il potere, in modo che, una volta ne sia chiara la figura, ci si possa difendere, mostrando che agli uni per natura s'addice praticare la filosofia e comandare nelle città, agli altri invece non praticarla e seguire piuttosto chi comanda» (*Resp.* V 474 b5–c3).

¹⁶ «A meno che, dissi io, i filosofi non regnino nelle città, oppure quanti ora son detti re e potenti non si diano a filosofare con autentico impegno, e questo non giunga a riunificarsi, il potere politico cioè e la filosofia, e ancora quei molti, la cui natura ora tende a uno di questi poli con esclusione dell'altro, non vengano obbligatoriamente impediti — non vi sarà, caro Glaucone, sollievo ai mali delle città, e neppure, io credo, a quelli del genere umano; né mai prima d'allora questa costituzione, che il nostro discorso è venuto delineando, potrà nascere nei limiti della sua possibilità e veder la luce del sole. Ecco dunque ciò che da gran tempo un'esitazione mi tratteneva dal dire, vedendo quanto paradossali sarebbero risultate le mie affermazioni: arduo è infatti comprendere che nessun'altro tipo di città potrebbe esser felice né nella vita privata né in quella pubblica» (Ivi, 473 c11–e6).

¹⁷ Che la scelta platonica del filosofo al potere trovi delle resistenze risulta evidente dalle parole di Socrate: «E se non ti difendi a forza di argomenti, sfuggendo all'assalto, ne pagherai il fio venendo realmente coperto di schermo» (Ivi, 474a 3–4), in quanto, la sua è una proposta che va contro l'opinione corrente (Ivi, 473e4).

¹⁸ Ivi, 474a3.

¹⁹ Ivi, 474b2.

profonde che la rendono necessaria, se davvero si vuole creare un cambiamento²⁰ effettivo nella *polis*. Per altro verso, Platone deve affrontare la problematica relativa all'apparente affinità del filosofo con altre figure sociali, da considerare, probabilmente, come «rivali dei filosofi nell'aspirazione ad una *leadership* politico-culturale»²¹. Precisare chi sia il vero filosofo contiene dunque, da questo punto di vista, l'intenzione di voler distinguere e separare il filosofo da chi in realtà è soltanto simile ad esso. Ricercare una sua definizione significa, però, rintracciare un insieme di aspetti che lo qualificano e che consentono di individuarlo, di riconoscerlo. Uno dei suoi tratti distintivi sembra esprimersi nel desiderio di apprendere. In particolare, colui che è «favorevolmente disposto a gustare ogni conoscenza, e con gioia si appresta ad apprendere, e ne rimane insaziabile, costui con giustizia chiameremo filosofo»²².

Attraverso le parole dell'interlocutore di Socrate si rivela, però, l'insufficienza di questa definizione per individuare il filosofo. Glaucone, infatti, include tra gli appartenenti a questa definizione, gli «appassionati di spettacoli» (*philotheamones*) proprio «perchè si rallegrano d'imparare», insieme agli «appassionati di audizioni» (*philekooi*)²³, ovvero, annovera tra i filosofi coloro che, dallo stesso Socrate, sono definiti soltanto simili (*homoióus*)²⁴ ad essi. Attraverso questa definizione, dunque, non emerge la peculiarità del filosofo, poiché l'aspetto che avrebbe dovuto renderlo riconoscibile, la tensione, cioè, verso la conoscenza, risulta essere condiviso anche da altri tipi di uo-

²⁰ «quale sia il cambiamento minimo grazie a cui una città potrebbe avvicinarsi a questo tipo di costituzione» (*Resp.* V 473b 8–9); cfr. anche a 473c 2–4. Il cambiamento che consentirà la realizzazione della nuova costituzione è, appunto, l'attribuzione del potere politico ai filosofi, il quale, per quanto sia considerato «non piccolo né facile» è al contempo valutato come «possibile» (*Ibidem*).

²¹ M. VEGETTI, cit., in PLATONE, *La Repubblica*, nota 117, p. 92. Individuare con precisione a chi rispondono tali figure sociali presenta numerose difficoltà, come è stato messo in evidenza da M. Vegetti in nota alla traduzione del dialogo, sopra indicata.

²² *Resp.* V 475c 8–10.

²³ Ivi, 475d 1–3; cfr. anche a 476a10, *philotechnai, praktikoi*. Con questi termini Platone indica diversi tipi di figure sociali che possono essere annoverate tra coloro che appaiono simili ai filosofi.

²⁴ «Per nulla, dissì, bensì simili (*homoióus*) a filosofi» (Ivi, 475e2).

mini. Platone deve quindi rintracciare per altra via un criterio più sicuro, capace di caratterizzarsi effettivamente come elemento discriminante il filosofo e, contemporaneamente, capace anche di legittimarlo nel ruolo politico che gli è stato attribuito.

È a questo punto del discorso che Platone introduce la teoria delle idee, usata²⁵ in questo contesto, con la particolare funzione di mostrare in cosa consista la peculiarità del filosofo. La comune tensione verso la conoscenza individuata tra il filosofo e il *philotheamones*, non comporta del resto un immediato riconoscimento del tipo di oggetto al quale tende tale conoscenza. Ciò che Platone mette in evidenza è difatti, in primo luogo, la condizione di non identità dell'oggetto di conoscenza. È questo passaggio ad essere determinato dalla teoria delle idee poiché, insieme ad essa, fa il suo ingresso un particolare tipo di ente il quale, come vedremo, costituirà l'oggetto peculiare della conoscenza del filosofo. Del resto, riconoscendo al filosofo un particolare oggetto, Platone ci informa del fatto che altro e diverso è l'oggetto di conoscenza del *philotheamones* e, più in generale, di tutti coloro che non possono essere qualificati come filosofi. La teoria delle idee stabilisce anche in questo caso l'esistenza di un preciso oggetto di conoscenza al quale attribuisce, anche, un proprio corredo di qualità.

Da questo punto di vista possiamo notare come alla diversità del filosofo dal *philotheamones*, che Platone vuole arrivare a mostrare, egli vi sovrapponga la diversità dei rispettivi oggetti di conoscenza, stabilendo uno spostamento nella prospettiva volta ad affrontare la problematica della definizione del filosofo che, dal soggetto conoscente, viene così orientata sull'oggetto

²⁵ *Resp.* V 476a 5–9. Platone introduce la teoria delle idee presentandola come qualcosa di già noto tra gli interlocutori. Il fatto che ciò avvenga dopo che siano state date tre definizioni per individuare il filosofo (Ivi, 475b 9–10; 475c 8–10; 475e4) mostra, da un lato, l'incapacità per questa via di rendere riconoscibile la peculiarità del filosofo e, probabilmente, dall'altro, l'intenzione di usare, come supporto concettuale alla ricerca della distinguibilità del filosofo, proprio la teoria delle idee. Questo aspetto viene sottolineato da Ferrari, secondo il quale, nella sezione finale del Libro V della *Repubblica*, si ha «l'esposizione di una versione della teoria delle idee funzionale alla definizione dei filosofi e alla loro distinzione dagli amanti degli spettacoli» (F. FERRARI, *Teoria delle idee e ontologia*, in PLATONE, *La Repubblica*, a cura di M. VEGETTI, Bibliopolis, Napoli 2001, vol. IV, pp. 365–391, p. 376).

della conoscenza. Attraverso questo cambiamento, la diversità del filosofo viene fondata sulla diversità oggettuale e articolata in funzione delle sue qualità ontologiche e conseguenti possibilità epistemologiche. In ultima analisi, Platone ha rintracciato nell'oggetto della conoscenza il criterio affidabile capace di dimostrare la peculiarità del filosofo e di legittimarne il potere politico.

Vediamo ora di chiarire chi siano gli oggetti in questione e quale sia il corredo di qualità attribuito loro, così da far emergere la relativa diversità.

Come abbiamo già detto, Platone sovrappone alla diversità tra i due tipi di uomini, la diversità dei rispettivi oggetti di conoscenza. Questo fa sì che sia stabilita una corrispondenza tra l'oggetto e il rispettivo soggetto conoscente. Vediamo dalle parole di Socrate che al *philotheamones* e a tutte le figure ad esso affini, Platone fa corrispondere la conoscenza della «bellezza delle voci e dei colori e delle figure e di tutte le opere prodotte (*tà demiourgoúmena*) con questi ingredienti»²⁶; di contro, al filosofo attribuisce la capacità (*dynamis*) di «puntar diritto verso il bello in sé (*autò tò kalòn*) e di vederlo in se stesso»²⁷.

A un primo sguardo è possibile notare come i due oggetti di conoscenza seppur diversi, appartengano comunque al medesimo ambito concettuale della bellezza. Sotto questo aspetto, essi presentano una apparente affinità come precedentemente era stata rilevata tra le due figure sociali. Ciò che in questo caso non è esplicitato da Platone, è il criterio secondo il quale è possibile sostenere la conoscenza della bellezza attraverso due oggetti distinti e quindi, in ultima analisi, il criterio in virtù del quale gli oggetti stessi sono differenziabili.

Analizziamo in primo luogo, il tipo di bellezza associato al *philotheamones* così da rilevare alcune sue caratteristiche che possono condurci ad un chiarimento sulla natura dello specifico oggetto ad esso associato.

²⁶ *Resp.* V 476b 6–7.

²⁷ *Ivi.*, 476 b10–c1.

Come abbiamo visto in precedenza, la bellezza relativa al *philotheamones* è la «bellezza delle voci e dei colori e delle figure», la quale, «ci diletta per la via dell'udito e della vista»²⁸, ossia, è il tipo di bellezza che è possibile apprendere mediante i sensi e, per questo, possiamo comprenderla nel genere della bellezza sensibile. Essa, è una qualità con la quale viene espresso un giudizio di valore sulle cose attraverso la percezione sensoriale e, per questo, può essere attribuita a tutto ciò che nella nostra esperienza mondana, possiamo giudicare «bella». Allora, l'insieme corrispondente a questo tipo di bellezza può essere ampliato alla musica in tutte le sue forme, quanto alle parole e ai discorsi, perché è una bellezza che possiamo apprezzare attraverso il senso dell'udito; essa, è anche la bellezza del corpo di una donna, di una statua, quanto dei colori di un quadro o di un tramonto, che è possibile cogliere mediante la vista. È una bellezza mondana, poiché poggia su oggetti concreti e materiali, che è possibile trovare in natura, ma che possono anche essere il risultato dell'azione creatrice (*demiourgéō*) dell'uomo. È questo il caso del lavoro compiuto dagli artigiani (*demiourgós*), un lavoro svolto con sapienza nei settori più diversi, come nel caso degli scultori, dei pittori, ma anche dei poeti. Questo genere di bellezza comprende anche cose non concrete e materiali, comunque realizzate dall'uomo (*demiourgéō*), come la bellezza di un'azione giusta, «il bello che è nelle istituzioni e nelle leggi»²⁹, ma anche ciò che riguarda l'uomo in quanto tale, come la bellezza dell'anima³⁰.

Complessivamente, la bellezza associata al *philotheamones* include in sé tutto ciò che coinvolge le vicende umane, compo-

²⁸ *Hip. Mag.* 298 a7. Nel passo successivo Platone mette in evidenza come la bellezza sia una qualità che viene attribuita a cose molto diverse, in funzione della percezione sensoriale che di esse si ha e sia, quindi, il frutto di un giudizio di valore soggettivo: «Le belle persone, ad esempio, e i ricami, i quadri, le statue dilettono i nostri occhi, quando siano belli; e i bei suoni e la musica in tutte le sue forme, e i discorsi e i racconti favolosi producono questo medesimo effetto» (*Hip. Mag.* 298a 2–5, PLATONE, *Ippia Maggiore*, in *Opere complete*, Laterza, Roma–Bari, 1984).

²⁹ *Symp.* 210c 3–4. PLATONE, *Simposio*, traduzione di G. Calogero, introduzione di A. Taglia, Laterza, Bari 1998.

³⁰ *Ivi*, 210b 7–8.

nendosi di un insieme eterogeneo di enti. Detto altrimenti, «ciò che qui in terra si chiama bello»³¹ è costituito da «molteplici cose belle (*pollà kalà*)»³², vale a dire, risulta essere una molteplicità³³. L'insieme di questa molteplicità costituisce l'oggetto di conoscenza del *philotheamones*, in cui la bellezza si caratterizza come la forma distintiva attraverso cui ciascuna cosa particolare si mostra nel proprio aspetto esterno e, per questo, la conoscenza di tale tipo di bellezza privilegia la via della percezione sensoriale, avviene, quindi, attraverso i sensi.

La molteplicità delle cose belle sembra esaurire tutto il bello possibile, cosa può esistere dunque, al di fuori di questo bello sensibile e mondano? Che cos'è questo "bello in sé" che il filosofo ha la capacità di vedere in se stesso? E come si distingue dal bello terreno?

Ciò che il filosofo ha la capacità di vedere, è la forma (*idéa*)³⁴ che comprende in sé questo "largo mare del bello"³⁵. Nel *Simposio* Platone descrive la forma della bellezza come qualcosa che non si «raffigurerà [...] come un volto o come mani o come null'altro in cui corpo (*sôma*) abbia parte»³⁶. Ciò

³¹ *Phaedr.* 250e4. PLATONE, *Fedro*, traduzione di P. Pucci, introduzione di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 1998.

³² *Resp.* V 479d14 ; cfr. 479a4; 479a7.

³³ Il carattere di molteplicità associato alle "cose", alle quali attribuiamo una qualità, viene sottolineato da Platone in tutta la sua opera letteraria. Si veda come esempio il passo del *Fedone* 78 d10–e2. Nel *Simposio* 210 a1–e1 in particolare, Platone mostra come sia possibile attribuire la qualità della bellezza a specie anche estremamente diverse, per natura e qualità, di enti mondani.

³⁴ *Resp.* V 479a 2–3. Il termine *idéa* indica nella lingua greca classica l'aspetto esteriore di una cosa, significato che riprende dalla forma aoristica *ideîn*, da cui il sostantivo deriva, del verbo *horáo*, il quale esprime, a sua volta, l'azione di vedere attraverso la vista. Nel linguaggio platonico il termine *idéa* indica invece un particolare tipo di ente la cui visione avviene attraverso il pensiero in modo del tutto indipendente dai sensi. Si vedano a questo proposito i seguenti passi: *Resp.* VI 507b 9–10; *Phaed.* 79a 1–6; *Polit.* 286a 5–7.

³⁵ *Symp.* 210d 3–4.

³⁶ *Ivi.*, 211a 5–6; Il termine greco *sôma* indica da un lato il corpo proprio dell'uomo, dall'altro, in un senso traslato e più generale, esprime la condizione materiale di un oggetto, in virtù della quale risulta sia tangibile che visibile, quindi, riconoscibile attraverso i sensi. Il fatto di non avere un corpo determina in primo luogo, l'impossibilità per l'idea di essere accessibile attraverso i sensi. Cfr. 211e 1–2, passo nel quale Platone afferma esplicitamente che il bello in sé, è «immune, e non già contaminato da carni umane».

vuol dire che di essa non si avrà una rappresentazione esteriore attraverso una forma fisica determinata e, come non sarà riconoscibile in un volto, non lo sarà neppure in «un animale o nella terra o in cielo o altrove»³⁷. Questa forma non ha a che fare con alcunché di fisico e di naturale e quindi di materiale e di concreto. Il suo proprio modo di essere è quello di un ente incorporeo (*asómatos*)³⁸ e, in quanto privo di materia, intangibile (*anaphés*)³⁹. Non si avrà una rappresentazione esteriore neppure attraverso un'immagine o una figura riprodotta come nel caso di una rappresentazione pittorica o scultorea⁴⁰. La forma della bellezza risulta essere così del tutto priva di ogni genere di forma esteriore e proprio per questo assolutamente inaccessibile al senso della vista: essa si colloca nel genere degli enti invisibili (*aidé*)⁴¹. Non «si raffigurerà [...] neppure come un discorso (*lógos*) o una scienza (*epistéme*)»⁴², non sarà quindi riconoscibile attraverso alcun tipo di espressione umana, rivelandosi un bello «slegato da ogni rapporto con ciò che può dirsi bello nel mondo»⁴³. Ma, questo comporta, in primo luogo, la particolare

³⁷ *Symp.* 211a 8–9.

³⁸ *Phaed.* 85e5; cfr. *Polit.* 286a5; *Phil.* 64b7; *Soph.* 246b2, 247c11.

³⁹ *Phaedr.* 247c7.

⁴⁰ Il fatto che la forma sia priva di una figura esteriore viene esplicitamente sostenuto nel *Fedro* 247c6, attraverso il termine greco *aschemátistos*, il cui significato è esattamente essere informe, nel senso di essere privo di una figura visibile, esprimendo anche il senso di impossibilità di dare una forma specifica. A questo aspetto si lega anche la caratteristica, per l'idea, di essere priva di colore (*achrómatós*, *Phaedr.* 247c6; *Symp.* 211e2). La presenza di queste due qualità nella forma, segue direttamente dal fatto che essa non ha corpo, per questo non può né trovarsi in natura né essere creata dall'uomo. Questa interpretazione della forma viene ribadita da Platone anche in un'opera più tarda come il *Politico*, nel quale afferma che «non esiste alcuna immagine *eidolon*) costruita a uso degli uomini con caratteri di evidenza grazie all'esibizione della quale chi vuole saziare l'anima di chi interroga la sazieta in modo soddisfacente adattando quest'immagine a uno dei sensi», *Polit.* 286a 1–4. Il termine *eidolon* rimanda all'aspetto esteriore di una cosa.

⁴¹ «perché quelle di questa specie sono invisibili (*aidé*) e non si possono percepire con la vista» (*Phaed.* 79a 4–6); La qualità di essere invisibile viene indicata da Platone anche attraverso il termine *áoratos*, si vedano in proposito i seguenti passi: *Phaed.* 85e5; *Theaet.* 155e6; *Tim.* 52a 3–4; *Soph.* 246b7.

⁴² *Symp.* 211a7.

⁴³ A. GESSANI, *Eros Tempo Istante nel Simposio di Platone*, Theleme Libri, Grosseto 1995, p. 70.

condizione di essere inconoscibile ai sensi dell'uomo, sotto ogni forma: non dalla vista, ma neanche dall'udito o dal tatto.

La forma della bellezza risulta essere così un particolare tipo di ente caratterizzato da qualità diametralmente opposte alle molte cose belle e, questo, è ciò che la colloca in una dimensione altra da quella mondana. Platone riassume questa condizione della forma nel *Fedro*, quando sostiene che è situata nell'iperuranio (*hyperouránion*)⁴⁴, vale a dire, "al di là" (*hypér*) della "volta celeste" (*ouranós*). Tenendo conto del fatto che la volta celeste è ciò che raccoglie in sé l'intero mondo sensibile, attraverso questa espressione metaforica Platone esprime il suo essere altro dell'idea, il suo essere altrove rispetto al mondo e alle sue cose. Ciò non implica, come potrebbe sembrare, il suo essere in altro luogo, quanto, piuttosto, il suo non essere in un luogo, perché se lo fosse allora, presenterebbe le medesime caratteristiche delle cose. Vediamo infatti, che essendo incorporea, essa risulta essere indipendente dalla dimensione oggettuale propria delle cose, e, da ciò, deriva anche una sua indipendenza dalla dimensione spaziale nella quale gli oggetti stessi sono situati. In questo modo egli ci suggerisce il fatto che questo ente va cercato altrove rispetto al mondo, in quanto è al di là di questo mondo, e va ricercato con altri mezzi che non siano quelli propri della percezione sensoriale.

Attraverso il riferimento all'iperuranio, Platone fornisce un'immagine in grado di rendere conto della profonda diversità ontologica esistente tra la forma della bellezza e le molte cose belle. Questa diversità si presenta anche rispetto alla dimensione temporale, sulla quale poggia il divenire delle cose, in quanto la forma «non nasce né muore, e non cresce né scema»⁴⁵, collocandosi al di là del tempo, essa è ciò che sempre (*aei*)⁴⁶ è, vale a dire, è eterna.

La diversità della forma dalle cose, si esprime anche sotto un altro aspetto. Infatti, non avendo un corpo, e non essendo di

⁴⁴ *Phaedr.* 247c3.

⁴⁵ *Symp.* 211a1.

⁴⁶ *Ivi.*, 211a1; cfr. *Tim.* 27d 6.

conseguenza in uno spazio, essa non può subire alcun tipo di movimento spaziale⁴⁷ e, per questo, è sempre in se stessa. Allo stesso modo, essendo ingenerata e imperitura⁴⁸, non può variare allo scorrere del tempo, e quindi rispetto al divenire delle cose essa è sempre uguale a se stessa. Più in generale, la forma, non subendo alcun tipo di mutamento⁴⁹ pertinente alle cose del mondo, “resta sempre allo stesso modo”⁵⁰ cosicché il suo modo di essere è unico e stabile⁵¹. Questo aspetto viene rafforzato dal fatto che, non potendo subire alcun tipo di mutamento rispetto al tempo quanto allo spazio, la forma non ammette in sé la diversità e con essa anche la molteplicità che ne deriva. Infatti, se si trovasse a nascere e a perire, si troverebbe ad esistere secondo due modi diversi e, tenendo conto del fatto che il due è il primo modo col quale la molteplicità si manifesta, risulterebbe non più esistente in un unico modo, bensì in molteplici modi. Lo stesso vale anche rispetto allo spazio, in quanto trovandosi ad essere in due luoghi diversi, si troverebbe ad esistere secondo modi diversi, implicando in sé la molteplicità. In ultima analisi, la forma della bellezza è un ente la cui natura ontologica si rivela propriamente essere una unità (*hén*)⁵².

Questa unità immobile e immutabile che esiste secondo un unico modo di essere, è quel “bello in sé” che solo il filosofo è in grado (*dynamis*) di conoscere. La sua diversità dalla molteplicità delle cose belle è fondata, come abbiamo visto, a partire dalle qualità ontologiche che gli vengono attribuite e, su questa

⁴⁷ Questa condizione della forma viene descritta nel *Cratilo* 439e 5–7: «se resta sempre allo stesso modo, ed è «in se stesso» come potrebbe mutarsi e muoversi non allontanandosi affatto dalla sua propria idea (*idéas*)?». (PLATONE, *Cratilo*, in *Opere Complete*, Laterza, Roma–Bari 2003).

⁴⁸ «vi è una forma (*eídos*) di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata e imperitura» (*Tim.* 52a 1–2). Il termine *eídos*, condividendo con il termine *idéa* la radice *id-* da cui derivano sostantivi e forme relativi all’atto del vedere e alla vista, indica anch’esso l’aspetto o la forma esteriore di qualcosa. Nel linguaggio filosofico di Platone si riferisce, insieme al termine *idéa*, propriamente alla forma che il solo pensiero può cogliere, e viene impiegato soprattutto nei dialoghi della maturità.

⁴⁹ *Symp.* 211b 3–4; cfr. *Tim.* 28a3.

⁵⁰ *Crat.* 439e5; cfr. *Tim.* 28a11, 29b1.

⁵¹ *Tim.* 29b 5–7. Da questo punto di vista, il fatto che sia “unico” il modo di essere della forma è una conseguenza dovuta al suo essere immobile e immutabile.

⁵² *Resp.* V 476a 4–7; VI 507b 5–7; X 596a 6–8.

diversità, Platone stabilisce una profonda differenza rispetto alle condizioni epistemologiche che lo rendono conoscibile. Non avendo una forma esteriore, infatti, non può essere conosciuto attraverso i sensi, e questa è la prima conseguenza che deriva dalla sua natura ontologica e che lo differenzia dalle cose anche su un piano epistemologico. Questa differenza viene riassunta dalle parole di Socrate nel Libro VI della *Repubblica*: «E diciamo che quelle molte cose si vedono (*horásthai*), ma non si colgono con l'intelletto, e che le idee (*idéas*) invece si colgono con l'intelletto (*noeísthai*), ma non si vedono»⁵³.

La differenza ontologica della forma risponde sul piano epistemologico all'azione dell'intelletto (*noeísthai*), ovvero, al processo conoscitivo più alto che si svolge nell'anima⁵⁴ la cui condizione di possibilità è determinata a partire dal pensiero (*dianoías*) e dalla meditazione (*logismô*)⁵⁵, ed è per questo assolutamente slegato dai sensi. Il verbo *noéo* sta, infatti, ad indicare uno stato dell'anima⁵⁶ nel quale si ha una visione improvvisa (*exaíphnes*)⁵⁷ dell'oggetto, ossia, una contemplazione intuitiva

⁵³ *Resp.* VI 507b 9–10. PLATONE, *La Repubblica*, traduzione di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma–Bari 1999. Cfr. *Phaed.* 83b 2–4.

⁵⁴ *Ivi*, 511e1.

⁵⁵ «ma quelle che permangono costanti non c'è altro mezzo col quale tu le possa apprendere se non col pensiero (*dianoías*) e con la meditazione (*logismô*): perché quelle di questa specie sono invisibili (*aidê*) e non si possono percepire con la vista» (*Phaed.* 79a 2–4, PLATONE, *Fedone*, traduzione e note di M. Valgimigli, introduzione e note di B. Centrone, Laterza, Roma–Bari 2000); cfr. *Tim.* 28a 1–2; *Polit.* 286a 5–7. Il pensiero e il ragionamento sono ciò che consente di “avvicinarsi a ciascun oggetto” (*Phaed.* 65e9), vale a dire, sono ciò a partire dai quali è possibile per l'uomo conoscere la forma; essa è, però, colta nella sua purezza esclusivamente attraverso il *noús*, ossia, attraverso quel particolare stato dell'anima che prescinde dal *logós* come discorso e dal *logós* come pensiero. La forma, infatti, in quanto ente immobile e immutabile, è, nel suo essere assoluto, al di là delle differenze, e quindi anche del dicibile. Per una maggiore comprensione del significato da attribuire al *noús*, all'interno del pensiero platonico e del suo rapporto con il pensiero dianoetico e con il *logós*, si veda il testo di A. GESSANI, *La fondazione della Filosofia. Platone, Aristotele e la sapienza antica*, Edizioni M.E.M., Arezzo 1993, cap. IV, pp. 68–73; cfr. G. CARCHIA, *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 13–17.

⁵⁶ Non con il corpo, ma con l'anima si attinge alla vera conoscenza della forma. *Phaed.* 65c 2–3, 66a 5–7.

⁵⁷ *Symp.* 210e 2–5; *Parm.* 156d3–157a3; *VII Epist.* 341d1. Sul significato e la centralità da attribuire al termine *exaíphnes* all'interno del pensiero platonico e il suo

tiva, nella quale l'oggetto viene colto in se stesso, nel suo proprio modo di essere unico e stabile e, per questo, assoluto. Tenendo conto del fatto che l'idea è immutabile e immobile, quindi è sempre uguale a se stessa ed è sempre in se stessa, risulta, anche, sempre identica a se stessa⁵⁸, cosicché, per l'impossibilità che in essa si dia un modo diverso di essere, nella percezione intellettuale l'unicità del suo modo di essere è colta in maniera assoluta. Inoltre, essendo in relazione solo con se stessa e quindi priva di relazioni con ciò che le si presenta come diverso, l'idea è priva di molteplicità cosicché è in modo assoluto una unità. L'idea della bellezza è quindi qualificabile come una unità assoluta e intelligibile.

Ora, se la conoscenza dell'idea della bellezza, è una comprensione esclusiva dell'intelletto (*noûs*)⁵⁹ proprio per il carattere incorporeo e invisibile dell'idea, ciò esprime contemporaneamente, per le cose sensibili, il divieto di essere oggetto di questo tipo di conoscenza, divieto determinato dalle loro qualità ontologiche di enti corporei e visibili. Tra gli aspetti che differenziano i due tipi di enti rientrano, dunque, anche le facoltà che ne rendono possibile la conoscenza, in funzione delle quali è possibile qualificare la forma come un ente intelligibile e, di

rapporto con il *noûs*, condividendone l'interpretazione, rimando ai testi di A. GESSANI, *La Fondazione*, cit., in particolare i cap. III e IV; cfr. con ID., *Eros*, cit., pp. 70–75; ID. *Parmenide 155 E 4*: “Diciamo ancora per la terza volta”, «Itinerari», seconda serie, n.3–2000; ID., *Simposio 209e–211b: il vasto mare del bello e il bello in sé*, in «Colloquium philosophicum», V–VI, 2001, pp.189–206; cfr. S. CARELLA, *Intuizione e Mediazione nella VII Lettera di Platone*, in *Logos Kai Nous. Discorso e intuizione nella filosofia platonica*, Aracne, Roma 2008. Per una diversa interpretazione si vedano i seguenti testi: G. CALOGERO, *op. cit.*, pp. 289–291; F. FERRARI, *L'enigma*, cit., pp. 148–154; G. CASERTANO, *L'istante: un tempo fuori del tempo secondo Platone*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del Tempo*, Bruno Mondadori, Milano 1998, pp. 3–11; M. MIGLIORI, *op. cit.*, pp. 296–301; F. FRONTEROTTA, *Guida*, cit., p. 13.

⁵⁸ «il bello in sé né alcuna idea della bellezza in sé che permanga sempre invariata nella sua identità (*aei [...] katà tautà hosautós*)» (*Resp.* V 479a 2–3); cfr. Ivi, 479e 7–8; Ivi, VI 500c 2–3; *Phaed.* 78c6, d 2–3; *Phil.* 58a 2–3, 59c4; *Tim.* 28a2, 29a1; *Soph.* 248a 11–12.

⁵⁹ L'esclusività dell'intelletto per la comprensione della forma viene sottolineata da Platone nel *Fedro* 247c 6–8: «In questo sito (l'iperuranio) dimora quella essenza incorporea, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto (*noûs*), pilota dell'anima» esprimendo, in questo modo, l'impossibilità di comprendere la forma attraverso un'altra via.

contro, le cose come enti visibili. In questo modo, alla diversità delle qualità ontologiche dei rispettivi oggetti, risulta essere sovrapposta la diversità delle facoltà cognitive che li rendono conoscibili, le quali danno luogo a due generi di saperi distinti⁶⁰. Da un lato, la conoscenza delle cose belle, corrispondente al *philotheamones*, conduce alla *doxa*, ovvero all'opinione che può essere vera e falsa contemporaneamente⁶¹ poiché è una conoscenza determinata da un oggetto mutevole nel tempo⁶² in quanto nasce, si trasforma nel divenire e muore e, quindi, non costante nel suo modo di essere⁶³; che l'oggetto sensibile sia mutevole fa sì che ogni sensazione si generi in condizioni sempre diverse, e questo determina il carattere contraddittorio⁶⁴ e confuso delle sensazioni e degli oggetti sensibili. In questo, Platone rintraccia uno dei motivi teorici principali per il quale dagli oggetti sensibili e dalla percezione sensoriale, non si può

⁶⁰ Le forme di sapere a cui danno luogo i due oggetti e le rispettive facoltà cognitive sono, come verrà espressamente detto più avanti nel testo, l'opinione (*dóxa*) e la scienza (*epistémē*) le quali sono «reciprocamente diverse» (*Resp.* V 478b2; cfr. *Tim.* 51 d3–e3) in quanto sono «correlate a oggetti diversi» e a «facoltà diverse» (*Resp.* V 478a15). Questa diversità, stabilita a partire dall'oggetto e che si estende anche sul piano soggettivo ed epistemologico, è messa chiaramente in evidenza anche nel *Tim.* 27d9–28a6: «Che cos'è ciò che è sempre e non ha generazione? E che cos'è ciò che si genera perennemente e non è mai essere? Il primo è ciò che è concepibile con l'intelligenza (*noései*) mediante il ragionamento (*lógou*), perché è sempre nelle medesime condizioni. Il secondo, al contrario, è ciò che è opinabile (*doxastón*) mediante la percezione sensoriale irrazionale, perché si genera e perisce, e non è mai pienamente essere» (PLATONE, *Timéo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000).

⁶¹ «la bellezza delle voci e dei colori e delle figure e di tutte le opere prodotte con questi ingredienti» (*Resp.* V 476b 6–7) sono «l'opinabile» (Ivi, 478e4) poiché «Queste cose sono parimenti ambigue, e di nessuna di esse si può pensare in modo univoco né che è né che non è, né che valgono entrambe le alternative oppure nessuna delle due» (Ivi, 479c 3–6); cfr. *Tim.* 28a 4–6;

⁶² *Symp.* 211a 2–4.

⁶³ «che pensi tu delle infinite cose belle, come uomini, cavalli, vesti, e così via di tutte le altre quali esse siano o eguali o belle [...] Permangono esse costanti, oppure, tutto il contrario che a quelle, non si dà mai che conservino lo stesso rapporto, né esse rispetto a se stesse, né le une rispetto alle altre, e insomma non siano mai per nessun modo costanti» (*Phaed.* 78 d10–e4); si veda anche il passo Ivi, 79c 6–7.

⁶⁴ Che gli oggetti sensibili e le sensazioni, attraverso le quali essi sono conoscibili, risultano essere confusi e contraddittori in quanto conducono a caratteri opposti viene messo in evidenza in *Resp.* VII 523c 2–4, 524a 2–4, 524d 3–5. In particolare, le impressioni sono giudicate insufficienti per determinare «conclusioni sane» (Ivi, 523b4) e questo è ciò che determina l'inizio del percorso conoscitivo attraverso il pensiero.

avere né precisione né chiarezza⁶⁵ e, quindi, in ultima analisi, non è attraverso questa via che è possibile raggiungere la verità.

Dall'altro, la conoscenza (*gnôsin*) noetica conduce ad un ente il cui modo di essere è univoco, auto-identico e stabile ed è per tali qualità ontologiche che conduce ad una conoscenza che presenta il più alto grado di chiarezza. Infatti, la forma si rivela alla percezione intellettuale sempre nel modo identico e assoluto in cui essa propriamente è, e, non subendo alcun tipo di mutamento, essa si qualifica come un ente che non contiene in sé contraddizione alcuna. Questo è uno degli aspetti che definisce la sua chiarezza, nonché il suo essere perfettamente compiuto (*tò pantelôs ón*)⁶⁶. Ora, tenendo conto del fatto che per Platone ciò che “compiutamente è, è compiutamente conoscibile”⁶⁷, la forma risulta essere l'oggetto di una conoscenza altrettanto compiuta (*pantelôs gnostón*)⁶⁸, l'*epistème*⁶⁹, la quale contiene «il valore forte di conoscenza stabile e veritiera»⁷⁰, garantito dal suo oggetto, ovvero dalle qualità ontologiche della forma. Essendo, inoltre, la verità assoluta ciò che secondo Platone si rivela al pensiero (*diánoia*)⁷¹ «senza né aiutarsi [...] nella vista, né trarsi dietro alcun altro senso»⁷², la verità risulta essere un attributo dell'idea⁷³ e il risultato cognitivo della scienza di cui

⁶⁵ «hanno qualche verità vista e udito per l'uomo, o è proprio come ci ripetono continuamente anche i poeti, che noi non udiamo e non vediamo niente di preciso? E si che se proprio questi due, fra i sensi del corpo, non hanno niente né di preciso né di sicuro, tanto meno gli altri; perché tutti gli altri ammetterai che sono più deboli di questi. [...] E allora quando è [...] che l'anima tocca la verità? Che se mediante il corpo ella tenta qualche indagine, è chiaro che da quello è tratta in inganno» (*Phaed.* 65b 1–11).

⁶⁶ *Resp.* V 477a3.

⁶⁷ *Ivi.*, 477a 3–4.

⁶⁸ *Ivi.*, 477a3.

⁶⁹ La conoscenza della forma è indicata con il termine *epistème* in *Resp.* VI 508e3, VII 533d6; *Symp.* 210d7; *Phaed.* 74b4 e *Phaedr.* 247c8, d1.

⁷⁰ M. VEGETTI, *op. cit.*, nota 127, p. 96.

⁷¹ *Phaed.* 65e 2–5, 65e10.

⁷² *Ivi.*, 65e 10–11.

⁷³ Che la verità (*alétheia*) sia un attributo ontologico della forma lo troviamo espresso nel *Phaed.* 65 b9–c10, passo nel quale «l'universo lessicale relativo all'essere (*tà ónta, tò ón*) viene programmaticamente sostituito dall'ambito terminologico della verità (*alétheia, tò aléthés*), come se i due insieme fossero intercambiabili» (F. FERRARI, *Teoria delle idee*, cit., pp. 371–372). Una sovrapposizione tra l'ambito dell'essere e quello della verità sembra rintracciabile in *Resp.* VI 508d 4–6, il che comporta l'attri-

l'idea è oggetto, ovvero, dell'*epistème*; in questo modo, anche la verità presenta a sua volta il carattere della stabilità in quanto è espressa da un'invariabile⁷⁴ oggettività.

La forma e il tipo di conoscenza ad essa relativa, l'*epistème*, costituiscono dunque, l'esclusivo ambito conoscitivo del filosofo, in virtù del quale risulta non solo distinto, ma anche separato dal *philotheamonas*. Infatti, se la forma è il criterio in base al quale emerge la peculiarità del filosofo, in quanto ontologicamente diversa dalla molteplicità delle cose di cui ha conoscenza il *philotheamonas*, tale peculiarità corrisponde sul piano soggettivo, all'esclusiva⁷⁵ capacità del filosofo di attraversare (*diá*) la realtà col proprio pensiero (*diánoia*)⁷⁶ e di distinguere⁷⁷

buzione della verità al mondo delle idee. È ricavabile anche da *Resp.* V 475e4 dove sostiene che i filosofi sono «Quelli [...] il cui spettacolo prediletto è la verità (*aletheías*)» ed è implicita in *Phaedr.* 248b6 dove l'iperuranio, il luogo nel quale Platone situa le idee, è definito «Pianura della verità (*aletheías*)». L'attribuzione della verità come qualità ontologica delle forme viene ribadita anche in *Phil.* 58c3, 59c 2–5.

⁷⁴ *Phaed.* 79d2, *hosaitos*.

⁷⁵ L'esclusività del filosofo è ricavabile dall'affermazione secondo la quale il pensiero del *philotheamonas* e delle figure ad esso affini, «è incapace (*adynatos*) di vederne e di amarne la natura» (*Resp.* V 476b8), del bello in sé. Il termine *adynatos* indica, appunto, la mancanza di una capacità e non una difficoltà. Questo aspetto è sottolineato ancora nel passo successivo (*Ivi*, 476c 4–5), in base al quale è sostenuta l'incapacità del non filosofo di «seguire chi lo volesse guidare verso la conoscenza» del bello in sé. Un aspetto che legittima questa incapacità è possibile rintracciarlo innanzitutto nelle facoltà sensoriali che non possono accedere alla visione di un ente intelligibile quale è ciascuna forma, ma, sulle quali si basa la conoscenza del non filosofo. Ciò comporta poi, l'impossibilità per tale soggetto di poter ammettere, prima ancora di arrivare a conoscere, l'esistenza stessa della forma (*Ivi*, 479a 5–6, 480a4), passaggio questo necessario perché si dia la possibilità della conoscenza dell'idea.

⁷⁶ Attraverso la preposizione *diá*, il pensiero a cui rimanda il termine *diánoia* si caratterizza come un pensiero che nel suo procedere divide in due ciò a cui si rivolge. Nel nostro caso, il pensiero dianoetico è la facoltà capace di dividere in due i livelli di realtà, il che significa che è capace di rintracciare gli elementi discriminanti gli oggetti ai quali si rivolge, determinando così la loro distinguibilità. Ma, questo, segna anche la differenza tra il pensiero dianoetico e il pensiero noetico. Infatti, mentre il primo volge costantemente lo sguardo anche alle cose mondane, in quanto su di esso è definita la capacità di distinguerle dalle idee e, quindi, il riconoscimento dell'esistenza stessa delle idee, il secondo volge il suo sguardo esclusivamente all'idea e al suo unico e assoluto modo di essere, rivelandosi scervo da ogni relazione con i sensi e con le cose del mondo.

⁷⁷ «chi al contrario ritiene che vi è un bello in sé ed è in grado (*dynámenos*) di vedere sia il bello stesso sia le cose che partecipano di esso, e non scambia queste per il bello, né il bello per le cose che ne partecipano» (*Resp.* V 476 c11–d3). La capacità di distinguere il bello in sé dalla molteplicità delle cose che partecipano di esso risulta

la forma della bellezza dalla molteplicità eterogenea delle sue rappresentazioni esteriori nell'universo spazio-temporale. Il riconoscimento di tale diversità comporta una implicita ammissione da parte del filosofo dell'esistenza non solo dell'unità ideale della forma, quanto, anche delle molteplici cose belle⁷⁸, ovvero, comporta una visione completa ed unitaria di ciò che è reale, seppur secondo modi diversi di essere. Dalla possibilità di tale riconoscimento è invece escluso il *philotheamonas*, in quanto la sua conoscenza fondata sulla percezione sensoriale non ha in sé le condizioni di possibilità per riconoscere l'esistenza della forma, che in quanto ente ideale richiede l'ausilio

essere una capacità peculiare del filosofo e un altro elemento che lo differenzia dal *philotheamonas*. Inoltre la capacità di compiere tale distinzione è il primo passo verso la vera conoscenza, in quanto esprime implicitamente l'ammissione dell'esistenza delle idee, fatto questo, che corrisponde al primo postulato della teoria delle idee di Platone. Si vedano a questo proposito i seguenti passi: *Phaed.* 100b 6–9; *Parm.* 129a 1–2.

⁷⁸ Per quanto il fatto che il filosofo ammetta l'esistenza della molteplicità sensibile sia un aspetto che lo caratterizza, poiché rivela la sua capacità di avere una visione d'insieme di ciò che è reale, ciò che più è importante, è il fatto che in questo modo risulta possibile pensare che per lo stesso Platone sia ammissibile l'esistenza della molteplicità sensibile e mondana, all'interno della teoria delle idee. Questo aspetto risulta essere estremamente significativo se si tiene conto del fatto che proprio nel *Parmenide*, dove Platone avvia una rivisitazione critica della sua teoria, mette in atto un confronto con gli eleati (*Parm.* 127d7–137c3), dal cui pensiero emerge un'accezione negativa del molteplice, portata all'estremo proprio dalla negazione di quest'ultima attuata da Zenone (*Parm.* 127d7–128e6). La risposta di Platone consiste in una difesa dell'esistenza della molteplicità, il cui motivo teorico è rintracciabile nel valore epistemologico della molteplicità stessa, la quale, in quanto molteplicità sensibile si costituisce come l'aspetto complementare della singola forma e, dall'altro, intesa come molteplicità ideale, rappresenta l'insieme degli enti attraverso i quali la teoria delle idee articola la verità dell'essere. Nel Libro V della *Repubblica* troviamo una formulazione indiretta dell'ammissione dell'esistenza della molteplicità, quando nel passo 478b 8–9 si afferma che «è impossibile perfino formulare opinioni su ciò che non è», di conseguenza l'oggetto sul quale è possibile formulare opinioni deve essere qualcosa che, in qualche modo, esiste. Del resto, prosegue Platone, di «ciò che non è», che «con la massima certezza potrebbe essere chiamato un nulla» (*Resp.* V 478b 16–17), non si può avere alcun tipo di conoscenza (Ivi, 477a1) ed è per questo che ad esso viene fatto corrispondere il livello epistemologico dell'ignoranza (*ágnōian*, Ivi, 478c 2–3), ovvero una condizione di impossibilità conoscitiva in quanto, si riferisce ad un oggetto che non esiste in modo assoluto. Ma, ciò comporta che, essendo l'opinione un genere di conoscenza, essa poggia su un oggetto esistente, il cui modo di essere si distingue tanto da ciò che assolutamente non è, il nulla, quanto da ciò che è in modo assoluto, la forma. Il fatto che la molteplicità eterogenea, e quindi l'oggetto di conoscenza dell'opinione, sia dotata di una qualche forma di esistenza è ricavabile da molti passi dei dialoghi. Si guardi in particolare *Resp.* VI 508c 1–5 e *Phaed.* 78a 6–7.

di un pensiero indipendente dai sensi, e questo comporta l'impossibilità per il *philothemonas* di accedere alla conoscenza epistemica propria del filosofo. L'assenza di un passaggio che consenta al *philothemonas* di accedere cognitivamente alla forma, è ciò che separa, in ultima analisi, le due figure sociali su un piano puramente soggettivo.

Ora, se l'elemento oggettuale è ciò che differenzia il *philothemonas* dal filosofo, la verità attribuita alla forma è ciò che legittima il filosofo al ruolo di guardiano dello stato e che rivela l'aspetto scandaloso di questa scelta⁷⁹. Platone infatti, sostiene la necessità di "praticare la filosofia" per "comandare nelle città"⁸⁰ poiché solo attraverso la conoscenza di ciò che è vero, qualità che viene restituita esclusivamente dall'*epistème* e dal suo oggetto, si ha la possibilità di discriminare un'azione giusta da un'azione non giusta nel mondo sensibile. Ciò comporta la possibilità di stabilire la verità su ciò che, attraverso la *doxa*, risulta essere sia vero che falso. Del resto Platone è consapevole del fatto che un'azione, in quanto mutevole nel tempo, può risultare giusta secondo determinate circostanze ma, trasformarsi in azione ingiusta in funzione del cambiamento di tali circostanze⁸¹. Per questo è necessario un criterio che abbia il valore

⁷⁹ Che la scelta di affidare al filosofo la guida dello stato sia una scelta scandalosa, è riscontrabile anche sotto un altro aspetto, messo in evidenza da M. VEGETTI, *Il regno filosofico*, in PLATONE, *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli 2001, vol. IV, pp. 335–364, in particolare si vedano le pp. 338–348. L'aspetto rilevato consiste nel fatto che la filosofia era considerata dagli ateniesi adeguata all'educazione dei giovani, ma la continuazione in età adulta di tale lavoro intellettuale determinava «l'autoesclusione [...] dalla sfera pubblica e propriamente virile» (Ivi. p. 340). L'ambito della filosofia è dunque non solo diverso, ma anche opposto a quello politico, militare ed economico (Ivi. p. 341) e, questo, tende a determinare un'immagine negativa del filosofo per la *polis* stessa (Ivi. p. 343) e, a giustificare il senso provocatorio della proposta platonica di affidare ai filosofi il governo della città. Platone «consapevole del sospetto pubblico» nei confronti della filosofia, mira a riabilitarla attraverso la costruzione di una nuova immagine del filosofo, fondata su un sapere che ha il valore forte e stabile della verità.

⁸⁰ *Resp.* V 474c 1–2.

⁸¹ Un esempio in questo senso è il caso della restituzione delle armi che, in determinate circostanze, può diventare un comportamento ingiusto. Esempio che troviamo in *Resp.* I 331 c5–d1: «Ti faccio un caso: se uno ha ricevuto armi da un amico sano di mente e se le sente richiedere da quell'amico impazzito, chiunque dovrebbe dire, a mio avviso, che non bisogna ridargliele e che non sarebbe giusto chi gliele ridesse; e non lo sarebbe neppure se a una persona così ridotta volesse dire tutta la verità».

forte della stabilità e della verità a cui poter fare costantemente riferimento, capace di orientare la comprensione e il giudizio. Da questo punto di vista la conoscenza della forma è ciò che consente al filosofo di percorrere il sentiero⁸² della verità, il quale, si discosta dalla via maestra segnata dall'ambito della *doxa* alla quale i più fanno riferimento⁸³ e, quindi, anche le possibili figure rivali dei filosofi alla guida dello stato. Questo è il cambiamento voluto da Platone in base al quale «la città si trasformerebbe»⁸⁴, cambiamento dettato dal carattere normativo del sapere epistemico-ideale sulla realtà fattuale, e in ciò consiste l'aspetto scandaloso della sua proposta. Infatti, attraverso la *doxa* il *philothemonas* ha come oggetto di conoscenza quel mondo nel quale la *polis* stessa è inserita, ovvero, l'insieme dei fatti e delle azioni considerati reali dal senso comune e quindi veri. Di contro, il filosofo ha come oggetto di conoscenza un ente posto al di là dell'universo mondano, della cui realtà il *philothemonas* non ammette neppure l'esistenza⁸⁵. Questa convinzione è condivisa «dai più intorno al bello e a tutto il resto»⁸⁶, il che significa che non è per loro ammissibile ogni tipo di idea, quindi anche l'idea di giustizia. C'è da chiedersi, a questo punto, come mai un ente unico e unitario, situato da Platone al di là della volta celeste, possa essere il criterio sul quale fondare un giudizio veritativo sulle azioni degli uomini poste in un mondo altro e separato da quello pertinente alla forma.

La ragione del ruolo normativo attribuito alla forma sul mondo sensibile, valido per ogni idea tanto della bellezza quanto della giustizia, è motivato da Platone in funzione del fatto che, rispetto alla molteplicità eterogenea, la forma è l'ente che esprime «la loro realtà ultima (*ousías*), cioè, che cosa sia real-

⁸² *Phaed.* 66b4, sentiero traduce il termine greco *atrapós*, e indica appunto, un sentiero che si discosta dalla strada principale.

⁸³ «Abbiamo dunque scoperto, a quanto pare, che le molteplici convinzioni condivise dai più intorno al bello e a tutto il resto, si rotolano, in certo senso, nella regione intermedia fra ciò che non è e ciò che puramente è» (*Resp.* V 479d 4–7). Questa zona intermedia risponde appunto, all'ambito conoscitivo della *doxa*, Ivi, 478d3.

⁸⁴ Ivi, 473c3.

⁸⁵ Ivi, 479a 4–6, 480a 3–4.

⁸⁶ Ivi, 479d 5–6; cfr. Ivi, VI 493e3–494a 2.

mente ciascuna di esse»⁸⁷. Detto altrimenti, la forma della bellezza è ciò che esprime l'essenza (*ousías*) della molteplicità eterogenea delle cose belle. Per quanto, infatti, è possibile sostenere di una cosa «che è bella o perché ha un colore brillante o perché ha una sua figura o comunque per altre proprietà dello stesso genere»⁸⁸, queste sono appunto proprietà che descrivono la bellezza secondo il suo aspetto esterno così come si presenta ai sensi in ciascun oggetto particolare, il che significa rilevare i modi attraverso cui si esprime la rappresentazione esteriore della bellezza. Questi sono aspetti che nel loro descrivere e specificare il particolare modo di essere bello di una cosa possono variare sia da oggetto a oggetto, sia nel tempo in un unico oggetto⁸⁹. Di contro, ciò che è, in primo luogo, una cosa alla quale attribuiamo la qualità della bellezza o, un insieme di cose, è propriamente il suo essere bella, e, tale qualità, è ciò che non varia nell'oggetto stesso, ovvero, è ciò che veramente è una cosa alla quale è attribuita tale qualità, in ultima analisi è "l'essenza immutabile"⁹⁰ e "stabile"⁹¹ della cosa stessa. Da questo punto di vista, l'idea della bellezza risulta essere, propriamente, l'invariabile forma interiore appartenente a ciascun oggetto, e per questo, in quanto condivisa da un insieme eterogeneo di enti ai quali viene attribuita questa qualità, è l'identità che esiste a fronte di una molteplicità differenziata⁹². Ricercare la forma significa allora, «penetrare col pensiero ogni oggetto [...] nella

⁸⁷ *Phaed.* 65 d15–e1.

⁸⁸ *Ivi*, 100d 1–2.

⁸⁹ Il modo in cui si esprime la rappresentazione esteriore della bellezza in un trionfo o in una statua è fondamentalmente diverso in funzione della diversità dei rispettivi oggetti. Ma, pur esprimendo tipologie di bellezza differenti, la qualità della bellezza, in quanto tale, continua ad essere l'elemento unificante oggetti eterogenei. Inoltre, per quanto riguarda la variazione della bellezza in un medesimo oggetto in funzione del tempo, essa è dovuta al fatto che gli enti mondani sono suscettibili di cambiamento dovuto al continuo divenire nel tempo.

⁹⁰ *Phaed.* 83b2.

⁹¹ «le cose sono esse da se stesse in possesso di una qualche stabile (*bébaión*) essenza (*ousian*)» (*Crat.* 386 d12–e1).

⁹² In un lungo passo del *Simposio*, compreso tra 210a4–211d1, Platone mostra come le diverse specie di oggetti mondani ai quali viene attribuita la qualità della bellezza siano legati dalla condivisione di tale qualità, la quale, continua nel testo, è unica e identica in ogni oggetto.

sua intima realtà»⁹³ della quale non essendovi in alcun modo una rappresentazione esteriore di essa, è, per questo, nascosta ai sensi dell'uomo, risultando così accessibile esclusivamente dal pensiero e, quindi, dal filosofo. La ricerca della verità può essere in questo senso interpretata come il disvelamento dell'invisibile identità delle cose e, in questo senso, della loro essenza.

L'esclusiva capacità del filosofo di attraversare la realtà col proprio pensiero e di distinguere la forma dalla molteplicità delle sue rappresentazioni esteriori, si caratterizza allora come l'esclusiva capacità di cogliere l'invisibile identità nella molteplicità differenziata, ovvero, comporta per il filosofo la capacità, indipendentemente dalle variazioni circostanziali, di saper cogliere in ogni modo ciò che è giusto in un'azione, in quanto egli è l'unico che attraverso l'esercizio del pensiero è in grado di vedere col proprio intelletto l'essenza stessa della giustizia. Inoltre, tenendo conto del fatto che la forma è "ciò che compiutamente è"⁹⁴, questo significa che la qualità espressa dalla forma è nella forma esistente in modo compiuto e puro⁹⁵ e, se da un lato, questo aspetto esprime la condizione della forma di includere in sé ogni possibile modo di essere della bellezza in quanto esprime la realtà ultima di tutte le rappresentazioni mondane, le quali sono sue espressioni particolari, per un altro verso, questo aspetto è ciò che giustifica la funzione di modello (*parádeigma*)⁹⁶ normativo della forma sulla realtà fattuale. Infatti, il suo essere compiuta e pura definisce la forma come l'ente nel quale la qualità della giustizia è espressa in modo assoluto e perfetto e ciò la qualifica come il referente primario al quale tendere per orientare e giudicare le azioni degli uomini, e, quindi, per disciplinare l'attività pratica dell'uomo che si articola nella vita politica della *polis*. In particolare, la forma della giu-

⁹³ *Phaed.* 65e 4–5.

⁹⁴ *Resp.* V 477a 4–5.

⁹⁵ La forma è «ciò che puramente è» (Ivi, 478d7).

⁹⁶ *Resp.* VI 484c8. Questo aspetto è messo in evidenza anche in *Phaed.* 76 d8–e2: «Se veramente esistono questi esseri di cui andiamo ragionando continuamente, e il buono e il bello e ogni altro simile; e a ciascuno di questi noi riportiamo e compariamo tutte le impressioni che ci vengono dai sensi, riconoscendo che essi sono gli esemplari primi»; cfr. *Parm.* 132d 1–5.

stizia, quindi il “giusto in sé”, si costituisce come il paradigma sul quale fondare e stabilire nuove «norme legislative della comunità storica»⁹⁷ e, procedendo al di là delle credenze soggettive, viene così ad essere determinata la trasformazione della vita della *polis* auspicata da Platone. Il ruolo politico del filosofo si colloca dunque nella dimensione, in primo luogo, di innovatore della vita politica attraverso la formulazione di nuove norme legislative che a lui spetta in quanto unico soggetto capace di cogliere la giustizia in sé, ovvero il modello su cui definire tali norme.

Da un altro punto di vista, questo aspetto mostra come, per quanto esista una diversità ontologica tra la forma e la molteplicità eterogenea delle sue rappresentazioni esteriori, tale da condurre ad una separazione tra i due tipi di oggetti rafforzata dalla costruzione di due forme parallele di sapere alle quali rispondono gli oggetti stessi, all'interno della teoria delle idee Platone stabilisce l'esistenza di una relazione conoscitiva tra i due tipi di enti. Infatti, la condizione peculiare della forma di esprimere ciò che veramente è una cosa, ovvero, di esprimere l'intima e invariabile realtà di una cosa, o di un insieme di cose, caratterizza la forma come l'ente attraverso il quale si ha la conoscenza più profonda di ciascuna rappresentazione esteriore di una qualità e, questo, comporta che la conoscenza stessa della molteplicità eterogenea si costituisce come il risultato di un percorso conoscitivo fondato sul pensiero, caratterizzandosi come una conoscenza svincolata dai sensi. Se non vi fosse questo legame del resto, non troverebbe alcuna giustificazione il ruolo attribuito alla forma di modello assoluto e perfetto e quindi anche la sua funzione normativa sulla realtà effettiva, poiché è proprio il fatto che ne esprime in modo perfettamente compiuto l'invisibile identità, che alla forma stessa è attribuibile il ruolo di referente primario. Pertanto, pur mantenendo una separazione sul piano ontologico in funzione delle opposte qualità attribuite ai due ri-

⁹⁷ M VEGETTI, in PLATONE, *La Repubblica*, cit., introduzione al Libro V p. 33. Del resto, il motivo teorico intorno al quale ruota la riflessione avviata nel Libro V della *Repubblica* riguarda propriamente sia la ricerca di «cosa siano la giustizia (*dikaïosynen*) e l'ingiustizia» (*Resp.* V 472b 4–5) sia la ricerca dell'uomo giusto (Ivi, 472b8).

spettivi oggetti⁹⁸, all'interno della teoria delle idee Platone costruisce una ricomposizione tra la forma e la molteplicità delle sue rappresentazioni esteriori, attraverso la costruzione di una relazione conoscitiva tra i due oggetti la quale, esprime, in questo modo, l'esistenza di una continuità tra le due sfere del reale su un piano strettamente epistemologico. Tale relazione si riflette anche a livello soggettivo, in quanto, essendo il filosofo l'unico in grado di penetrare col proprio pensiero la molteplicità eterogenea e di svelarne l'intima realtà rappresentata appunto dalla forma, è l'unico in grado di superare col proprio pensiero la separazione posta sul piano ontologico e di determinare così una relazione di continuità tra i due mondi. La continuità è in questo caso quella esistente tra il percorso ascensivo, che porta alla comprensione e alla contemplazione della forma, e il percorso discensivo che porta il filosofo ad immergersi nuovamente nella molteplicità eterogenea delle rappresentazioni esteriori della forma con la consapevolezza di ciò che di esse è vero, la quale è chiaramente rappresentata dal mito della caverna⁹⁹. Questa continuità diviene inevitabile al filosofo, in quanto, pur rivolgendosi ad oggetti stabili, la conoscenza che di essi ne ha non è egualmente stabile, anzi, in funzione della condizione peritura e mortale dell'uomo in quanto essere esistente nel mondo spazio-temporale, egli non ha il possesso continuo della vera conoscenza. Del resto il filosofo (*philosophos*) è colui che ama (*philos*) la sapienza (*sophía*), ma non è un sapiente a

⁹⁸ Per quanto, attraverso la figura del filosofo, Platone, ha la possibilità di costruire su un piano strettamente soggettivo una continuità tra i due mondi, altrimenti separati in funzione dei diversi caratteri ontologici che qualificano i rispettivi oggetti, avvertirà, in un momento successivo della sua riflessione, la necessità di stabilire una continuità tra l'unità e la molteplicità su un piano puramente ontologico. Una soluzione a tale questione sarà rintracciabile nell'analisi dell'unità e della molteplicità proposta da Platone nel *Parmenide*, in particolare, come vedremo, attraverso la seconda deduzione (*Parm.* 142 b1–157b6), nella quale mostrerà una via per un riavvicinamento tra i due tipi di enti attraverso una nuova interpretazione dell'intima struttura ontico-formale dei rispettivi oggetti, a partire da un livello puramente ideale, il quale, però, risulta essere fondativo anche per ogni realtà mondana.

⁹⁹ *Resp.* VII 514a1–517c7, nel quale è presente un doppio procedimento, uno ascensivo che equivale «all'elevazione dell'anima al mondo intelligibile» (Ivi, 517b 6–7) e uno discensivo (Ivi, 516e4) attraverso il quale il filosofo ritorna nella molteplicità eterogenea propria delle cose terrene.

sua volta, per questo non possiede in modo stabile e continuo tale sapere. La sua conoscenza è fondata, dunque, su una ricerca in continuo movimento, che ha il carattere della precarietà e della instabilità proprie della vita umana¹⁰⁰. Del resto il senso veritativo della forma si imprime sulla realtà mondana fattiva, e se questo non fosse ammissibile, il senso stesso di una ricerca volta alla contemplazione delle forme sarebbe priva di significato per l'uomo. Questo ha ancora più valore se si ammette che la filosofia nasce come risposta e «come sfida all'incertezza esistenziale e ad un enorme vuoto culturale»¹⁰¹. È nella vita e nel tentativo di comprenderla e, come sembra risultare dalla sezione finale del Libro V della *Repubblica*, nella speranza di orientare le azioni degli uomini per cambiare lo stato effettivo dell'esistenza, la motivazione principale sulla quale Platone costruisce il valore etico, ma non solo, della conoscenza epistemica, nonché la necessità dell'esistenza stessa delle idee.

1.3 La relazione di opposizione tra l'unità e la molteplicità: l'isolamento della forma e la sua separazione da ogni tipo di molteplicità

Al termine del paragrafo precedente è stata rilevata l'esistenza di una relazione tra la forma e la molteplicità delle sue rappresentazioni esteriori, che, da un punto di vista puramente oggettuale, è qualificabile secondo due diverse prospettive. La prima che vede la forma come l'essenza immutabile, invisibile e invariabile della rispondente molteplicità eterogenea, attraverso

¹⁰⁰ Sul carattere instabile della conoscenza umana è rintracciabile un chiaro riferimento nel *Simposio*, attraverso la figura di *Eros*, il quale «quanto ha ottenuto continuamente gli sfugge, cosicché *Eros* non è né povero né ricco, e sta a metà tra la sapienza (*sophias*) e l'ignoranza» (*Symp.* 203e 3–5). Per un'analisi di questo tema, si vedano i seguenti testi: A. GESSANI, *La fondazione*, cit., cap. III, pp. 33–53; cfr. ID., *Eros*, cit., pp. 75–79.

¹⁰¹ A. GESSANI, *La fondazione*, cit., p. 30. Sul legame esistente tra la nascita della filosofia e l'insicurezza della condizione esistenziale si veda, in particolare, il cap. II del testo di Gessani.

la quale la forma si costituisce come la conoscenza più profonda della molteplicità stessa; l'altra, che interpreta la forma come il referente ontico primario attraverso il quale valutare la stessa molteplicità, rispetto alla quale la forma è il modello assoluto e compiuto. Entrambe le prospettive sottintendono una differente gradazione ontologica¹⁰² esistente tra i due oggetti, mediante la quale è ulteriormente sottolineata la centralità della forma per il pensiero platonico.

Come abbiamo visto precedentemente, la forma è un *pantelôs ón*, vale a dire un ente perfettamente compiuto. Un aspetto della sua compiutezza risulta derivare, per un verso, dalla perfetta auto-identità con sé della forma, in quanto è ciò che assicura la continua persistenza della forma ad essere sempre ciò che è, vale a dire ad esprimere sempre in modo univoco la qualità di cui essa è portatrice. Vediamo infatti, che essendo sempre in se stessa e sempre uguale a se stessa, la forma non può variare in alcun modo, il che vuol dire che non presenta in sé alcun attributo contrario a ciò che propriamente è, detto altrimenti, non è passibile di nessun altro tipo di determinazione, ed è per questo in modo assoluto e completo ciò che è. Ora, essendo unicamente ciò che è, questo comporta che nella forma la qualità di cui essa è portatrice è essa stessa esistente in modo assoluto e completo, il che esprime la condizione di perfetta identità della forma con la qualità stessa¹⁰³. Per quanto sia in questo modo giustificata la condizione della forma di essere il referente ontico-

¹⁰² La gradazione ontologica del reale è ricavabile dall'assegnazione agli oggetti di opinione di un maggior grado di essere rispetto al non essere e di uno minore rispetto all'essere, che troviamo in *Resp.* V 478d 6–10: «qualcosa che in un certo senso è e non è insieme, questo sarebbe stato intermedio fra ciò che puramente è e ciò che del tutto non è; e che né la scienza né l'ignoranza sarebbero state relative a esso, bensì a sua volta ciò che risulta intermedio fra l'ignoranza e la scienza», cfr. Ivi, 478 c11–d3. Inoltre, questo aspetto è rintracciabile anche all'interno dell'esposizione del mito della caverna, dove viene esplicitamente sostenuta l'esistenza di "oggetti aventi più essere", in quanto più vicini a ciò che è (Ivi, VII 515d 4–5).

¹⁰³ L'aspetto di perfetta identità della forma con la qualità viene messo in evidenza da Ferrari: «l'unità costituisce "l'essenza" dei termini non istanzianti: ciascuno di essi è oggetto primario di conoscenza (nel senso di *epistème*) in quanto rappresenta un nucleo ontologico elementare che corrisponde perfettamente alla definizione del predicato F» (F. FERRARI, *Teoria delle idee*, cit., pp. 388–389).

co primario della qualità e, quindi, il modello assoluto di essa, questa sua particolare condizione è ciò che la caratterizza, all'interno del pensiero platonico, come un ente il cui modo di essere è “nel più alto grado della realtà esistente”¹⁰⁴. La forma risulta, quindi, l'unico ente «a cui spetta senza limitazioni la qualifica di “essere”»¹⁰⁵. Questa sua superiorità ontologica viene confermata anche nel *Fedro* dove l'idea viene qualificata come l' “essere che veramente è”¹⁰⁶. Del resto, non avendo alcuna rappresentazione esteriore, la forma non esprime in sé un particolare modo di essere, ad esempio, della bellezza, quanto, piuttosto, il valore cognitivo di tutto ciò che è bello, vale a dire l'essenza di ogni possibile modo in cui si possa esprimere la bellezza stessa nel mondo, che è nella forma incluso e determinato in modo compiuto.

Di contro, ciascun ente della molteplicità mondana “difetta” rispetto alla forma, vale a dire, “gli rimane inferiore”¹⁰⁷. Questa condizione di inferiorità della molteplicità sensibile è determinata in primo luogo dal fatto che essendo variabile rispetto al tempo come allo spazio, ciascun suo oggetto non è mai allo stesso modo, ovvero, «non si dà mai che conservino (le cose) lo stesso rapporto, né esse rispetto a se stesse, né le une rispetto alle altre, e insomma non siano mai per nessun modo costanti»¹⁰⁸. Il fatto che ciascuna cosa sia in condizioni sempre diverse, non essendo per questo mai allo stesso modo, fa sì che, differenziandosi nel suo modo di essere ciascuna cosa non può mantenersi identica a se stessa nel tempo e ciò causa la non determinabilità in maniera chiara e inequivocabile del suo proprio modo di essere. Sotto questo aspetto è rilevabile come ciascuna cosa mondana sia strutturalmente inferiore alla forma, poiché in funzione del corredo di qualità ontologiche e logiche ad esse attribuite all'interno del pensiero platonico, il rispettivo modo di

¹⁰⁴ *Phaed.* 77a 5–6, condizione valida per ogni ente ideale.

¹⁰⁵ F. FERRARI, *L'enigma*, cit., pp. 36–37.

¹⁰⁶ *Phaedr.* 247e2.

¹⁰⁷ *Phaed.* 74e 1–2.

¹⁰⁸ Ivi, 78e 5–8, si veda anche il passo 79c 6–7.

essere risulta incompiuto¹⁰⁹. Le cose che costituiscono la molteplicità eterogenea risultano così, essere anche strutturalmente ambigue, poiché in funzione della loro condizione ontologica, non è possibile «di nessuna di esse [...] pensare in modo univoco né che è né che non è, né che valgono entrambe le alternative oppure nessuna delle due»¹¹⁰.

L'insanabile incompiutezza del modo di essere della molteplicità che ne deriva, si riflette anche sul modo di essere di ciascuna qualità nella molteplicità stessa, in quanto essendo variabile¹¹¹, fa sì che non è strutturalmente possibile una piena identificazione tra il singolo oggetto e la qualità stessa, il che vuol dire che ciascuno dei molti non è pienamente e compiutamente la qualità che viene ad esso attribuita¹¹². Nella sezione finale del Libro V della *Repubblica*, Platone evidenzia il fatto che «Fra tutte queste molteplici (*pollôn*) cose belle [...] ve n'è forse una che non possa apparire anche brutta? e fra quelle giuste, una che non sembrerà ingiusta? e fra quelle pie, empie?»¹¹³. Ciò comporta, in primo luogo, la condizione per la qualità rappresentata in ciascuno dei molti, di essere solo un'espressione incompiuta e imperfetta della qualità stessa, tanto da costituirsi ciascuna come una copia¹¹⁴ dei modelli assoluti, le forme, appunto. Per un altro verso, per quanto possa implicare l'eventualità che esistano idee anche di qualità negative come l'ingiusto in sé, non chiaramente ammessa da Platone in altri luoghi, è qui evidentemente sostenuta la possibilità per le realtà mondane di assumere qualità opposte¹¹⁵. Questa possibilità è determinata in fun-

¹⁰⁹ Risulta così evidente, che le cose mondane non sono “mai pienamente essere” (*Tim.* 28a 4–6).

¹¹⁰ *Resp.* V 479c 3–6.

¹¹¹ *Ivi.*, VI 484b7.

¹¹² Come viene rilevato da Ferrari: «gli enti in cui si instanzia il predicato in questione non si identificano con il significato del predicato stesso e, dunque, sono e non sono F» (F. FERRARI, *Teoria delle idee*, cit., p. 390).

¹¹³ *Resp.* V 479a 6–9.

¹¹⁴ «queste forme (*eide*) stanno fisse nella natura come modelli (*paradeigmata*), mentre le altre cose assomigliano ad esse e ne sono copie» (*Parm.* 132d 1–3).

¹¹⁵ Un chiaro esempio del fatto che gli oggetti sensibili partecipano di qualità opposte fra loro, tra le quali possiamo considerare anche l'unità e la molteplicità, viene dato da Socrate nella prima parte del *Parmenide*, dove sostiene, appunto, che non vi è nulla

zione di un diverso riferimento¹¹⁶, che può essere ad esempio il fatto che una cosa può essere bella per alcuni e per altri brutta¹¹⁷, oppure è in funzione del termine di confronto, come ad esempio nel caso in cui si confronta la bellezza di una ragazza a quella di una dea, rispetto alla quale risulterà inevitabilmente brutta¹¹⁸. Il fatto che la qualità non si identifica con la rappresentazione particolare che se ne ha attraverso l'oggetto, dipende solo parzialmente dal fatto che in essa anche la stessa qualità subisce il divenire quanto, piuttosto, per il fatto che la qualità è in tali oggetti, per natura dell'oggetto stesso, mancante sempre di qualcosa, testimoniata dalla compresenza di una caratterizzazione anche contraria della stessa qualità. Per quanto, ciò non permetta di parlare di un'autentica contraddizione del sensibile, in quanto richiede l'identità di riferimento oltre alla contemporaneità¹¹⁹, segna comunque il carattere incompiuto in cui la qualità è rappresentata in un oggetto, e quindi il suo essere inferiore rispetto alla qualità espressa dalla forma. In questo modo è anche segnata ulteriormente la diversità dei molti dalla forma, in quanto ciascuna forma, non ammette in se stessa il proprio contrario¹²⁰, mostrandosi confermata, anche per questa via, la sua assoluta compiutezza. Essendo infatti, ciò che sempre permane nella propria auto-identità¹²¹, e non potendo per questo subire

di cui meravigliarsi (*Parm.* 129c5) se un ente mondano, quale può essere lui stesso, in quanto uomo, possa essere considerato "uno e molti" (Ivi, 129c4), in quanto dipende dal diverso riferimento. Infatti, «quando voglia mostrare che sono molti, dirà che altro è il mio lato destro e altro è il mio lato sinistro, altra la mia parte anteriore e altra la mia posteriore e allo stesso modo l'alto e il basso – partecipo infatti della molteplicità [...] – e quando invece voglia mostrare che sono uno, dirà che di noi che siamo sette uomini io sono uno, in quanto partecipo anche dell'uno», (Ivi, 129 c5–d2). Ciò significa anche, che i contrari sono risolvibili, per Platone, attraverso la partecipazione a idee diverse.

¹¹⁶ *Resp.* I 331 c1–d1.

¹¹⁷ Cfr. *Symp.* 211a 1–4.

¹¹⁸ *Hipp. Ma.* 289 a10–b4. Gli esempi adottati da Platone hanno tutti carattere relazionale, e questo è sottolineato per ogni altro genere di qualità, si vedano come ulteriori esempi, anche i passi del *Phaed.* 102 c11–d3 e del *Parm.* 129 c4–d2.

¹¹⁹ Cfr. *Resp.* IV 436 b9–c2.

¹²⁰ *Phaed.* 102d8–103c2. «il contrario (*henantion*) in sé non può mai divenire contrario a se stesso» (Ivi, 103b 5–6). Con il termine *henantion* viene ad essere indicato, in questo contesto, ciascun ente ideale.

¹²¹ *Resp.* V 479a3, 479e 8–9.

alcun tipo di cambiamento, la forma non può divenire qualcosa di diverso da se stessa, tanto meno il proprio contrario.

Ora, la peculiare condizione della forma di rispondere al grado più alto dell'essere, determinato dalla sua assoluta compiutezza, discrimina e legittima la forma stessa al grado di causa (*aitia*)¹²² formale (forma = *eîdos*) della molteplicità mondana. Sostiene, infatti, Platone nel *Fedone* «che, se c'è cosa bella all'infuori del bello in sé, per nessun'altra cagione sia bella se non perché partecipa (*metéchei*)¹²³ di codesto bello in sé. E così dico naturalmente di tutte le altre cose»¹²⁴. Questo significa che ciascun ente appartenente alla molteplicità eterogenea della bellezza possiede tale qualità in funzione della partecipazione all'idea della bellezza; a sua volta, quest'ultima si costituisce come la causa formale in quanto è ciò che determina la possibilità stessa che si dia nel mondo una rappresentazione esteriore della qualità della bellezza¹²⁵, condizione questa valida chiaramente per ogni altra idea¹²⁶.

La condizione di “inferiorità” ontologica della molteplicità eterogenea, rispetto alla forma, trova così una più chiara giustificazione, all'interno della teoria delle idee di Platone, in quan-

¹²² Per Platone l'idea è “la causa (*aition*) vera e propria” (*Phaed.* 99b3) della possibilità di essere di ogni oggetto della molteplicità mondana.

¹²³ *Phaed.* 100c5. Il verbo *metécho*, indica l'aver qualcosa in comune, vale a dire, il fatto che più oggetti, diversi fra loro, condividono una medesima proprietà. In Platone, l'azione della partecipazione viene anche tradotta con il verbo *metalambáno*, Ivi, 102b2.

¹²⁴ Ivi, 100c 5–7. Sul rapporto di partecipazione si vedano anche i seguenti passi: Ivi, 101c 3–6; *Parm.* 131c 5–8;

¹²⁵ Questo significa, anche, che ogni possibile espressione particolare della bellezza, che troviamo realizzata nell'eterogenea molteplicità mondana, è inclusa nell'idea stessa, ossia, che la forma comprende in sé il “largo mare del bello” (*Symp.* 210d 3–4), in quanto è da essa generato.

¹²⁶ Proseguendo nel testo è possibile trovare ulteriori esempi: «qualunque cosa sia più grande di un'altra, per niente altro è più grande se non per la grandezza, e che questo appunto è la causa per cui è più grande, la grandezza; e tutto ciò che è più piccolo per niente altro è più piccolo se non per la piccolezza; e che questa è appunto la causa per cui è più piccolo, la piccolezza» (*Phaed.* 101a 3–8). In particolare, per quanto la discussione più ampia intorno alla funzione di causa delle forme rispetto all'essere della molteplicità eterogenea, è probabilmente contenuta proprio nel *Fedone* (Ivi, 98b10–105c10), accenni al ruolo causale delle forme sono effettivamente rintracciabili ovunque Platone parli di questo particolare tipo di ente.

to, la relazione di partecipazione testimonia la dipendenza ontologica della molteplicità dalla forma. Inoltre, mediante la relazione di partecipazione, «tutte le cose che allora consideravamo molte (*pollà*) ora invece le consideriamo ciascuna in rapporto a una idea, che diciamo una, e ciascuna chiamiamo 'ciò che è'»¹²⁷, ossia, viene stabilita una corrispondenza tra l'unità della forma, che esprime la qualità in modo assoluto e compiuto, e la molteplicità delle sue rappresentazioni esteriori. All'interno del rapporto partecipativo, viene in questo modo a definirsi la relazione uno–molti, vale a dire, la relazione che vede la struttura ontico–formale unitaria della forma contrapposta alla struttura ontico–formale molteplice che costituisce l'insieme corrispondente di oggetti eterogenei che ad essa partecipano. La relazione uno–molti si costituisce, dunque, come un'interpretazione¹²⁸ del legame esistente, sul piano ontologico quanto epistemologico, tra l'idea e le sue rappresentazioni, dove ad essere privilegiata è la costituzione formale dei due oggetti. Da ciò emerge anche la possibilità di privilegiare l'aspetto ontico–formale nell'interpretazione degli stessi oggetti, ovvero la condizione di essere unità della forma e la condizione di essere molteplicità per gli oggetti mondani. Ora, essendo queste due qualità reciprocamente contrarie fra loro, ciò comporta per la stessa relazione di definirsi in termini di una relazione di opposizione tra i due tipi di oggetti¹²⁹.

La rilevanza di tale punto di vista prescelto all'interno della teoria, sembra essere legato alla possibilità di esprimere a più livelli l'intima struttura ontica del reale, e quindi della loro relazione. Vediamo, infatti, che la molteplicità eterogenea è costi-

¹²⁷ *Resp.* VI 507b 7–9.

¹²⁸ Questo aspetto viene sottolineato da Ferrari: «La traduzione del rapporto tra idee e particolari nell'opposizione «*hén-pollà*» costituisce senza dubbio uno dei cardini concettuali dell'ontologia platonica» (F. FERRARI, *Teoria delle idee*, cit., p. 370).

¹²⁹ La relazione di opposizione tra l'unità della forma e la molteplicità delle sue rappresentazioni esteriori è per altro verso definita nel *Fedone* anche in termini di visibile–invisibile (*Phaed.* 79a11), oppure, nella sovrapposizione di cose composte e variabili e di cose composte e non variabili. Si sostiene, infatti, nel testo che «le cose che permangono sempre costanti e invariabili, [...] è naturale che unicamente queste siano le non composte, e quelle invece che sono variabili e non sono mai costanti, queste siano composte» (Ivi, 78c 8–11).

tuita da singoli enti che, come abbiamo visto, devono ciascuna qualità loro attribuita alla partecipazione ad un'idea. Questo significa che, ciascun ente mondano, è bello poiché partecipa dell'idea di bellezza, è grande poiché partecipa dell'idea di grandezza, e così via per ciascuna loro qualità. Ogni oggetto mondano, dunque, risulta essere strutturalmente molteplice in quanto può partecipare contemporaneamente a molte idee, costituendosi per questo come un ente multiforme (*polyeidēi*)¹³⁰. Di contro, l'idea è nella sua intima struttura ontica costituita da una sola (*mónos*) forma (*eidos*), l'unica di cui essa è portatrice in modo assoluto e compiuto, ed è per questo definita come un ente uniforme (*monoeidés*)¹³¹. Da questo punto di vista, la qualità di essere unità e la qualità di essere molteplicità risultano rappresentative del modo esclusivo di essere rispettivamente dell'idea e di ciascun oggetto mondano che ad essa partecipa.

Allo stesso tempo il rapporto uno–molti sembra emergere anche in questo caso, dal confronto tra una singola forma e un singolo oggetto mondano, poiché i due oggetti presentano le suddette qualità in modo strutturale a un livello profondo della loro natura ontica e, ciò, rivela come sia intrinsecamente presente tra i due tipi di oggetti. Ciò sembra, inoltre, comportare che le qualità formali che li caratterizzano siano esclusive sugli oggetti stessi. Ma, mentre ciascun ente mondano per quanto sia, nella sua intima costituzione formale, molteplice poiché viene ad essere qualificato attraverso molte idee, esso può essere contemporaneamente considerato come una unità in virtù della partecipazione all'idea di unità, ed essere quindi considerato come ente singolo, di contro, l'idea non può essere considerata in alcun modo, per qualche suo aspetto, come molteplice. A testimonianza di questo, vi è il fatto che l'idea è da un punto di vista logico, assolutamente auto–identica e, questo, definisce un aspetto del suo essere unità, il quale è contemporaneamente supportato sul piano ontologico dal suo essere costituita da una sola

¹³⁰ *Phaed.* 80b4.

¹³¹ *Ivi.* 78d5, 80b2, 83e2; *Symp.* 211b1, 211e4.

forma¹³². L'esclusività è dunque segnata dalla parte dell'idea, in funzione di uno sbarramento determinato dalle qualità logiche ed ontologiche che le vengono attribuite all'interno della teoria delle idee, a questo punto del suo sviluppo teorico, tale da non consentirle in alcun modo di aprirsi alla molteplicità, in quanto, chiusa in se stessa, risulta priva di un accesso verso ciò che è altro da sé. Da questo punto di vista l'interpretazione dell'idea che emerge dai dialoghi centrali della produzione platonica, privilegia un ente isolato e chiuso in se stesso, caratterizzabile per questo come un ente rigido e autoritario¹³³, vale a dire in termini propriamente platonici, privilegia l'interpretazione dell'idea come ente "in sé e per sé" (*autò kath'hautò*)¹³⁴. Questo comporta però, anche l'impossibilità di stabilire relazioni per l'idea stessa, condizione che seguirebbe dall'ammissione di un qualche tipo di molteplicità nella forma. Fatto questo estremamente significativo se si considera la possibilità della partecipazione o comunicazione fra le idee, che per quanto sia ammessa anche nei dialoghi centrali della produzione platonica¹³⁵, sembra difficile immaginare come possa effettivamente articolarsi, in questo contesto in cui viene privilegiata un'interpretazione dell'idea assoluta e chiusa in se stessa. Inoltre, vista l'interpretazione che sembra emergere della forma, l'impossibilità di stabilire relazioni rende estremamente problematico anche

¹³² Da questo punto di vista è possibile evidenziare come Platone costruisca una conoscenza fondata su una ambivalente nozione di verità la quale, sul piano logico deve rispettare la conformità a se dell'oggetto che esprime la verità, mentre, sul piano ontologico, deve corrispondere ad un oggetto che sia in modo assoluto e perfetto, così da esprimere il massimo grado dell'essere e, quindi, giustificare il suo ruolo di ente capace di esprimere la verità di una scienza stabile quale è l'*epistème*.

¹³³ L'interpretazione della forma come un ente chiuso e isolato in se stesso, costituisce il nucleo centrale della versione standard della teoria delle idee, ossia, costituisce la versione «contenuta nel *Fedone* e nei libri centrali della *Repubblica*» (F. FERRARI, *L'enigma*, cit., p. 49) la quale contiene appunto, l'«ammissione di entità assolute, austere e solitarie (Ivi, p. 50)».

¹³⁴ *Symp.* 211b1.

¹³⁵ Vediamo, infatti, che l'ammissione della comunicazione tra generi ideali è presente anche nella sezione finale del Libro V della *Repubblica*, attraverso le parole di Socrate: «E circa il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, e tutte le idee, il discorso è sempre lo stesso: ognuna di esse in se stessa è una, eppure, manifestandosi ovunque nella relazione con le azioni, con i corpi, con le altre idee, la sua unità appare risolversi in molteplicità» (*Resp.* V 476a 5-9).

l'ammissione della possibilità stessa della partecipazione della molteplicità eterogenea alla forma e, quindi, dell'ammissione del rapporto uno–molti, in quanto essa comporta una inevitabile apertura dell'idea verso ciò che le è per natura diverso e anche opposto.

Sono dunque presenti due concezioni dell'idea, una volta a rilevare la sua natura assoluta e perfettamente compiuta in sé, che per questo risulta essere isolata e priva in modo assoluto di molteplicità, un'altra volta a inserire la forma in una rete di relazioni «con le azioni, con i corpi, con le altre idee»¹³⁶. Per quanto la seconda interpretazione sia problematica sotto diversi aspetti, non ultimo il fatto che è implicata in essa la possibilità stessa della conoscenza per la teoria delle idee, essa è sostenuta nei dialoghi centrali ma non affrontata direttamente nelle sue conseguenze problematiche, mentre costituirà uno degli aspetti affrontati nella rivisitazione critica elaborata nel *Parmenide*. Di contro, emerge, dall'elaborazione dei dialoghi centrali della produzione platonica, fin qui trattati, un'interpretazione che predilige un'idea che per essere assoluta e perfettamente compiuta in sé, deve essere “in sé e per sé”¹³⁷ vale a dire isolata e separata dalla molteplicità, sotto ogni sua forma, ovvero deve essere isolata e separata tanto dalla molteplicità mondana quanto ideale. Una tale scelta può trovare una sua giustificazione nel fatto che aprirsi alla molteplicità, esporrebbe la forma alla variabilità che deriva dall'instaurare una relazione, e così, venendo meno la sua persistenza nell'auto–identità, la forma non potrebbe essere più l'oggetto di una conoscenza stabile quale è l'*epistémè*. Contemporaneamente, il fatto di essere uniforme è garante del suo essere sempre ciò che realmente è, vale a dire del suo essere unicamente e in modo assoluto la qualità di cui è portatrice, e per questo il referente ontico primario di essa.

Ora, l'isolamento dell'idea consente di differenziare ulteriormente la forma dalla molteplicità in quanto, rafforzando il suo essere una unità assoluta, definisce tale qualità come esclu-

¹³⁶ *Resp.* V 476a 7–8.

¹³⁷ *Symp.* 211b1.

siva della forma. Del resto, per quanto la molteplicità mondana possa partecipare dell'idea di unità, in essa non ci sarà mai assoluta unità, in quanto variabile e per questo ontologicamente inferiore, ma, soprattutto per il suo essere intrinsecamente molteplice. Da questo punto di vista, l'isolamento della forma e, per altro verso lo sbarramento di quest'ultima verso la molteplicità, è ciò che separa la forma da ogni tipo di molteplicità, proprio per il fatto che la forma è l'unico ente che può essere una unità assoluta. Di conseguenza, l'isolamento dell'idea appare come una via per assicurare alla forma il suo essere unità.

Per quanto possa sembrare che la separazione si possa definire sia sul piano della forma che su quello della molteplicità, in quanto la forma non può essere molteplice e la molteplicità non può essere una unità assoluta, la separazione è di fatto, anche sotto un altro aspetto, dovuta, o strettamente dipendente, dalla forma. Vediamo infatti, che attraverso l'isolamento dell'idea quest'ultima emerge nella sua condizione di ente autonomo e indipendente, che trova in se stesso la sua ragion d'essere. Per quanto in esso si può trovare un ulteriore motivo di diversità dalla molteplicità che deve il suo modo di essere ad altro, cioè alla forma, per altro verso legittima la forma come il principio ultimo delle cose, il quale se dipendesse da altro, «cesserebbe di essere ancora il principio (*arché*)»¹³⁸. Ora, il suo essere principio la riconosce come la scaturigine del modo di essere di ciascun ente della molteplicità e per questo anche la «scaturigine (*génos*) della vera scienza»¹³⁹, l'*epistème* e, se non fosse isolata e separata dalla molteplicità, si troverebbe ad essere al pari degli altri enti, perdendo così la peculiare condizione di concentrare in sé la ragione ontologica ed epistemologica. La forma è, in ultima analisi ciò che si separa dalla molteplicità¹⁴⁰, in quanto

¹³⁸ *Phaedr.* 245d4.

¹³⁹ *Ivi*, 247c8.

¹⁴⁰ Condivido in questo senso l'interpretazione di Ferrari data alla relazione di separazione esistente tra la forma e la molteplicità delle sue rappresentazioni esteriori, secondo la quale si costituisce come una relazione «asimmetrica» «dal momento che solo le forme risultano veramente «separate», cioè solo le forme sono entità *kath'heauta*, mentre i partecipanti non possono semplicemente esistere senza un rapporto costitutivo con le forme» (F. FERRARI, *L'enigma*, cit., p. 87). La condizione di separazione della

forma dalla molteplicità mondana per quanto, sia l'interpretazione che della forma emerge dall'elaborazione della teoria delle idee sviluppata da Platone nei dialoghi centrali della sua opera letteraria, è uno degli aspetti della teoria che viene riproposto in chiave critica nella prima parte del *Parmenide* (*Parm.* 126a1–137c3) in quanto è l'aspetto della teoria a partire dal quale si determinano le difficoltà in seno alla possibilità del rapporto uno–molti, fondate, appunto, sull'essere “in sé e per sé” della forma, e rispetto alla quale il *Parmenide* sembra porsi come un tentativo costruttivo di superare tali difficoltà. Tenendo conto del fatto che la questione della separazione tra la forma e i molti sarà argomento di discussione del capitolo secondo del presente lavoro, mi preme qui sottolineare il fatto che la condizione di separazione è, a mio avviso, da intendere nella forma asimmetrica non solo nella versione standard della teoria delle idee, quanto anche nella prima parte del *Parmenide*, essendo fondata in entrambi i casi sull'essere “in sé e per sé” della forma, vale a dire, sul suo essere una unità assoluta, auto-identica e uniforme. Lo stesso Socrate, infatti, introduce la teoria delle idee sostenendo l'esistenza di enti ideali “in sé e per sé” in corrispondenza delle qualità opposte con le quali Zenone caratterizza i molti (Ivi, 129a 1–3), ed è lo stesso assunto dal quale prende le mosse l'intervento di Parmenide, nonché l'aspetto sottostante alla difficoltà del rapporto uno–molti che viene sottoposto ad una serrata critica dallo stesso Parmenide (Ivi, 130b 10–11). È proprio per il fatto di essere una unità “in sé e per sé”, vale a dire un ente in relazione esclusivamente con se stesso, che ciascuna forma risulta, infatti, incapace di stabilire una relazione con ciò che è altro da sé, ossia, la molteplicità e, quindi, in ultima analisi separata da essa. La separazione segue dunque dall'assunzione dell'assoluta diversità ontologica della forma dal modo di essere della molteplicità, e affonda le sue radici nel fatto che solo la forma è un ente autonomo, in quanto, per il suo essere principio, risulta scevro da ogni tipo di legame (che l'esistenza della forma sia caratterizzata dall'essere autonoma e indipendente emerge chiaramente anche da alcuni passi del *Parmenide*, in 130b 1–5, 133c 4–6, 134e8–135a2). La condizione di ente separato, per quanto nella versione standard della teoria delle idee, sembra svolgere la funzione di preservare il peculiare modo di essere della forma, si trasforma, all'interno della rivisitazione critica attuata nel *Parmenide*, nel movente teorico capace di immobilizzare la possibilità stessa della teoria della conoscenza di Platone. Ora, se è vero, che in ultima analisi l'isolamento della forma dipende strettamente dalle sue qualità ontico-formali, è anche vero che la condizione di separazione asimmetrica sembrerebbe essere presente anche in funzione di una molteplicità ideale, la quale, non più diversa da un punto di vista ontologico (diversità che invece rispetto ai molti sensibili rende chiaramente coerente la separazione asimmetrica) lo è però da un punto di vista ontico-formale, in quanto l'insieme delle idee costituiscono un ente diverso da ciascuna forma in essa inclusa, testimoniata anche dal fatto che l'insieme delle idee si qualifica attraverso una qualità contraria e quindi opposta, a quella caratterizzante ciascuna forma, sostenendo indirettamente la separazione definita su di essa. Se l'idea rimane nel suo unico e assoluto modo di essere, di ente “in sé e per sé”, come può essere ammissibile una comunicazione tra generi ideali, come può dunque ciascuna forma porsi in relazione con l'altra? Nel caso chiaramente di porsi in una contesto relazionale intra-eidetico, questo aspetto si presenta come un ulteriore difficoltà per la teoria delle idee. La corrispondenza dell'interpretazione asimmetrica della separazione nella versione standard della teoria delle idee e nella prima parte del *Parmenide*, trova un suo fondamento e un sostegno anche nel lavoro compiuto da Vlastos, al quale rimando per un approfondimento di questo argomento, il quale dimostra l'equivalenza logica esistente tra l'essere separate (*chôris*) e l'essere “in sé e per sé” (*auta kath'hautà*) (G. VLASTOS, *Separation in Plato*,

è l'unico ente che ha la possibilità di essere svincolato da ogni tipo di legame, vale a dire è l'unico ente che può essere, in funzione della sua natura ontologica e logica, autonomo e indipendente, e quindi l'unico ente che può essere considerato "in sé e per sé".

«Oxford Studies in Ancient Philosophy», 5, pp. 187–96); cfr. F. FERRARI, *Questioni eidetiche*, «Elenchos», 24, 2003, pp. 93–113. Diversa è invece l'interpretazione di Fronterotta il quale sostiene in particolare riferendosi al *Parmenide*, la perfetta simmetria della realazione di separazione in quanto «le cose empiriche si pongono in relazione fra loro soltanto, ma non con le idee» per cui avviene che «anche le cose esistono in qualche modo in sé e per sé: non certo nella piena realtà dell'essere, che appartiene esclusivamente alle idee, ma imprigionate nel perenne divenire e perciò condannate a un destino di transitorietà e mutevolezza che non coincide però con il nulla assoluto» (F. FRONTEROTTA, *Guida*, cit., p. 75). Una questione allora rimane aperta, ossia, se la separazione è definita sulla forma in funzione delle sue qualità ontico-formali, quali aspetti possono invece giustificare l'autonomia di una separazione definita, altrimenti, anche sui molti sensibili? Tenuto conto del fatto che la possibilità stessa di essere dei molti sensibili è strettamente dipendente da un legame che le forme devono rendere possibile, perdendo altrimenti la loro funzione di causa sui molti.