

Luca Grecchi

L'umanesimo
di
Platone



editrice petite plaisance



il giogo

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὄπου γὰρ ἰσχὺς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρίς τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, Frammento 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»
Eschilo, Agamennone, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»
Eschilo, Eumenidi, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, Prometeo, 982.



In copertina:
Artista attico, Stele funeraria del padre con il figlio,
340 a.C. circa, altezza cm. 168.
Proveniente dall'Ilissos.
Museo Archeologico Nazionale di Atene.

LUCA GRECCHI,
L'umanesimo di Platone.

ISBN 88-7588-018-2

Copyright
© 2007



editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Luca Grecchi

L'UMANESIMO
DI
PLATONE



Prologo

Questo libro cerca di argomentare la tesi della fundamentalità dell'umanesimo nella filosofia platonica. Esso si divide in due parti. La prima si occupa della Grecità, la seconda di Platone.

La prima parte costituisce, in sostanza, un breve sunto dell'inquadramento generale del pensiero della Grecità che abbiamo realizzato nel libro *L'umanesimo della antica filosofia greca*, che del presente costituisce la base di riferimento. In quel testo abbiamo presentato, autore per autore, tutti i principali contenuti umanistici del pensiero greco.

Di questi argomenti svolgeremo qui solo una sintesi, necessaria a meglio esporre la seconda parte, propriamente dedicata alla filosofia di Platone.

Per poter argomentare la tesi della centralità dell'umanesimo nella filosofia greca, ed in particolare platonica, è stato necessario innanzitutto definire il concetto di umanesimo, che nella storia del pensiero filosofico è stato spesso utilizzato in maniera vaga. L'umanesimo sarà qui definito come la ricerca della compiutezza delle componenti razionali, morali e simboliche che costituiscono l'essenza dell'uomo, nel rispetto dei limiti della natura..

Data questa definizione, è facile comprendere come fu dalla ricerca umanistica che, nel pensiero greco, nacque la filosofia, e non viceversa. Solitamente si ritiene invece che la filosofia greca sia iniziata come ricerca sui principi primi della natura, e solo dopo si sia posta come ricerca sull'uomo.

Quest'ultima opinione regge però solo ad una lettura eccessivamente aristotelica della filosofia, ponente come data di inizio della stessa la riflessione dei pensatori cosiddetti "naturalisti". Ad una lettura più ampia del pensiero greco, emerge invece che l'uomo immerso nella totalità sociale fu costantemente il centro di riferimento della Grecità, anche di quella che fu poi definita fisiocentrica, teocentrica od ontocentrica. Ciò è peraltro verificabile analizzando l'epica, le cosmogonie, le teogonie, la riflessione sapienziale, la letteratura, la poesia, l'arte ed il teatro greci.

La filosofia, dunque, nacque in Grecia dalla ricerca umanistica, ossia dalla ricerca sull'uomo che, nel cosmo, desidera conoscere e realizzare la pienezza del proprio essere. La filosofia poi, di ritorno, fornì alla ricerca umanistica quella stabile struttura onto-assiologica necessaria a porsi con compiutezza. Essa, del resto, fu sin dagli inizi finalizzata alla ricerca di norme razionali in grado di consentire all'uomo di distinguere il vero dal falso, e di norme morali in grado di distinguere il bene dal male.

La seconda parte è invece interamente dedicata al pensiero di Platone. In essa si sosterrà non tanto la tesi (valida appunto per i preplatonici) che per Platone l'uomo fu il riferimento centrale dell'essere, quanto la tesi che l'uomo fu il fondamento della verità dell'essere.

Le due parti di questo testo sono speculari. Così come, nella prima parte, la tesi della centralità dell'umanesimo nella filosofia greca è argomentata sia con una *pars construens* che con una *pars destruens*, ciò accade anche per la tesi della fundamentalità veritativa dell'umanesimo nella metafisica di Platone. Più nel dettaglio, così come per la Grecità nel suo complesso la *pars construens* è costituita dalla evidenziazione della centralità dei contenuti umanistici presenti nel pensiero greco, allo stesso modo, per la metafisica di Platone, la *pars construens* è costituita dalla evidenziazione della fundamentalità dei contenuti umanistici presenti nella quasi totalità dei dialoghi platonici, anche in quelli tradizionalmente definiti come cosmologici, teologici od ontologici. Proprio la evidenziazione della non centralità dei contenuti cosmologici, teologici ed ontologici, costituirà invece la *pars destruens* comune sia alla analisi della Grecità che della metafisica di Platone.

La seconda parte si svilupperà nel modo seguente. Dapprima si analizzeranno i quattro paradigmi principali della interpretazione del pensiero platonico succedutisi nei secoli; dopo ciò si argomenterà la sistematicità del pensiero di Platone; si evidenzieranno poi i contenuti umanistici presenti nei dialoghi, e si cercherà infine di delineare un quinto e nuovo paradigma interpretativo, definito metafisico-umanistico.

Si mostrerà in particolare, in esso, che è l'anima, intesa come essenza dell'uomo, a rappresentare, nel pensiero di Platone, il fondamento della verità dell'essere.

Ciò in quanto l'essere, inteso come la totalità di ciò che è, ad una attenta analisi assume il proprio significato (gli enti e le relazioni che lo compongono assumono il proprio significato) solo grazie alla struttura dell'anima umana, in modo conforme e derivato da tale struttura. L'essere platonico è dunque ontologico, assiologico ed analogico, in quanto l'anima umana è, nel pensiero di Platone, razionale, morale e simbolica. L'essere è ciò che è, insomma, in quanto l'uomo è ciò che è.

Mediante la esplicitazione che l'uomo è, nel pensiero di Platone, l'implicito fondamento della verità dell'essere, la struttura filosofico-politica ricavata dal discorso platonico riceverà una maggiore concretezza, profondità e compiutezza.

PER UNA INTERPRETAZIONE UMANISTICA DEI PRINCIPI PRIMI PLATONICI

In conformità a quanto evidenziato dalla Scuola di Tubinga-Milano, riteniamo che la struttura gerarchica della realtà delineata da Platone (sostanzialmente simile a quella riferita da Aristotele nelle testimonianze indirette)⁵² si componga nel modo seguente: Principi Primi, Numeri ideali, Idee, enti matematici, enti sensibili. Ci occuperemo in questo paragrafo solo dei Principi primi.

È corretto sostenere che i Principi primi dell'opera platonica furono l'Uno e la Diade di limitato e illimitato⁵³. L'Uno rappresenta il principio dell'unità, mentre la Diade rappresenta il principio della molteplicità indeterminata e indefinita⁵⁴, il sostrato dell'azione produttiva dell'Uno. Dalla interazione di questi due Principi si genera, a livelli successivi e tramite l'opera dell'Uno sul Molteplice, l'intero cosmo. Esso va dunque considerato, come è scritto nel Filebo, come una sintesi, un misto di unità e molteplicità, determinante e indeterminato, limitante ed illimitato. I Principi dell'Uno e della Diade sono in Platone, per quanto dialetticamente connessi, autonomi, ma vi è una sovraordinazione gerarchica dell'Uno sulla Diade. La molteplicità, infatti, necessita dell'azione limitatrice e definitrice dell'unità, senza la quale essa non potrebbe costituirsi concettualmente.

Nelle sue prime determinazioni, secondo Platone, l'Uno dà luogo ai Numeri ed alle Idee. Da questi enti, a loro volta, si originano gli enti matematici ed, in un ulteriore processo, gli enti sensibili. L'essere platonico è dunque gerarchicamente verticale, e si dispone su quattro piani dotati di partizioni interne (delle quali però, in larga parte, non ci si potrà qui occupare). Il rapporto sussistente fra i vari piani è di dipendenza ontologica unilaterale e non biunivoca, nel senso che il piano inferiore non può essere (né essere pensato) senza il piano superiore, ma il piano superiore può essere (ed essere pensato) senza il piano inferiore⁵⁵.

Più di un riferimento mostra inoltre come Platone assimilasse l'Uno al Bene⁵⁶, e la Diade al Male. Bene e Male sono infatti presenti nel mondo in misura maggiore o minore, a seconda della maggiore o minore unità del mondo stesso. Ciò in quanto l'unità e l'armonia del mondo sono caratteristiche essenziali alla buona vita dell'uomo. Platone affermava anche che le Idee sono più vicine al Bene, mentre le cose del mondo sono più vicine al Male.

Fino a qui una ricostruzione tradizionale della teoria dei Principi primi di Platone. Questa lettura va però approfondita in termini umanistici.

L'Uno infatti rappresenta non solo l'unità, ma anche l'ordine, l'armonia, l'uguaglianza, la coerenza, così come la Diade rappresenta non solo la molteplicità, ma anche il disordine, la disarmonia, la disuguaglianza e l'incoerenza, nell'uomo come nella polis. In Platone la stessa virtù era unitaria, mentre i vizi erano molteplici. Allo stesso modo, la città buona era solo quella in grado di portare unità nella molteplicità disordinata e disarmonica delle cose umane⁵⁷. Tutto ciò prova, a nostro avviso, che il bipolarismo tipico del pensiero greco può, in particolare in Platone, essere interpretato in senso umanistico. In Platone infatti, come in Parmenide, è costantemente presente una sorta di bipolarismo fra un livello "alto" dell'essere, contrassegnato da permanenza, stabilità ed universalità, ed un livello "basso" dell'essere, contrassegnato da instabilità, opacità e frammentarietà⁵⁸. Questo bipolarismo riflette la tipica opposizione della dialettica platonica, caratterizzata dalla presenza contestuale di un elemento permanente e di un elemento contingente. In base alla interpretazione metafisico-umanistica che si sta qui proponendo, l'elemento permanente è da identificare con la razionalità e la moralità dell'anima umana, mentre l'elemento contingente è da identificare con le mutevoli modalità sociali e naturali.

La dialettica platonica, certo, differisce dalla ontologia parmenidea per il fatto che Platone teorizza in modo sistematico un elemento intermedio, in grado di compiere una mediazione tale da consentire agli opposti di rapportarsi fra loro. Si può in merito mostrare – e lo faremo da qui al termine del libro – che questo elemento intermedio, sebbene sotto diverse forme, è sempre, nel pensiero platonico, costituito dall'anima. Per questo motivo si può affermare che per Platone l'anima umana è implicitamente fondamento dell'essere e della sua verità, e che la metafisica platonica è sostanzialmente umanistica.

Proprio in quanto, per una adeguata trattazione dei Principi primi, non bastano le «poche parole»⁵⁹ che Platone ha esplicitamente dedicato ad essi, sarà necessario proseguire ancora su questo tema.

L'Uno, la Diade e l'anima umana

Come poc' anzi accennato, nell'Unità è possibile reperire la quota più importante dei contenuti eterni della realtà umana. Questa assimilazione dell'Uno platonico ai contenuti razionali dell'anima umana è possibile anche perché, come ha rimarcato Reale, il Principio diadico «non viene dedotto né sistematicamente spiegato, ma semplicemente presentato come tale da Platone»⁶⁰. Inoltre, come ha notato Kramer, «solamente poche determinazioni ontologiche essenziali possono essere dedotte strictu sensu della teoria platonica dei principi. La pretesa platonica di fornire una fondazione ultimativa non esclude, dunque [...] un deficit di spiegazione»⁶¹. Deficit che, a nostro avviso, può essere colmato solo da una prospettiva interpretativa umanistica⁶², rispettosa della priorità attribuita in più punti da Platone alla componente razionale dell'anima.

Si è accennato all'inizio del testo che l'anima umana, ossia la natura umana, si caratterizza, pur nella sua unità, per la presenza di tre componenti distinte: razionalità, moralità, simbolicità⁶³. Come noto, la più importante teoria platonica dell'anima, ossia quella esposta nella Repubblica, prevede anch'essa una tripartizione dell'anima in tre componenti: razionalità, irascibilità, concupiscenza. Nonostante l'apparente distanza tra la teoria dell'anima qui proposta e quella delineata nella Repubblica, esse hanno molti elementi comuni.

Delle tre componenti descritte da Platone, la prima, che è la più importante, è in effetti la medesima. Per quanto concerne le altre due, la differenza principale sta nel fatto che, nella definizione da noi presentata, non sono incluse nell'anima componenti irrazionali ed immorali. Riteniamo infatti, seguendo quello che pare essere stato l'originario messaggio socratico⁶⁴, che l'anima umana si comporti in modo irrazionale ed immorale solo per un difetto di conoscenza, e che a ciò sia indotta soprattutto dalle modalità sociali in cui è immersa, non dalla sua propria essenza. Probabilmente ciò vale anche per Platone. Per questo riteniamo la teoria dell'anima da noi proposta non in contraddizione con quella platonica.

All'anima infatti, da Platone, sono attribuite in pressoché tutti i suoi dialoghi componenti razionali, morali e simboliche. La presenza di pulsioni di ira e di concupiscenza è in effetti continuamente mediata dalle tre ora menzionate componenti dell'anima. Probabilmente, Platone pose le possibilità del male all'interno dell'anima anziché all'interno dell'essere, in quanto l'essere platonico fu un essere al contempo ideale e divino, e quindi la presenza del male in esso sarebbe apparsa come una offesa

verso gli dèi. Ciò spiega anche il motivo per cui Platone fu in alcuni dialoghi costretto a negare all'anima umana natura ideale.

Per mostrare come il fondamento della metafisica platonica sia sostanzialmente assimilabile alla struttura qui delineata dell'anima umana, si può fornire la seguente argomentazione.

L'Uno platonico rappresenta, sul piano metafisico, unità, ordine, armonia, ma anche, sul piano umanistico, la componente razionale della natura umana. L'anima infatti, per Platone, si compone principalmente di ragione⁶⁵, ed il compito della ragione greca, non solo platonica, era di costituire unità nella molteplicità, ossia di ridurre la complessità del mondo. Anche Aristotele, nella *Metafisica*, aveva in effetti affermato che la filosofia comincia proprio riducendo la molteplicità dell'essere ad un Principio primo (arché), ad una unità, come fecero anche i pensatori naturalisti sul piano fisico; come fecero gli Eleati sul piano ontologico, e come fece Socrate sul piano morale.

Così come l'Uno rappresenta la componente razionale della natura umana, la Diade, nella interpretazione umanistica qui proposta, rappresenta il disordine e la disarmonia delle modalità sociali e naturali della vita, quando sono private dell'attività di unificazione della ragione. Platone ricorda infatti in più punti, come detto, che il Bene dell'uomo, così come della società, è opera di unità ed armonia, mentre il Male dell'uomo, così come della società, è opera di disunità e disarmonia⁶⁶. Per questo – ed è il fulcro del messaggio filosofico-politico della Repubblica – Platone teorizzò, in conformità a quella che riteneva essere la natura tripartita dell'uomo, una tripartizione sociale che costituisse la maggiore unità possibile della polis. Per questo, ossia per ridurre i motivi di disunità e disarmonia, egli propose di abolire non solo la privatezza dei patrimoni, ma addirittura la privatezza dei legami personali.

La Diade insomma, nella interpretazione metafisico-umanistica qui proposta, rappresenta il molteplice naturale e sociale, che l'Uno, ossia la razionalità dell'anima, può condurre ad una unificazione. Questa unificazione, in quanto conforme non solo alla componente razionale, ma anche alla componente morale della natura umana, è da Platone definita come buona⁶⁷. Per questo, in conformità alla testimonianza sulle dottrine platoniche non scritte riportata da Aristotele, ed alla interpretazione metafisico-umanistica qui proposta, è possibile identificare sul piano metafisico, e relazionare dialetticamente, l'Uno con il Bene (Uno-Bene) e la Diade con il Male (Diade-Male). La Diade-Male rappresenta, nel pensiero di Platone, la irrazionalità e la immoralità di modalità storico-

sociali conflittuali e disarmoniche, finalizzate al massimo accumulo di ricchezza, che pongono gli uomini gli uni contro gli altri, oltre che contro la natura. Prevalendo i contenuti della Diade-Male, gli uomini prevaricano i limiti previsti dalla loro condizione, e dunque si pongono in rapporto agli altri, ed al cosmo, con violenza e tracotanza, anziché con armonia e rispetto. Questa era la situazione che Platone si trovò innanzi, osservando l'essenza crematistica delle modalità sociali del proprio tempo⁶⁸. Per questo motivo Platone teorizzò la necessità della azione fondamentale dell'Uno-Bene per ripristinare una situazione più naturale per l'uomo, comunitaria ed armonica⁶⁹. Una situazione in cui gli uomini si sarebbero rapportati gli uni agli altri, ed alla natura, con rispetto e cura. Questa era la situazione politico-sociale ideale che Platone teorizzò nella Repubblica, il dialogo platonico che rimase per questo il più importante⁷⁰. La Repubblica teorizzava una ampia riduzione della proprietà privata dei mezzi della produzione sociale e della mercificazione dei prodotti così ottenuti, e la sostituzione di queste modalità con una razionale e morale pianificazione sociale della produzione stessa, per creare nella polis, così come nelle anime dei singoli uomini, il massimo di unità ed armonia.

Per mostrare come si concilia la tripartizione qui proposta dell'anima (razionale, morale, simbolica) con la metafisica platonica, rimane ancora da spiegare come si inserisce, nel rapporto fra l'Uno-Bene e la Diade-Male, la componente simbolica dell'anima umana. Essa si spiega con la semplice constatazione che, così come le componenti razionale e morale, anche tale componente è sempre presente, come elemento di mediazione, nella struttura platonica. Rispetto, infatti, a molti eventi della vita umana, le componenti razionali e morali dell'anima sono insufficienti, in quanto rischiano di chiudere la vita in una prigione di vetro, in una struttura onto-assiologica priva di considerazione per il gioco, l'arte, la creatività e l'amore (eros)⁷¹. La componente simbolica dell'anima consente invece di mediare dialetticamente gli elementi permanenti della natura umana con gli elementi contingenti del mondo. In questo senso Jaeger sottolineava come Platone, «tra Apollo e Dioniso, gettasse audacemente un ponte»⁷².

Questa reinterpretazione metafisico-umanistica della teoria platonica dei Principi primi, mostra la centralità e la fundamentalità, nel pensiero platonico, dell'anima umana. Essa si rivela non solo come il vero Principio primo – sebbene nelle teorie di Platone non compaia mai esplicitamente come tale –, ma anche come la mediatrice fra gli elementi permanenti e contingenti dell'essere, fra il piano metafisico ed il piano fisico della

realtà⁷³. Immagine dell'anima, nei dialoghi di Platone, è infatti spesso la figura del filosofo, che appunto opera una mediazione, sul piano umano, fra mondo ideale e mondo sensibile, così come la figura del Demiurgo, sul piano teo-cosmologico, opera una mediazione fra l'eternità dell'essere ed il divenire spazio-temporale⁷⁴. Come scrisse ottimamente Werner Jaeger, «l'anima dell'uomo è il tema vero e l'interesse fondamentale di Platone»; anche «il concetto platonico di giustizia trascende ogni istituzione umana, e si rifà all'origine di esse tutte, nell'anima stessa. Nell'intima natura dell'anima ha fondamento tutto quello a cui il filosofo può dare il nome di giusto»⁷⁵.

Come si diceva, comunque, anche nel primo paragrafo di questa seconda parte, sostenere che per Platone l'anima umana sia il fondamento della verità contrasta con la tesi, che si evince soprattutto dalla teoria platonica delle Idee, secondo cui l'essere sarebbe il fondamento della verità. Ora: è certo corretto sostenere, come fa Platone, che presupposto dell'essere è la sua esistenza. La verità dell'essere non è però costituita dalla sua esistenza, bensì dalla sua consistenza onto-assiologica. Questa è a nostro avviso la necessaria rettifica da praticare alla tradizionale interpretazione ontocentrica del pensiero di Platone. La protologia platonica mostra infatti che l'impostazione metafisica del pensiero di Platone è propriamente henologica, non ontologica, e dunque si costituisce in base al rapporto Uno-Molti, non in base alla preesistenza delle idee o dell'essere. Per continuare ad argomentare questa tesi, però, può essere utile un breve chiarimento.

⁷² *Met.* A6, 987 b 18-21; 988 a 14; 1075 a 35; 1084 a 35; 1091 b 14. Tra le altre testimonianze, le principali sono quelle di Teofrasto (*Met.* 6 b 11-16), Sesto Empirico (*Contro i mat.*, X, 258) ed Alessandro di Afrodisia (In *Ar. Met.*, p. 56. 6-9).

⁷³ Nella bipolarità del Principio (Uno e Diade) consiste la differenza principale fra la protologia platonica e quella del successivo Neoplatonismo monopolare, con l'Uno come unico Principio.

⁷⁴ Da notare che, almeno dalla Teogonia di Esiodo, il Principio primo dell'essere greco ha sempre avuto carattere bipolare, caratterizzato da un elemento unificante che agisce su un elemento molteplice. Ciascuno degli dèi della mitologia greca, infatti, risulta da un misto di forze aventi carattere polarmente opposto. Questo contenuto è presente, come noto, nei poeti gnomici, nei Sette Saggi, nel Pitagorismo, in Senofane, Parmenide, Eschilo, Eraclito, Zenone, Melisso ed in particolare Aristotele (*Metafisica*, I, 1004 b 27 – 1005 a

2; *Fisica*, I,2,ss; I,5). Sul tema si è soffermato M. C. Stockes (*One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge, 1971).

55 Una struttura gerarchica simile si trova anche in Aristotele, ed occupa una buona parte della *Metafisica*. Si può consultare in merito G. Reale, *Il concetto di filosofia prima nella Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1994, pagg. 149 ss.

⁵⁶ Preferiamo parlare di Bene anziché, in maniera etimologicamente più corretta, di buono (*to agathon* è un aggettivo neutro sostantivato), per esplicitare la nostra sostanziale condisione della protologia platonica argomentata dalla Scuola di Tubinga-Milano.

In merito alla tematica del buono, comunque, Mario Vegetti ha chiarito che, per Platone, «una cosa buona è una cosa utile alla realizzazione di una vita buona, cioè compiuta, prospera, felice; ciò che rende vantaggiose e desiderabili le singole cose buone è questa loro strumentalità rispetto al fine ultimo, a ciò che è buono in se stesso, la felicità privata e pubblica [...]. Ciò che è davvero buono è una vita perfettamente felice, per la polis e per gli individui» (M. Vegetti, a cura di, Platone. *Repubblica, Traduzione e commento ai libri VI-VII*, op.cit., pag. 256). L'eudaimonismo platonico, ossia il fatto che il Bene è tale perché, tramite la giustizia, dà la felicità, è comunque la prova maggiore dell'umanesimo di questo pensatore.

⁵⁷ Nella *Repubblica*, osservando la situazione sociale del proprio tempo (non molto dissimile da quella attuale), Platone riscontrava la presenza di «due città, nemiche l'una dell'altra, quella dei poveri e quella dei ricchi. E in ciascuna di queste due ce ne sono poi moltissime» (423A). In merito affermava: «Crediamo che possa esistere un male peggiore, per lo Stato, di quello che lo frantuma e che da uno quale e' lo rende molteplice? E quale bene maggiore può esserci di quello che lo tiene unito e lo rende uno?» (462 A-B).

⁵⁸ Come ha sottolineato Mario Vegetti, «si producono a partire da questa scansione coppie polari quali essere/divenire, vero/falso, scienza/opinione, eternità/tempo, buono/cattivo. Le polarità alte di queste coppie sono connesse fra loro, sicché scienza e verità si possono dare solo relativamente all'essere, e c'è uno stretto legame fra verità e valori; reciprocamente, al divenire e al tempo pertengono le forme conoscitive inferiori dell'opinione, e l'assenza di valore» (*Quindici lezioni su Platone*, op. cit., pag. 82).

⁵⁹ *Lettera VII*, 344 E.

⁶⁰ G. Reale, *Per una nuova...*, op. cit., pag. 243.

⁶¹ H. Kramer, *Platone e i fondamenti...*, op. cit., pag. 278.

⁶² Se tale prospettiva fosse stata maggiormente esplicitata, forse, il famoso ciclo di conferenze di Platone intorno al Bene non avrebbe prodotto negli ascoltatori quella delusione di cui invece ha riferito Aristosseno di Taranto.

⁶³ Per un maggiore approfondimento della tematica, rinviamo a L. Grecchi, *Conoscenza della felicità* (op.cit., pagg.39-61). Resta comunque il fatto, su cui concordiamo con Platone, che una compiuta descrizione dell'anima è davvero opera «divina» (*Fedro*, 246 A; *Timeo*, 29 C-D).

⁶⁴ Abbiamo fornito una personale interpretazione del pensiero di Socrate in un libricino intitolato *Socrate. Discorso pubblico su Le nuvole di Aristofane* (Guida, Napoli, 2007), pubblicato nella collana *Autentici falsi d'autore*.

⁶⁵ Interessanti, in merito, le argomentazioni di Adolfo Levi, per il quale «l'idea del Bene (come suprema verità) si allontana soltanto di un passo dal *Nous* del *Filebo* (22C, 28D), cioè dal concetto di una intelligenza suprema: del pari, nella *Repubblica* Platone non si limita ad affermare l'esistenza di un certo numero di idee indipendenti, ma riconosce la loro unità sistematica sotto un principio supremo, principio insieme di ogni realtà e di ogni pensiero» (*Sulle interpretazioni immanentistiche della teoria di Platone*, Paravia, s.d., pag. 70).

⁶⁶ Reale chiosa correttamente Platone affermando che «ciò che è ordinato, armonioso e stabile, è anche buono e bello. Il Bene è, dunque, l'ordine prodotto dall'Uno [...]. La virtù,

di conseguenza, si inserisce esattamente in questa prospettiva come ordinamento di ciò che tende ad eccesso o difetto» (*Per una nuova...*, op. cit., pag. 247). Questa considerazione conferma la interpretazione umanistica qui esposta. Il limite e la giusta misura nei comportamenti umani sono infatti i concetti centrali della vita dell'uomo greco.

⁶⁷ Vegetti afferma correttamente che, in Platone, «il Bene è il principio ed il fondamento dell'intero sistema dei paradigmi e modelli regolativi delle condotte private e pubbliche» (*Platone. Repubblica. Traduzione e commento ai libri VI-VII*, op. cit., pag. 283). Anche Max Pohlenz rilevava comunque che, per Platone, l'idea del Bene è «l'archetipo più alto che il nostro pensiero possa attingere [...] la causa prima da cui scaturisce tutto [...] nella natura come nella vita umana» (*Id.*, pag. 412). A riprova di ciò, oltre alla *Repubblica* (485 ss.), si possono citare il *Timeo* (48 E ss.) ed il *Filebo* (23 C ss.).

Nel sostenere che il Bene è il fine verso cui l'anima tende, ossia lo scopo in vista del quale essa agisce, si conferma ulteriormente l'interpretazione metafisico-umanistica qui proposta: l'unità del Bene non è altro che la perfezione dell'anima umana.

⁶⁸ La *Repubblica* verte infatti principalmente su una critica alle modalità economico-sociali allora esistenti, che evidenzia come l'opposizione sociale centrale fosse anche in quei tempi non quella fra migliori e peggiori, bensì fra ricchi e poveri, o meglio fra proprietari e non proprietari dei mezzi della produzione sociale (*Repubblica*, 421D-423E). Platone peraltro scriveva in un periodo di forte privatizzazione e conseguente pauperizzazione della società greca (cfr D. Musti, *L'economia in Grecia, Laterza, Roma-Bari, 1981, pagg. 131 sgg.*). Egli si accorse che le tendenze egemoni del suo tempo tendevano ad occultare e rimuovere le radici economiche del conflitto sociale. In più di un dialogo, per questo motivo, Platone sottolineò che le cause del male della polis erano da individuare nella divisione sociale prodotta dalla iniqua produzione e distribuzione delle risorse. Oltre a *Repubblica*, II, 372E; IV, 422E-423B ed al., si può in merito fare riferimento al *Gorgia*, 521E-522A, ed al *Politico*, 296 B-C. Anche nelle *Leggi*, inoltre, Platone si mostrò sostenitore di una soluzione egualitaria comunistica: «In una società in cui non c'è posto né per la ricchezza né per la povertà, quasi sempre si trovano i costumi più nobili; qui, infatti, non c'è forma di violenza e di ingiustizia, e neppure sorgono rivalità e invidie» (697 B-C).

⁶⁹ Sul fatto che il Bene di cui parla Platone sia soprattutto un bene umano, si potrebbero citare vari passi del *Filebo*. Certamente, il Bene in Platone è un oggetto universale, tanto che esso è riferito ad ogni forma di perfezione dell'essere (per Platone anche le cose inanimate possono essere «buone»). Il riferimento ultimo del Bene platonico rimane però sempre l'uomo. Come affermava infatti Marino Gentile, «sebbene l'idea del bene e l'idea dell'uomo non si identifichino fra loro, si può affermare che nella *Repubblica* si tratta dell'idea del bene solamente in rapporto con l'uomo e con la sua integrazione collettiva, che è lo Stato. La filosofia, dunque, è comprensione della natura o idea o bene permanente dell'uomo, e, come tale, è indispensabile per l'ordinato svolgimento della vita politica» (*La politica di Platone*, op. cit., pag. 93).

⁷⁰ Sulla *Repubblica*, Jaeger scrisse che si tratta del «libro in cui il mondo spirituale di Platone ci si presenta per la prima volta nella sua interezza» (*Paideia*, op.cit., pag.845). Jaeger ha sottolineato peraltro la continuità umanistica dell'opera platonica: «La ricerca della conoscenza dell'idea del Bene traluce fin nei primi scritti platonici [...]. Il fatto che già le sue prime opere, diverse tra loro nei punti di partenza, conducano tutte, con matematica precisione, a questo centro, rivela – elemento fondamentale di tutto il pensiero platonico – una capacità architettonica a cui sempre è presente il fine di tutta la struttura» (*Id.*, pag. 847). «L'entelchia della *Repubblica* è già percepibile, con piena chiarezza, nei dialoghi giovanili» (*Id.*, pag.848).

⁷¹ Il dialogo più significativo, in tal senso, è sicuramente il *Simposio*. Qui Platone fece probabilmente un richiamo ai Principi primi facendo nascere Eros da Penia (che rappresenta la Diade) e da Poros (che rappresenta l'Uno). Eros si pone pertanto come mediatore del rapporto bipolare che caratterizza l'intera realtà fisica e metafisica, mostrando la tendenza della realtà verso l'Unità ed il Bene. Su un piano più umanistico, Eros cerca di comporre in unità i contenuti permanenti, onto-assiologici, della vita umana, con i contenuti contingenti della stessa, come accade nel *Fedro* (189 C – 193 D). Anche in quest'ultimo dialogo è infatti esposta l'altissima concezione platonica dell'amore, in cui si mostra che quello che in realtà chi ama cerca, non è altro che la Unità nel Bene: «Amore non è amore né della metà né dell'intero, a meno che essi non siano il Bene [...] Non c'è altro che gli uomini amino se non il Bene» (*Fedro*, 206 A), poiché ciò li rende felici in quanto uomini. Questo rapporto fra eros, natura umana e protologia emerge anche nel *Liside*, e pure, sebbene in un senso più generale, nel *Filebo*, nel *Timeo* e nella *Repubblica*.

Su una sostanziale unificazione fra anima ed eros in quanto compositori degli opposti si soffermò, circa un secolo fa, Leon Robin. Nella stessa direzione, più recentemente, le parole di Reale: «L'eros, che [...] abbraccia tutta quanta la realtà in particolare ed in generale, e si manifesta come quel legame che congiunge gli uomini agli dèi, il sensibile con il sopransensibile ed il cosmo nel suo complesso, si incentra nel suo punto focale nell'anima» (*Per una nuova...*, op. cit., pag. 477).

⁷² *Paideia*, op. cit., pag. 994.

⁷³ Pur rimarcando una certa distanza dalla impostazione ermeneutica di H. G. Gadamer, riteniamo corretta la sua affermazione secondo cui, per Platone, «anche il bene della vita umana, invece che come una norma trascendente, si presenta come bellezza, proporzione e verità dell'essere e dei comportamenti umani. Non una intelligenza extra o sovrumana fonde insieme, in vista di una costante unità di atteggiamenti, la vita umana, fatta di piacere e conoscenza, ma è l'uomo stesso, in virtù della sua natura più propria, a comprendersi in funzione del bene» (*Studi platonici*, vol. I, Marietti, Genova, 1983, pag. 175).

⁷⁴ Ciò è a nostro avviso implicitamente ammesso anche da Mario Vegetti, il quale ha affermato che, nei dialoghi platonici, l'anima umana «si articola in diverse figure» (*Quindici lezioni...*, op. cit., pag. 82). Vegetti parla in effetti, per il pensiero di Platone, di «centralità dell'anima» (Id., pag. 119). L'anima era, per Platone, «il luogo in cui si costituiva la specificità della condizione umana, tanto dal punto di vista etico-pratico quanto da quello conoscitivo [...] Platone poneva dunque l'anima al centro di una fitta trama di relazioni: con il corpo, con la città, con la conoscenza» (Id., pag. 120).

⁷⁵ W. Jaeger, *Paideia*, op.cit., pagg. 1030-1031.

Sommario

Prologo.....	7
Avvertenze	11

Parte prima

LA GRECITÀ

Una definizione di umanesimo.....	15
Argomenti favorevoli alla tesi dell'umanesimo greco.....	15
Confutazione delle principali argomentazioni sfavorevoli alla tesi dell'umanesimo greco	18

Parte seconda

PLATONE

L'anima umana come fondamento della verità platonica.....	25
Sul sistema metafisico-umanistico come conforme al pensiero platonico.....	28
I quattro principali paradigmi interpretativi del pensiero platonico	31
Alcune considerazioni sul «paradigma Tubinga-Milano»	33
Per una ricostruzione sistematica alternativa del pensiero di Platone	39
Per una interpretazione umanistica dei Principi primi platonici.....	44
L'Uno, la Diade e l'anima umana	47
Platone e Kant	53
Ancora sull'Uno e sulla Diade	57
Bene ed anima: una sostanziale vicinanza	62
La non centralità del dualismo nell'anima platonica	63

Per una interpretazione umanistica delle Idee platoniche.....	66
La teoria platonica delle Idee	66
Perché una simile trascendenza delle Idee?	69
Le Idee come costruzione umana	73
La dialettica come umanizzazione delle Idee	76
Sulla interpretazione umanistica di alcune Idee platoniche	81
Per una interpretazione umanistica del divino in Platone.....	82
La fundamentalità dell'uomo nei dialoghi platonici	88
L'opera platonica non fu né fisiocentrica, né teocentrica, né ontocentrica, ma umanistica	117
Nuovo paradigma metafisico- umanistico?	124
Conclusioni	128
Bibliografia	129
Indice dei nomi	135