



Reminiscenza, *eros* e ragione umana: Il “Platone” di Franco Trabattoni*

di

EMANUELE MAFFI

ABSTRACT: *Reminiscence, Eros, and Human Reason: Franco Trabattoni's "Plato"*. This article aims to provide an analysis of the cornerstones upon which Franco Trabattoni builds his reading of Plato's philosophy (the Socratic legacy and the dialogical form of his writings, his dialectical relation with the Sophists and the proponents of the archaic tradition, the role played by Forms, the Recollection theory and his account of the possibilities and boundaries of human reason). Following the path marked by these cornerstones, an image of Plato as a metaphysical philosopher but not as a dogmatic one emerges. Trabattoni's book conveys a Plato deeply convinced that philosophy – striving for wisdom and incessant practice of the *logos* – is the only road to lead man as close to the truth as is enough to defend and justify his own judgment and his actions in the world.

KEYWORDS: Franco Trabattoni, Plato, Recollection, *Eros*, Account of Human Reason

ABSTRACT: Questo articolo vuole offrire un'analisi dei capisaldi – l'eredità socratica e la forma dialogica come *modus philosophandi*, il rapporto con la cultura tradizionale e la sofistica, il ruolo delle Idee, la funzione della reminiscenza e i limiti e le possibilità della ragione umana – che caratterizzano l'interpretazione della filosofia di Platone proposta da Franco Trabattoni. Seguendo il percorso tracciato da questi nuclei teorici emerge un Platone metafisico ma non dogmatico: un Platone convinto che la filosofia, in quanto desiderio della sapienza e incessante esercizio del *logos*, sia la sola strada che conduce a l'uomo ad avvicinarsi alla verità in quantità sufficiente da difendere e giustificare i propri giudizi e le proprie azioni nel mondo.

* La stesura del presente lavoro è stata realizzata nell'ambito del progetto PRIN 2017 “Racconti di creazione come luoghi di interculturalità dinamica”; Responsabile Prof.ssa Angela Longo (Università degli Studi dell'Aquila - Dipartimento di Scienze Umane).

KEYWORDS: Franco Trabattoni, Platone, reminiscenza, *eros*, ragione umana

Nel marzo del 2020 è uscito per l'editore Carocci *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana*¹. Si tratta della terza monografia che Franco Trabattoni dedica alla filosofia di Platone e consiste in un'ampia esposizione che intende offrire un quadro generale, sintetico ma il più possibile completo, del suo pensiero. Tuttavia – come l'autore scrive nella *Premessa* – quando si parla di un filosofo controverso e sfuggente come Platone, «è praticamente impossibile che l'esposizione non sia anche un'interpretazione»². E proprio il fatto che ogni presentazione di Platone è sempre una sua interpretazione spiega perché l'autore abbia scritto per tre volte un "Platone" nel giro di poco più di vent'anni³. Ciò non è dovuto al fatto che in questi quattro lustri Trabattoni abbia cambiato ripetutamente il paradigma ermeneutico che ha sviluppato nella sua «non breve esperienza di lettore di Platone»⁴; è invece da ascrivere al fatto che, in virtù delle analisi più dettagliate e scientifiche che lo studioso italiano ha svolto in questo arco di tempo, è contestualmente sorta anche la necessità di aggiornare e di definire sempre più nitidamente il profilo generale del pensiero platonico che i nuovi studi contribuivano a delineare. Così quella descritta in quest'ultimo lavoro è la versione più matura, quella in cui l'aspetto interpretativo è più accentuato, dell'immagine di Platone che Trabattoni ha costruito nella sua quarantennale attività di ricerca sul filosofo ateniese.

Ora, poiché riassumere oltre trecento pagine dedicate a tutti i principali ambiti che attraversa la riflessione di Platone non è possibile per ovvie ragioni di tempo e spazio, mi limito qui a discutere i capisaldi che mi pare caratterizzino la lettura "trabattoniana" di Platone: l'eredità socratica e la forma dialogica come *modus philosophandi*, il rapporto con la cultura tradizionale e la sofistica, il ruolo delle Idee, la funzione della reminiscenza e i limiti e le possibilità della ragione umana.

¹ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone. Verità e ragione umana*, Carocci, Roma 2020 (365 pp.).

² *Ivi*, p. 13.

³ Il primo *Platone* è uscito sempre per l'editore Carocci nel 1998, il secondo invece nella collana "Pensatori" del medesimo editore nel 2009 e da ultimo, nel 2020, il lavoro che qui viene presentato.

⁴ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 13.

Così facendo, so di operare un taglio brutale di parti importanti del pensiero platonico (gli sviluppi dialettici del *Parmenide* e del *Sofista*, la cosmogonia nel *Timeo* e la dottrina del bene del *Filebo*, nonché l'ultima riflessione politica del *Politico* e delle *Leggi*); credo però che i capisaldi elencati siano quelli essenziali per comprendere la filosofia di Platone che prende forma nelle pagine di Trabattoni.

È qui necessario un nota bene: la peculiarità della proposta interpretativa dell'autore non risiede, ovviamente, nell'individuazione in sé di questi nuclei teorici che sono ben conosciuti anche al lettore "non specialistico" di Platone ma risiede invece nella prospettiva ampia, a maglie larghe, in cui vengono calati così che essi acquistino un significato nuovo e non stereotipato. A questo primo *caveat* è necessario aggiungerne un altro. Poiché il *focus* di queste pagine è restituire gli argomenti e le ragioni che sono alle base del ritratto di Platone disegnato da Trabattoni, e poiché nel presentarli emerge già il contesto dialettico in cui questi argomenti sorgono, per non appesantire oltremodo l'esposizione ho deciso di segnalare solo nelle note a piè di pagine alcune delle principali interpretazioni alternative del pensiero platonico. Per parte mia, mi sono limitato a sottolineare quelle che ho ritenuto essere le intuizioni più felici dello studioso italiano suggerendo talvolta esempi a loro conferma e ad esprimere qualche dubbio su quei rarissimi punti in cui non mi sono trovato in sintonia con la lettura proposta: ora, poiché da anni sono persuaso della validità della proposta ermeneutica trabattoniana⁶, va da sé che le prime siano incomparabilmente maggiori dei secondi.

I. L'eredità di Socrate e la forma dialogica

Che ci sia una forte presenza di Socrate nei dialoghi platonici è cosa che non necessita di nessuna particolare dimostrazione; ma ciò che interessa a Trabattoni è comprendere le ragioni del «persistere nella filosofia di Platone di una vena socratica», dove con l'aggettivo "socratico" però non si fa riferimento «tanto a una oggettiva realtà storica difficilmente verificabile [una fedele ricostruzione dell'opera del Socrate effettivamente esistito]; ma al modo in cui Socrate sto-

⁵ Non posso che rimandare in proposito ai capp. 13-15 del volume di Trabattoni.

⁶ Cfr. E. Maffi, *Lo spazio della filosofia. Una lettura del Teeteto di Platone*, Loffredo, Napoli 2014.

rico era apparso a Platone»⁷. La presenza di Socrate in Platone deve rappresentare quindi un motivo filosofico ben preciso. Si tratta di capire quale. Dopo che la sofistica ha messo in crisi l'idea, sostenuta (ciascuno a suo modo) da Eraclito e da Parmenide, che il *logos* avesse la capacità di superare le sensazioni particolari e soggettive per insediare l'uomo nella conoscenza e nel possesso della verità, nell'Atene del V secolo a.C. si ripresenta in tutta la sua complessità il problema della verità. Agli occhi di Platone il *dialegethai* socratico appare come un modo di affrontare questo problema che non si limita a replicare le rigide posizioni dei presocratici ma che coglie il punto nevralgico della questione: mettere d'accordo la molteplicità delle opinioni con l'unità del reale.

Ciò di cui Platone si accorge attraverso l'esperienza intellettuale di Socrate è che «se la filosofia vuole sfuggire alla scepsti dissolvete dei sofisti in ogni caso non può più evitare la forma del dialogo, perché questo è l'unico modo in cui può tenere conto delle opzioni, delle relazioni tra soggetti che costituiscono parte essenziale del processo conoscitivo»⁸. E il dialogo è fatto di domande, opinioni messe in gioco, confutazioni, ammissioni di ignoranza, continua ricerca di un accordo (*homologia*) tra gli interlocutori senza l'arcaica pretesa che «la verità possa manifestarsi una volta per tutte in asserzioni universali e definitive»⁹. Giova soffermarsi un istante su quest'ultima affermazione: con essa non si vuole affibbiare a Socrate quel relativismo di stampo protagoreo che proclama l'uguaglianza sul piano della verità di tutte le opinioni ma si intende sottolineare il fatto che la verità debba passare al vaglio di ogni soggetto giudicante perché essa richiede l'assenso personale e intelligente di ogni singola anima (quell'assenso che, significativamente, in *Teeteto* 190a prende il nome di *doxa*, ossia di *giudizio*)¹⁰. Per le modalità con cui l'anima umana apprende e giunge alla conoscenza non è infatti possibile, per Platone, articolare il sapere filosofico in trattati sistematici e impersonali: in primo luogo perché non si ha a che fare «con una scienza unica e uguale per tutti» e, secondariamente, perché ciascuna anima ha le sue strade, i suoi tempi e le sue capacità di apprendimento che richiedono forme di comunicazione più plastiche, più dinamiche e quindi più ritagliate

⁷ Ivi, pp. 36-37.

⁸ Ivi, p. 44.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, pp. 164-172.

sul tipo di interlocutore con cui ci si confronta¹¹. Per questo Platone recupera il discorso socratico e decide di scrivere dialoghi: perché essi – con lo spazio che riservano ad un Socrate elenctico, alla dimensione maieutica, alla formulazione di argomenti diversi sullo stesso tema – sperimentano e battono tante vie di accesso per stimolare la nascita del sapere nelle anime umane tra loro così diverse.

Questo assunto ha poi condotto Trabattoni ad una tesi ancora più generale: i dialoghi nella loro interezza sono la filosofia di Platone. La critica, infatti, si è spesso domandata chi fosse nei suoi scritti il portavoce di Platone, dal momento che egli sulla scena non appare mai¹². Così si è ritenuto che Socrate o il conduttore del dialogo rappresentasse anche l'opinione di Platone. Ma ciò cozzava col fatto che Socrate nei diversi dialoghi cambiasse idea (soprattutto sembrava cambiare opinioni il Socrate delle opere giovanili da quello delle opere mature) o sostenesse tesi tra loro non sempre compatibili; inoltre nemmeno le posizioni degli altri conduttori dei dialoghi erano sempre armonizzabili e coerenti tra loro. Per uscire dall'impasse Trabattoni non sceglie l'ipotesi evoluzionistica che vede nel Socrate dei primi dialoghi il vero Socrate storico e nel Socrate dei dialoghi della maturità Platone, ossia il filosofo assertorio e dogmatico che supera la filosofia del maestro¹³; lo studioso italiano opta invece per un approccio globale che analizza la struttura dialogica nel tentativo «di capire che cosa Platone voleva dire al lettore costruendo un dialogo di un certo genere, in cui chi interroga formula certe domande e chi risponde lo fa in quel determinato modo»¹⁴. Il significato che Platone assegna ai suoi dialoghi allora è sempre la risultante di questo intreccio in cui si intersecano non solo i contenuti delle domande e delle riposte ma anche le modalità in cui esse vengono formulate e i momenti in cui vengono sostenute con vigore oppure lasciate cadere. Un passo del *Fedone* mi pare esemplificare adeguatamente questo approccio dialogico al testo platonico: alla pagina 85c-d Simmia, poco prima di introdurre la sua obiezio-

¹¹ Su queste basi, nel capitolo conclusivo del volume, Trabattoni fornisce una equilibrata discussione sul Platone delle "dottrine non scritte" proposta dalla cosiddetta scuola di Tübingen-Milano.

¹² Cfr. G. A. Press (ed.), *Who speaks for Plato?: Studies in Platonic Anonymity*, Rowman & Littlefield, Lanham MD 2000.

¹³ Al riguardo gli studi di riferimento rimangono quelli di Gregory Vlastos, in particolare *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, CUP, Cambridge 1991, pp. 45-131 (trad. it di A. Blasina, *Socrate, il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998).

¹⁴ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 35.

ne alla seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima offerta da Socrate (la cosiddetta obiezione dell'"anima-armonia"), afferma che quando si parla di cose così complicate, come, appunto, l'immortalità dell'anima, è quasi impossibile conseguire una soluzione definitiva e certa. Sarebbe tuttavia da uomo veramente dappoco – secondo il pitagorico – non discutere questi argomenti, perché anche quando l'indagine è particolarmente impegnativa occorre condurla e affidarsi al *logos* per produrre quei ragionamenti più difficili da confutare. Poi, aggrappandosi ad essi come se fossero una zattera, si proverà ad affrontare così il mare della vita, ossia, fuori di metafora, quegli interrogativi a cui non ci si può sottrarre ma a cui è molto difficile dare una risposta definitiva. Ponendo un'obiezione intelligente come quella dell'"anima-armonia", Simmia obbliga Socrate ad elaborare un *logos* nuovo e migliore di quello precedente. Così il fatto che Platone metta in bocca a Simmia una metafora così esplicativa di quello che, per Platone stesso, è il compito della filosofia viene a indicare che chi prende sul serio i ragionamenti e non li odia, come Socrate ha appena chiesto di fare ai suoi interlocutori, contribuisce sempre positivamente alla ricerca della verità magari anche solo (e forse non è così poco) formulando un'obiezione a cui è indispensabile far fronte per il prosieguo del discorso. Perciò è del tutto plausibile trovare la filosofia di Platone anche dentro le parole di Simmia¹⁵.

In questa prospettiva non è più necessario contrapporre un Platone scettico/socratico e un Platone dogmatico, poiché nessun dialogo «è così aporetico da non far fare alcun passo in avanti nella ricerca o da non suggerire, almeno in modo implicito, un certo tipo di soluzione; e nessun dialogo è talmente conclusivo da far apparire le soluzioni in esso proposte come vere assolute e definitive»¹⁶. In questo senso l'eredità del *dialeghesthai* socratico è proprio quella vena socratica che attraversa l'intera filosofia di Platone.

C'è però, secondo Trabattoni, un'altra importante eredità che Socrate consegna a Platone: «la stretta connessione tra filosofia e vita». Come per Socrate, così anche per Platone la filosofia deve affrontare una grande questione: come si fa a vivere o, detto altrimenti, come si fa ad essere felici. La ricerca della verità è orientata perciò a trovare «punti di riferimento utili a porre le condizioni della vita

¹⁵ Cfr. al riguardo anche le efficaci riflessioni di M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 77-78.

¹⁶ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 38.

buona, privata e pubblica»¹⁷. Dentro questo alveo socratico, esposto nei primi due capitoli del volume, Trabattoni ricostruisce l'itinerario filosofico di Platone.

2. Il rapporto con la cultura tradizionale e la sofistica

Questo itinerario prende le mosse dalle obiezioni che Platone rivolge ad alcuni dei suoi principali antagonisti: gli esponenti della cultura tradizionale da una parte e i sofisti dall'altra (capp. 3-4). Ai primi Platone rimprovera l'adesione a presunti valori universali che non sono oggetto di una riflessione razionale ma sono accettati dogmaticamente come imposizioni delle divinità, dei costumi e della tradizione. Ai secondi (e in particolare a Protagora) attribuisce la responsabilità di aver svuotato di ogni contenuto la discussione sul bene e sulla giustizia dietro la provocatoria professione di un relativismo che si materializza nella tesi dell'*homo-mensura*. Di notevole interesse è il fatto che Trabattoni mostri come il rapporto di Platone con la sofistica non si riduca mai unicamente alla polemica. Non perché essa non sia ben presente ma perché Platone riconosce che c'è almeno un servizio che i sofisti hanno reso alla conoscenza: quello di aver avviato, anche a costo di errori e ingenuità e con l'intento dichiarato di mostrarne l'inesistenza, un'indagine metodologicamente rigorosa della ricerca della verità. È questo infatti il messaggio che si ricava dall'*Eutidemo*: è vero che i due fratelli sofisti, Dionisodoro e, appunto, Eutidemo, mostrano in vari frangenti del dialogo con Socrate che il loro sapere è spesso un vuoto virtuosismo eristico ma è altrettanto vero che Socrate, a più riprese, afferma di volersi mettere alla loro scuola e, in chiusura del dialogo, respinge con determinazione l'accusa di un ascoltatore anonimo che lo rimprovera per aver perso tempo con gente di tal sorta. Ciò porta Trabattoni a concludere che Platone ritenesse che «il metodo confutatorio delle domande e risposte brevi, usato almeno da una parte della sofistica e da Socrate, avesse introdotto nella cultura del tempo un elemento di novità dirompente, e che fosse questa la strada giusta per arrivare alla conquista del vero, ben superiore al modo tradizionale di produrre testi e discorsi usato da Isocrate [...]»¹⁸.

¹⁷ Ivi, p. 42.

¹⁸ Ivi, p. 93.

Alla figura di Protagora, soprattutto il Protagora descritto nel *Teeteto*, è dedicato un intero capitolo (il quinto): le ragioni per cui Platone considera essenziale confutare la posizione protagorea devono essere qui tralasciate per saltare subito alle conclusioni a cui Trabattoni giunge. Per Platone il relativismo è insostenibile non perché sia a priori una posizione teoretica e pratica contraria a ciò che egli ritiene essere la retta ragione; e nemmeno perché esso in astratto costituisce una frustrazione delle esigenze conoscitive umane. Per Platone «il relativismo è una opzione teorica scorretta perché non riesce a rendere conto, come invece dovrebbe fare qualunque seria teoria scientifica, dei dati di esperienza che è chiamato a spiegare»¹⁹. In particolare quello che il relativista non riesce a spiegare è il fatto che, per quanto approssimativa e difficilmente determinabile sia, la differenza sostanziale tra vero e falso esiste ed «è incorporata come un dato di fatto evidente nell'esperienza medesima»²⁰. È per questa incapacità di rendere conto di tutti i fattori presenti nell'esperienza umana che il relativismo e lo scetticismo dei sofisti non è l'unica alternativa ragionevole al dogmatismo. Si può apprezzare qui uno degli aspetti che reputo più persuasivi dell'interpretazione di Trabattoni: l'opzione teorica in favore delle Idee non nasce in Platone in maniera aprioristica, come mera contrapposizione di una realtà immutabile alla molteplicità del mondo sensibile ma sorge dalla necessità, insita nella ragione umana, di trovare una spiegazione adeguata della realtà empirica così come l'uomo la percepisce e la conosce. Con "spiegazione adeguata" intendo la formulazione di ipotesi esplicative che siano in grado rendere ragione di tutti i fattori, o almeno del loro maggior numero possibile, che caratterizzano un certo fenomeno.

Nel sesto capitolo infatti Trabattoni analizza quei passi platonici in cui emergono le contraddizioni in cui cadono coloro che intendono spiegare "il sensibile solo con il sensibile". Nella prima parte del *Teeteto*, ad esempio, Platone, per difendere la tesi che la conoscenza coincide con la sensazione, fa elaborare al giovane matematico una teoria gnoseologica che riduce il soggetto conoscente ad un flusso di percezioni a cui corrispondono oggetti che sono anch'essi flussi ininterrotti di qualità momentanee. Ma questa elaborata costruzione onto-epistemica si sfalda davanti al fatto che, proprio a partire dai dati offerti dalle sensazioni, l'uomo è in grado di produrre una forma

¹⁹ Ivi, p. 108.

²⁰ Ivi, p. 109.

di conoscenza che eccede la sensazione perché implica proprietà (quali essere, somiglianza, dissimiglianza, identità, diversità, unità e molteplicità) che non risiedono nelle affezioni ma nel ragionamento che si costruisce intorno ad esse. Proprio per spiegare questo dato di fatto nel *Teeteto* (184a-186e) il giovane matematico si vede costretto ad accettare l'esistenza dell'anima cioè l'esistenza di un soggetto che è capace di discernere certe cose «attraverso se stessa [...] mentre per le altre lo fa attraverso le facoltà del corpo» (*Theaet.* 185e). Ora, questo modello inferenziale non vale solo per postulare per l'anima ma, come si vedrà nel prossimo paragrafo, anche per ammettere l'esistenza delle Idee.

3. Il ruolo delle Idee

Per introdurre la teoria delle Idee, uno dei motivi più noti e più discussi del pensiero platonico, Trabattoni prende le mosse dalla cosiddetta domanda socratica, ossia da quel modo tipico con cui Socrate, forse anche il Socrate storico ma sicuramente il Socrate platonico, formulava le sue domande: "che cos'è X?". Nei dialoghi non mancano gli esempi di questo modo tipico di procedere: Socrate incontra qualcuno che millanta una certa sapienza in un determinato ambito e gli chiede di definire l'oggetto sul quale verte la sua competenza. Al generale Lachete, nel dialogo omonimo, Socrate domanda che cosa è il coraggio, nell'*Ippia Maggiore* Socrate chiede al famoso sofista che cos'è la bellezza, nel *Menone* Socrate discute con l'omonimo personaggio su che cosa sia la virtù, nell'*Eutifrone* al sacerdote che dà il nome al dialogo viene domandato che cosa sia il santo.

Va da sé che il nesso tra la domanda socratica e le idee non sia di per sé una novità. Ma anche in questo caso ad essere significativo è l'orizzonte entro cui Trabattoni colloca questo nesso che non va ricercato nell'immagine tradizionale «che vede in Socrate il filosofo che pone le domande e in Platone il filosofo che formula e trova le risposte»²¹. Il presupposto che guida l'analisi del cammino dalla domanda socratica alla teoria delle idee è infatti un altro: se è vero che «gran parte dell'opera di Platone è ancora un domandare alla maniera socratica», allora «anche quando si affaccia la necessità o la possibilità della risposta si tratta pur sempre dell'indicazione di un orientamento, di un punto di

²¹ Ivi, p. 122.

fuga verso cui tutte le analisi convergono; mai di un punto di arrivo, di una verità posseduta, esprimibile e definitiva»²².

C'è un passo dell'*Eutifrone* in cui Platone fornisce alcune indicazioni importanti sulla risposta che Platone si aspetta alla domanda "che cosa è X?". La risposta deve essere una forma che le molte azioni sante hanno in comune, deve essere unica, ossia essere universale, e deve essere un *paradeigma*, il parametro grazie a cui distinguere l'azione santa da quella che non lo è.

In forza di questi requisiti parte della critica ha pensato che Platone, in questi dialoghi cercasse socraticamente la definizione dell'oggetto sotto esame: tutte le cose sante rientrano nella definizione di santo, la definizione esatta di qualcosa è universale, e, infine, la definizione funge da criterio per distinguere le azioni che sono X da quelle che non lo sono. Solo nei dialoghi della maturità Platone caricherebbe di un significato ontologico la ricerca logica innescata dalla domanda socratica²³.

Per Platone però la faccenda è più complicata. Al termine di molti dei dialoghi infatti non si trova mai una definizione capace di rispondere in modo soddisfacente alla domanda socratica. Nessuna definizione infatti sembra essere mai universale: Socrate, infatti, trova sempre un controesempio che contraddice la definizione proposta. Nella *Repubblica* ad esempio la giustizia non può coincidere con il "restituire i debiti" perché non sarebbe affatto giusto restituire le armi a qualcuno che nel frattempo è impazzito. Allo stesso modo il santo, nell'*Eutifrone*, non può essere "ciò che piace, o è gradito, agli dei" perché gli dei sono sempre in disaccordo tra loro su ciò che gradiscono: quel che piace a Zeus, non piace ad Apollo, e quel che gradisce Apollo non è gradito a Dioniso. Se le definizioni proposte da Socrate e dai suoi interlocutori non sono mai realmente universali, ossia in grado di comprendere tutti casi che si presentano nell'esperienza, può allora sorgere un legittimo dubbio: e se in primo luogo Platone non cercasse la definizione come risposta alla domanda socratica? L'oggetto implicito nella domanda socratica infatti è qualcosa che

²² Ivi, pp. 122-123.

²³ Questa tesi, che nasce sull'onda degli studi di Vlastos, è stata proposta da G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, (ed. postuma a cura di B. Centrone), Bibliopolis, Napoli 2005 e, con particolare riferimento alla teoria delle Idee, da R. Dancy, *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

«non tollera nessun tipo di mutamento che ne comprometterebbe la piena e totale identità con se stesso, né sul piano diacronico [...] né sul piano sincronico [...]»²⁴. E così, la domanda socratica, finisce con lo svelare la sua inderogabile provocazione metafisica, perché va da sé che un oggetto di questo tipo difficilmente appartenga al mondo sensibile. Infatti l'unica realtà in grado di rispondere alla domanda che cosa è il bello è:

un bello che in primo luogo esiste perennemente e non nasce e non muore mai, non aumenta e non scema, e inoltre non è in parte bello e in parte brutto, né ora sì e ora no, né bello per un verso e brutto per un altro, né qui bello e là brutto...ma come qualcosa che è sempre in sé e per sé e ha un'unica forma, con tutte le altre cose facenti parte di quello in un certo modo siffatto che, mentre le altre cose nascono e periscono, esso non diventa in nulla né maggiore né minore e non è soggetto ad alcun evento (*Symp.* 211a-b; trad. F. Ferrari).

Questo celebre passo del *Simposio*, che resta la descrizione più compiuta e dettagliata di ciò che per Platone sono le idee, suggerisce che l'idea platonica in estrema sintesi «è una certa determinazione universale semplicemente presa in sé stessa, senza l'aggiunta di nient'altro»²⁵. Sul piano linguistico Platone sceglie di marcare queste determinazioni universali soprattutto in due maniere: 1) mediante la funzione discriminante dell'articolo determinativo unito all'aggettivo neutro, ad esempio *to kalon* (il bello); questa formula è spesso rafforzata anche dall'aggiunta dell'aggettivo *auto*, al punto che l'espressione *auto to kalon* (il bello in sé) è uno dei modi principali per designare le idee; 2) in altri casi Platone si serve invece della cosiddetta auto-predicazione, dicendo che "l'idea del bello è bella". In proposito Trabattoni fa un'osservazione di importanza capitale: l'auto-predicazione non vuol dire né che l'idea del bello è una *cosa* bella (una cosa di cui si può dire che è bella) come tutte le altre né che l'idea sia la cosa più bella di tutte. Quando Platone dice che l'idea del bello è bella vuole dire che l'idea del bello «è solo e semplicemente la pura forma della bellezza», o ancora che l'idea del bello «è la sola cosa che a pieno titolo può essere detta bella, perché è l'unica che è sempre e solo

²⁴ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 125.

²⁵ Ivi, p. 126.

bella»²⁶. Questa osservazione è necessaria per comprendere il modo in cui Trabattoni intende il dualismo platonico: mentre il mondo sensibile è il mondo che possiede in misura parziale e in maniera più o meno essenziale determinate qualità, «il mondo delle idee è l'insieme di tutte quelle qualità prese in loro stesse e da sole»²⁷. Fin qui concordo pienamente con la proposta esegetica trabattoniana, nutro invece qualche perplessità quando lo studioso afferma che il dualismo platonico non implica l'esistenza di diversi "gradi di essere" di cui uno, le Idee, sarebbe ciò che è veramente l'essere e l'altro, le cose sensibili, ciò che ha l'essere. Forse questa distinzione andrebbe meglio circostanziata nel volume²⁸. Giustamente Trabattoni ritiene che l'espressione *ontos on* con cui Platone caratterizza le idee, essendo grammaticalmente difettiva, richiede che il participio *on* sia completato con qualcosa che lo qualifichi. Perciò quando si dice che l'idea del bello è *ontos on* non significa che quella realtà è veramente essere ma che quella realtà è (*on*) veramente (*ontos*) bella. Insomma la differenza tra enti sensibili e Idee risiede nel loro grado di determinatezza,

²⁶ Ivi, p. 125.

²⁷ Ivi, p. 126. Sulla centralità dell'autopredicazione nella metafisica platonica cfr. A. Silverman, *The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2002. Lo studioso però intende l'autopredicazione ancora in termini logici e così deve introdurre (a mio parere indebitamente) nell'ontologia platonica un terzo elemento oltre alle Idee e agli enti sensibili, le cosiddette Form-copy che possiedono l'essenza della forma in modo da comunicarla agli enti empirici. Il caso di Silverman mi sembra esplicativo del fatto che i tentativi di ridurre la questione dell'autopredicazione ad un problema di natura logico-proposizionale sono destinati a fallire perché o portano contraddizioni non risolvibili oppure obbligano ad ampliare, senza necessità, gli enti del cosmo platonico. Il che, di nuovo, conferma la validità della proposta di Trabattoni: l'auto-predicazione è il mezzo linguistico scelto da Platone per isolare un'entità universale che esiste, nella sua essenza e perfezione, in maniera separata da tutte le cose particolari. Per una panoramica delle diverse interpretazioni dell'autopredicazione rimando alla puntuale disamina offerta da F. Trabattoni *Unità della virtù e autopredicazione in Protagora 329e-332a*, in G. Casertano (ed.), *Il 'Protagora' di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2004, pp. 277-287, all'ampia discussione in F. Fronterotta, Méthexis. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, pp. 235-269 e alla dettagliata messa a punto di F. Forcignanò, *Forme, linguaggio, sostanze. Il dibattito sulle idee nella Academia antica*, Mimesis, Milano 2017, pp. 295-300.

²⁸ Trabattoni affronta in modo più dettagliato e analitico la questione in F. Trabattoni, *Esiste un'ontologia in Platone?* in E. Storace (ed.), *La storia dell'ontologia*, AlboVersorio, Milano 2005, pp. 13-29.

nel possesso più o meno perfetto della qualità interna, ma ciò, secondo lo studioso italiano, non implica una differenza di essere perché entrambe le realtà, quella sensibile e quella ideale, sono ed esistono. È vero che l'idea del bello possiede perfettamente e assolutamente la sua qualità essenziale (cioè la bellezza), mentre le cose belle non possiedono mai compiutamente la bellezza. Ma mi resta qualche dubbio che sul fatto che le Idee, proprio perché sono quelle realtà che possiedono perfettamente la propria qualità essenziale, non siano giocoforza anche una forma di essere e di esistenza più compiuta e completa, e quindi superiore, rispetto a quella propria degli enti sensibili. E proprio il fatto che le Idee possiedano a maggior titolo la proprietà di essere rispetto alle realtà sensibili mi sembra il modo di intendere la distinzione stabilita da Socrate nel *Fedone* (79a 6-7: δύο εἶδη τῶν ὄντων) quando pone l'esistenza di due specie di enti, l'uno visibile e l'altro invisibile. È vero che entrambi, le Idee e i partecipanti, esistono, cioè rientrano tra gli ὄντα, ma è anche vero che esistono in forme diverse e che questa diversità di forma implica una diversità a livello ontologico.

Questo non toglie che mi trovi d'accordo con Trabattoni nel ritenere che ciò non basti per fare di Platone il padre di un ontoteologia alla Aristotele o alla Tommaso d'Aquino, perché questa distinzione ontologica basilare non serve a Platone per costruire una mappa ontologica delle essenze e delle relative esistenze degli enti; la sua schematica distinzione degli enti in due εἶδη gli è funzionale per rispondere a quella che, per lui, è la vera questione della filosofia, che non è "che cosa è l'essere?" ma "come si fa a vivere felici?"²⁹.

Sempre in relazione alle Idee c'è ancora un aspetto su cui occorre soffermare brevemente l'attenzione: se, come sappiamo dal sopra menzionato passo di *Fedone* 79a 6-7, le Idee sono quel genere di enti che non è visibile, come facciamo a dire che esistono? O, come scrive Trabattoni, come Platone fa fronte all'obiezione di Antistene che "vede il cavallo ma non la cavallinità"? La soluzione di questa difficoltà permette di cogliere in modo preciso il meccanismo logico-inferenziale che conduce Platone a postulare le Idee.

Trabattoni individua in due ampie sezioni del *Fedone* gli argomenti principali offerti da Platone per ammettere l'esistenza delle Idee. In

²⁹ Su come intendere la superiorità, per dignità e potenza (*Resp.* 509b), dell'Idea del bene, rispetto alle altre Idee cfr. le osservazioni di F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., pp. 263-264.

Fedone 96a Socrate racconta di aver intrapreso da giovane un esame generale intorno alle cause della corruzione e della generazione delle cose. Si tratta del passo ben noto in cui Socrate narra la sua “autobiografia intellettuale” in cui racconta di aver creduto a quelle dottrine presocratiche le quali sostenevano che ogni fenomeno poteva essere spiegato a partire dalle trasformazioni di un principio primo di tipo fisico-materiale. Si era però poi dovuto ravvedere perché quelle dottrine non risolvevano alcune contraddizioni. Se prediamo un oggetto A che è uno, e poi aggiungiamo B, che è anch’esso uno, questi due oggetti sommati diventano due, ma il “due” è qualcosa che non apparteneva, prima dell’addizione, ad A e B: da dove deriva questo “due” che prima non c’era ed ora c’è, pur non appartenendo singolarmente ai due oggetti? O ancora: com’è possibile che una cosa piccola (la testa) sia la causa del fatto che Simmia è più grande di Cebete? E infine: com’è possibile che un colore o una figura possano essere, in un caso, ciò che rende bella una cosa e in un altro, invece, la causa del fatto che qualcosa non sia bella? Così, per spiegare la nascita di qualcosa come il “due”, il “grande” o il “bello” che prima non c’erano, Platone trova come unica ipotesi di spiegazione adeguata – cioè una spiegazione che non si trova in disaccordo con i fattori che costituiscono l’esperienza di quel fenomeno – solo quella per cui l’idea del grande è la causa delle cose grandi, l’idea del bello la causa delle cose belle e l’idea del due la causa della dualità. Di conseguenza una cosa sensibile è (imperfettamente e parzialmente) bella perché partecipa dell’idea del bello. Correttamente Trabattoni conclude che se queste idee «devono avere un effettivo ruolo causale, che consiste nel consegnare determinate caratteristiche a cose che di per sé non le hanno, è chiaro che devono possedere la qualità in oggetto in modo eminente, pieno e continuo»³⁰. Il che, però, non solo giustifica la convincente interpretazione di Trabattoni sul significato dell’auto-predicazione ma conferma, mi pare, anche che il diverso possesso di una qualità essenziale implica inevitabilmente un diverso grado di essere tra le Idee e gli enti del sensibile: solo ciò che è compiutamente bello, proprio perché è in modo compiuto quello che deve essere, può trasmettere quella proprietà a ciò che la possiede in modo incompiuto perché è esso stesso in modo non compiuto. La funzione causale delle Idee, che mi pare un tratto caratteristico della filosofia di Platone anche prima del *Fedone*³¹, presuppone che le Idee,

³⁰ Ivi, p. 133.

³¹ Al riguardo rimando a E. Maffi, Εἶδος, ἰδέα, παράδειγμα: *Osservazioni sulla natura*

cioè le cause, siano una forma di essere ontologicamente superiore al causato. Tutto ciò è in linea con un'altra tesi di Trabattoni condivisa da chi qui scrive. L'esistenza di certi fenomeni dell'esperienza impone come sua spiegazione realmente adeguata l'esistenza di entità universali che ne costituiscano le *causae essendi* in maniera non contraddittoria. Tuttavia ciò non «è abbastanza potente per consentire agli uomini una vera e propria teoria delle Idee»³², come emerge dall'analisi svolta da Trabattoni sulla prima parte del *Parmenide* che, con una felice intuizione, egli paragona ad una sorta di "dialettica trascendentale" kantiana. La prima sezione del dialogo dimostra che la ragionevole necessità di postulare le Idee non si traduce in una teoria scientifica in grado di spiegare le forme di relazione tra le Idee e gli enti sensibili³³. In proposito è esemplare il passo in cui Parmenide cerca di spiegare in termini fisici il legame di partecipazione tra le Idee e gli enti empirici: le contraddizioni in cui la ragione finisce implica che si tratta di un tipo di relazione che eccede la conoscenza umana. Ma allora come spiegare questo tropismo della ragione umana verso l'esistenza delle Idee?

La soluzione si trova nell'altra sezione del *Fedone* che Trabattoni ritiene ben esplicativa per postulare l'esistenza delle Idee, quella in cui Platone espone la dottrina della reminiscenza. Poiché l'analisi del ruolo e dello scopo della reminiscenza nella filosofia platonica è uno dei punti più innovativi e più decisivi dell'interpretazione di Trabattoni, occorre dedicare alla teoria dell'anamnesi un intero paragrafo.

4. La funzione della reminiscenza

Nel *Fedone* (73c ss.) la reminiscenza è introdotta come tesi per sostenere la preesistenza dell'anima all'incarnazione nel corpo. A partire dalla concreta uguaglianza di due legni o due pietre noi ci accorgiamo di possedere nella mente qualcosa di diverso e di ulteriore rispetto alle uguaglianze empiriche: Platone chiama questo qualcosa uguale in sé. Ora, si chiede Socrate, qual è l'origine di questo uguale in sé che ci viene in mente grazie allo stimolo delle uguaglianze presenti nell'esperienza sensibile? La fonte da cui apprendiamo la nozione dell'uguale in sé non può essere l'esperienza medesima per il fatto che le ugua-

del Santo in Eutifrone 6d–10e, «*Méthexis*» 32 (2020), pp. 1-25.

³² F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 283.

³³ Una tesi opposta è stata sostenuta da F. Fronterotta, *Méthexis*, cit., pp. 183-234.

glianze empiriche sono sempre manchevoli e approssimativamente uguali. Poiché noi ci accorgiamo che la nozione di uguale in sé possiede una perfezione che non si trova nel mondo sensibile in cui due oggetti, ad esempio due legni, per quanto uguali, non lo saranno mai perfettamente perché possono avere anche solo una piccola venatura di differenza, ne consegue che l'esperienza non può essere l'origine della nozione di uguaglianza perfetta che ci consente di cogliere la manchevolezza degli enti sensibili imperfettamente uguali. Proprio l'accorgerci di tale manchevolezza è il segno che noi dobbiamo possedere in anticipo la nozione dell'uguale in sé altrimenti non potremmo dire che gli uguali concreti sono difettivi. Ciò per Platone significa che la conoscenza di tutte quelle cose alle quali applichiamo il sigillo "che è" l'abbiamo appresa prima di nascere (*Fedone* 75c-d). Per Trabattoni, e questo è uno degli aspetti più intriganti della sua esegesi, «la portata ontologica e metafisica di questo argomento, ossia il fatto che esso dimostri l'esistenza non di semplici contenuti di pensiero, ma di veri e propri oggetti diversi da quelli sensibili, è implicita nella sua stessa struttura»³⁴. L'argomento è infatti usato da Platone per dimostrare che l'anima preesiste al corpo. Ciò è di capitale importanza perché implica che le nozioni universali stimulate dell'esperienza come l'uguale e le altre realtà in sé non possono essere intese principalmente come l'aspetto universale del nostro modo di conoscere, ossia come se questi universali fossero solo, kantianamente, le forme logiche che astraiamo con l'occhio dell'intelletto dagli oggetti sensibili. Se così fosse, infatti, l'argomento non dimostrerebbe e non richiederebbe nessuna preesistenza dell'anima al corpo e dunque sarebbe un argomento inutile. Da ciò Trabattoni ricava che la reminiscenza rende manifesta la necessità di ammettere «la necessaria esistenza di qualcosa che l'uomo nella sua condizione presente non vede in nessun modo; e che dunque, se è necessario che esista e sia conoscibile [...], deve necessariamente esistere ed essere conosciuto in una dimensione diversa da quella sensibile»³⁵. Mentre lo scienziato ha immediatamente a disposizione l'oggetto della sua ricerca e su cui esercita l'indagine razionale, il filosofo, per Platone, «si trova nella situazione piuttosto singolare di chi trova all'interno della sua esperienza tracce di una realtà superiore, che esercita sull'esperienza medesima un'azione causale, senza però

³⁴ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 135.

³⁵ Ivi, p. 136.

appartenere alla dimensione empirica»³⁶. Per Trabattoni «la dottrina della reminiscenza è una spiegazione sufficiente di questo stato di cose in quanto rende ragione sia del fatto che le idee non hanno una natura empirica sia del fatto che un certo collegamento conoscitivo con esse indubbiamente esiste, altrimenti l'analisi dell'esperienza non sarebbe affatto in grado di suggerire l'esistenza di cause siffatte nella dimensione metempirica»³⁷.

La reminiscenza è allora la condizione che permette all'uomo di esercitare la sua capacità conoscitiva e per questo va presa in modo molto serio nel suo valore metafisico³⁸. Ciò è dimostrato anche dalla brillante analisi offerta da Trabattoni sul ruolo della reminiscenza nel *Menone*. In questo dialogo Socrate si serve dell'anamnesi per uscire da una sorta di circolo vizioso in cui si è incagliata la discussione: non è possibile cercare di avvicinarsi alla definizione di qualcosa (la virtù) a partire dagli esempi di quella cosa (gli atti virtuosi), dal momento che solo possedendo la definizione di quella cosa si può decidere se gli esempi sono pertinenti o no. Gran parte della critica ha indicato questo principio socratico per cui non si può dire se *a* è un caso o un attributo di X se prima non conosco la definizione di X, con l'espressione "principio della priorità della definizione" (d'ora in poi "Ppd"). E, dopo averlo individuato, gli stessi critici si sono prodigati, con valide ragioni, a demolirlo in quanto impossibile da rispettare³⁹. Ciò che però Trabattoni acutamente sottolinea è che l'enunciazione di (Ppd) non implica una diretta adesione ad esso: è del tutto possibile che questa enunciazione «voglia significare qualcosa di diverso dalla sua semplice accettazione da parte di Platone».

L'impasse del Menone – senza la definizione non si riesce a valutare

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Anche Ferrari nella sua recente ed interessante introduzione a Platone (F. Ferrari, *Introduzione a Platone*, il Mulino, Bologna 2018, p. 94) nota che la reminiscenza, garantendo all'anima «la sua affinità con l'essere eidetico, rappresenta una possibilità della conoscenza, la quale dipende dunque dalla capacità dell'individuo di attivare pienamente la componente razionale della sua anima». Contrariamente alla proposta di Trabattoni, Ferrari però ritiene che la reminiscenza non abbia «altro scopo che quello di supportare (anche miticamente) la convinzione che l'uomo è costitutivamente nelle condizioni di oltrepassare il baratro che lo divide dalla sfera divina e di accedere alla conoscenza compiuta del mondo delle idee».

³⁹ Cfr. P. Geach, *Plato's Eutyphro: An Analysis and a Commentary*, «The Monist» 50 (1966), pp. 369-382 che ha ribattezzato questo principio socratico con il nome di *Socratic fallacy*.

la pertinenza degli esempi, ma senza un riferimento agli esempi il cammino verso la definizione è bloccato in partenza – più che l'obbligo di seguire scrupolosamente i dettami di Ppd ha come obiettivo quello di «prendere atto della natura apparentemente paradossale della conoscenza e dell'apprendimento e cercare di spiegarla individuando in qualche modo le sue condizioni di possibilità»⁴⁰.

Per uscire dal circolo vizioso bisogna ammettere che io, per quanto non conosca perfettamente qualcosa al punto da possederne la definizione, possa comunque averne una qualche conoscenza parziale ed embrionale, ossia la conoscenza di un qualche suo attributo o di una qualche sua esemplificazione. Ad esempio: sebbene io non conosca l'essenza della virtù so che la virtù è qualcosa di buono e di non compatibile con l'ingiustizia. La reminiscenza è la spiegazione che Platone usa per rendere ragione di questa situazione ambigua in cui gli esseri umani si trovano, esattamente come è dimostrato dell'esempio dello schiavo di Menone che risolve un problema di geometria. L'anima disincarnata dello schiavo ha conosciuto nell'iperuranio l'idea del quadrato in sé e l'ha conosciuta in modo perfetto apprendendone anche il procedimento per duplicarne l'area. Il trauma della nascita nel corpo ha fatto dimenticare allo schiavo questa conoscenza, al punto che costui sbaglia a rispondere alle prime domande di Socrate. Ma queste domande hanno innescato nella mente dello schiavo un processo di recupero dei ricordi latenti (*Men.* 82e), tanto che lo schiavo alla fine dell'interrogazione trova la risposta corretta. «La conoscenza, o ricordo, così acquisita» – commenta Trabattoni – «non è sufficiente a restituire allo schiavo la conoscenza piena e diretta dell'idea che egli ne ha avuto nell'iperuranio; ma è sufficiente a permettergli di individuare correttamente alcune sue qualità»⁴¹. Così la reminiscenza giustifica la situazione paradossale evidenziata da Ppd: è possibile fare discorsi sensati su qualcosa senza possederne quella conoscenza completa che si esprime nella definizione perché conoscere, in ultima istanza, significa imparare quello che in qualche misura già si sapeva in precedenza.

Da questa analisi Trabattoni trae tre conclusioni importanti: 1) per Platone la reminiscenza non è e non è mai stata un metodo conoscitivo perché è la «condizione di possibilità che permette l'apprendere

⁴⁰ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 140.

⁴¹ Ivi, p. 142.

e la conoscenza che ne deriva»⁴²; 2) il metodo conoscitivo per Platone rimane sempre la dialettica, il cui sviluppo non renderà mai superflua la dottrina della reminiscenza perché essa pone le condizioni dell'esercizio stesso della dialettica; 3) se è strutturalmente impossibile che la reminiscenza giunga a restituire all'uomo la conoscenza piena delle realtà in sé che la sua anima aveva nell'iperuranio perché c'è una frattura incolmabile tra la situazione dell'anima incarnata e quella dell'anima nel mondo intellegibile, allora l'epistemologia platonica va, in una certa misura, ripensata.

5. I limiti e le possibilità della ragione umana

Per la sua importanza nella interpretazione del "suo Platone" la terza conclusione è quella su cui Trabattoni si sofferma più a lungo analizzando passi tratti dal *Fedone*, dalla *Repubblica* e dal *Teeteto*. In *Fedone* 66a-67a Socrate asserisce che l'anima può cogliere le idee solo «servendosi del pensiero puro in sé e per sé» ma, al passo seguente, chiarisce che questa situazione di conoscenza pura e perfetta si può attuare solo quando l'anima è priva del corpo, cioè una volta terminata l'umana esistenza. Per lo studioso italiano questo passo va preso tremendamente sul serio perché indica che all'uomo nella sua dimensione mortale è precluso solo il pieno possesso della conoscenza delle Idee, «ma questo evidentemente non esclude che sia possibile una meno completa e meno pretenziosa»⁴³.

Tuttavia una buona parte degli interpreti di Platone ha letto questo brano come un orpello letterario quasi fosse una bella metafora o il retaggio di giovanili influenze religiose⁴⁴. Ciò, a loro avviso, è dovuto soprattutto all'epistemologia che Platone avrebbe tratteggiato nella *Repubblica*: nelle pagine finali di *Repubblica* V infatti Platone afferma che tra l'*episteme* e la *doxa* intercorre una differenza qualitativa incolmabile: perché la prima, vertendo su ciò che compiutamente è (477a 3), è perfetta e infallibile mentre la seconda, avendo per oggetto ciò che sta in mezzo «tra l'essente puro e l'assolutamente non essente»

⁴² Il principale sostenitore della tesi che vede nella reminiscenza un metodo conoscitivo a tutti gli effetti è D. Scott, *Plato's Meno*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

⁴³ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 149.

⁴⁴ Ad esempio, D. Gallop, *Plato: 'Phaedo'*, Clarendon Press, Oxford 1975, p. 95.

(478d 6-7) è imperfetta ed erronea. Inoltre Platone chiude il libro VI con la famosa metafora della “linea divisa” esposta per spiegare gli stadi che possono caratterizzare i gradi del sapere umano: i primi due segmenti della linea riguardano la sfera della *doxa* e gli enti del mondo sensibile, mentre la seconda parte della linea riguarda la sfera dell'*episteme* e gli enti eidetici e si divide, a sua volta, in un sapere discorsivo (*dianoia*) che riguarderebbe gli enti matematici e in un sapere filosofico vero e proprio, la *noesis*, che consiste nella visione diretta delle Idee⁴⁵. Nel capitolo XII dedicato alla epistemologia e alla metafisica nella *Repubblica*, Trabattoni dimostra che questa lettura della metafora della linea è tutt'altro che persuasiva e propone una soluzione alternativa: *dianoia* e *noesis* non si differenziano per l'oggetto ma per il metodo. Il pensiero dianoetico cerca di conoscere le realtà in sé attraverso le immagini tratte dal sensibile e quindi muove da ipotesi intellegibili verso il basso cioè verso il mondo dell'esperienza sensibile; la *noesis* invece abbandona le immagini sensibili, si muove sul piano intellegibile e poi «si sviluppa come processo alternato di sintesi (dal molteplice all'uno) e di analisi (dall'uno al molteplice) interamente compreso nell'ambito delle idee (511b; ma cfr. anche 532a-b)»⁴⁶. La *noesis* non è dunque un pensiero intuitivo ma un pensiero completamente dialettico che fa perno sul *logos* per produrre argomentazioni sui rapporti che legano tra loro le Idee. E quando nel VII libro Platone ricapitola il contenuto della metafora della linea, fa coincidere la *noesis* con l'*episteme* a cui può giungere l'uomo⁴⁷. Opportunamente Trabattoni collega la *noesis* della *Repubblica* ad un'altra metafora particolarmente significativa nella sua esegesi di Platone, quella della seconda navigazione esposta nel *Fedone*. Nel

⁴⁵ Sulle modalità che dovrebbe assumere questa ipotetica intuizione intellettuale delle Idee cfr. F. Fronterotta, *La visione del bello: conoscenza intuitiva e conoscenza proposizionale* nel Simposio, in A. Havlicek-C. Horn-J. Jinek (eds.), *Nous, Polis, Nomos. Festschrift Francisco L. Lisi. Studies on Ancient Moral and Political Philosophy Bd. 2.*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 109-121.

⁴⁶ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 140.

⁴⁷ Ovviamente quella di Trabattoni non è la sola interpretazione della natura della *noesis* nella *Repubblica*. Su una linea diversa che vede nella *noesis* non la forma massima ma parziale di sapere a cui può giungere l'uomo ma la massima forma di sapere in assoluto a cui anche l'uomo può giungere cfr. F. Ferrari, *Dalla verità alla certezza. La fondazione dialettica del sapere nella "Repubblica" di Platone*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 91 (2010), pp. 599-619 e F. Fronterotta, *Hypothesis e dialeghesthai. Metodo ipotetico e metodo dialettico in Platone*, in A. Longo (ed.), *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy*, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 43-74.

gergo nautico infatti l'espressione "seconda navigazione" indica la navigazione a remi, quella a cui si ricorre in assenza di vento ed è pertanto una forma di navigazione più dura e faticosa. Ciò significa che la seconda navigazione rappresenta un *second best*, un metodo da seguire in sostituzione di quello migliore. Ma se le cose stanno così, come conciliare questo significato della seconda navigazione con il fatto che Platone in quei brani del *Fedone* «descrive uno dei momenti cruciali della sua metafisica, ossia il passaggio dalle cause materiali e mobili alle cause immateriali e immobili?»⁴⁸. Perché questa progressione metafisica è accoppiata ad un metodo che è un *second best*?

Per normalizzare questa situazione già dai tempi degli scolii ai manoscritti del *Fedone* si è preferito censurare il significato originario della metafora per far procedere parallelamente la progressione metafisica con quella gnoseologica: così la prima navigazione sarebbe quella dei sensi che colgono solo le cause materiali e mobili (e quindi accidentali) del mondo, la seconda navigazione invece sarebbe quella dell'occhio dell'anima, dell'intelletto che conosce le vere cause (quelle metafisiche) del cosmo. Ma che questo non sia il senso della metafora è suggerito da Socrate nel passo precedente (*Fedone* 99e) in cui Socrate paragone la sua decisione «di trovar rifugio nei ragionamenti e di dover indagare per mezzo loro la verità delle cose» perché teme che la sua anima non riesca a vedere la verità delle cose per mezzo degli occhi e degli altri sensi, all'attività che fa colui che guarda il sole durante un'eclissi: costui per non accecarsi si limita a guardare «la sua [del sole] immagine riflessa nell'acqua o in qualcosa del genere». Combinando l'esempio dell'eclissi con il significato originario e proprio della seconda navigazione Trabattoni offre questa originale e, per l'estensore di queste pagine, persuasiva spiegazione. La prima navigazione è quella che l'anima compie nell'iperuranio quando, separata dal corpo, contempla direttamente le Idee nella loro perfezione: quest'atto noetico è semplice, diretto, immediato. La seconda navigazione è il percorso di conoscenza dell'anima incarnata nel corpo: è un cammino di conoscenza indiretto e difficoltoso perché richiede la mediazione del *logos* e l'incessante esercizio della dialettica. Qui l'anima non vede le Idee nella maniera immediata con cui l'occhio vede i colori o con cui l'anima disincarnata contempla le realtà in sé. L'anima nella sua dimensione terrena non ha altra possibilità che quella di servirsi dei *logoi* che offrono descrizioni e rappre-

⁴⁸ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 152.

sentazioni concettuali delle Idee in luogo di una loro visione diretta. Come chi guarda l'eclissi la guarda attraverso un'immagine, così il filosofo vede le realtà in sé attraverso le argomentazioni prodotte dal *logos*. In questa prospettiva la seconda navigazione richiama nitidamente la metafora del *logos* come zattera descritta da Simmia sempre nel *Fedone*: in assenza di una più solida barca (una rivelazione o una visione diretta delle Idee) per compiere la traversata del pelago non resta che la zattera del *logos* e delle sue continue argomentazioni affidandosi, lungo il cammino, a quelle più difficili da confutare. Se così stanno le cose, allora quel passo del *Fedone* in cui Socrate dichiara che la conoscenza perfetta del mondo ideale si può attuare solo quando l'anima è separata dal corpo (66e-67a) non va ridotto ad un'immagine fantasiosa e mitologica ma va preso esattamente per quello che vuole significare: la *sophia* è una condizione divina che l'anima consegue da sé sola in una dimensione ultramondana, nella sua dimensione empirica all'uomo non resta l'ignoranza ma la *philo-sophia*, ossia quel sapere che produce giudizi (*doxai*) sostenute da ragioni (*logoi*) che li rendono più veritieri e fondati delle *doxai* raffinate ma vuote di contenuti sostenute dai sofisti.

Questa particolare condizione umana è esposta da Platone anche nel *Teeteto*, il dialogo che si propone di indagare proprio la nozione di *l'episteme*. Per Trabattoni vi è, in particolare, un'immagine di questo dialogo che esprime con chiarezza la condizione epistemica umana. Si tratta dell'esempio dei giudici di un tribunale (201a-d): costoro non conoscono direttamente i fatti che sono chiamati a valutare in quanto non erano direttamente presenti sulla scena del crimine; tuttavia sulla base dei resoconti dei testimoni oculari i giudici spesso riescono a farsi un'opinione corretta di quanto è avvenuto. Nel *Teeteto* Platone si serve di questo esempio per dimostrare ai suoi interlocutori che la corretta opinione e la scienza sono due stati differenti, esattamente come già è stato sostenuto nella *Repubblica*. Al contempo però la metafora dei giudici in un tribunale costituisce «un modellino assai appropriato della situazione epistemologica che consegue alla reminiscenza»⁴⁹.

Qui mi sia concesso di riportare un ampio stralcio delle le osservazioni dello studioso italiano:

I giudici sono figura dei filosofi, che tentano di accertare un determinato stato di cose pur senza possederne una visione diretta.

⁴⁹ Ivi, p. 171.

Dunque i giudici sono costretti, per svolgere il loro compito, a interrogare chi ha visto con i propri occhi gli esempi in questione, per poi tentare di ricostruirli mediante l'analisi e il confronto delle testimonianze. L'attività propria dei giudici corrisponde perciò alla perfezione al modo socratico di condurre l'indagine, che cerca di fare emergere tramite domande e interrogazioni appropriate la verità che si cela nei ricordi più o meno sbiaditi dei suoi interlocutori. L'unica differenza è che la dottrina della reminiscenza suppone che gli stessi giudici abbiano avuto conoscenza diretta dell'oggetto. Ma [...] la qualità dei saperi qui in gioco, invece, è esattamente la stessa: alla conoscenza diretta e intuitiva dell'oggetto, irrimediabilmente perduta, fa fronte come seconda navigazione l'opinione, intesa come giudizio, di chi ormai non può fare altro che tentare di descrivere a parole, nella maniera più accurata possibile, un'esperienza pregressa⁵⁰.

Emerge qui, di nuovo, il ruolo centrale che la reminiscenza svolge lungo tutto il pensiero platonico⁵¹.

Da un lato, la reminiscenza salva il modello gnoseologico platonico dal relativismo protagoreo – che predica l'uguaglianza di tutte le opinioni dal punto di vista della verità ma che poi rende più forte l'opinione che fa apparire l'interesse di chi la sostiene come se fosse l'utile collettivo – perché conferisce al sapere umano una forma di fondazionalismo. Ciò che impedisce di partire dall'errato assunto che tutte le opinioni sono vere è proprio il sapere depositato nelle anime e in esse conservato sotto forma di ricordo latente. Per quanto sia parziale questa traccia è il criterio che permette di dire che la giustizia e il

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Trabattoni chiama la reminiscenza «il convitato di pietra» (p. 285) della filosofia platonica perché questa dottrina sembra essere in qualche modo presupposta anche dove non è direttamente esplicitata, ad esempio nei dialoghi dialettici. Sul fatto che Platone non abbandoni la reminiscenza Trabattoni, da un lato, fa notare che essa è una delle poche dottrine ad essere richiamata in tre dialoghi (*Menone*, *Fedone* e *Fedro*): se non si esita a dichiarare genuinamente platoniche dottrine come l'idea del Bene nella *Repubblica* o il Demiurgo nel *Timeo* che compaiono in modo ben più sporadico, lo stesso è lecito fare con la reminiscenza. Dall'altro, lo studioso offre una precisa indicazione di metodo: Platone sembra costruire la sua filosofia non «come si costruisce un edificio, aggiungendo ordinatamente una parte all'altra; ma piuttosto come una ripresa frequente degli stessi temi da punti di vista diversi, quasi che Platone abbia cercato di restituire allo sguardo dell'intelletto la natura della realtà più con un mosaico di fotografie che con una mappatura precisa» (p. 146). Ciò vale anche nel caso della dottrina della reminiscenza, essa è esplicitata laddove il punto di vista necessariamente lo richiede, ma sottointesa laddove invece non sia indispensabile per l'obiettivo.

coraggio sono collegate e che la giustizia e l'empietà non lo sono mai: di conseguenza un atto giusto è sempre un atto coraggioso ed un atto coraggioso non può mai essere empio. E in questo senso il sapere del filosofo è già sufficientemente forte per sconfiggere il relativismo dei sofisti e distinguere il vero dal falso. Per questo Trabattoni correttamente sottolinea il fatto che in un dialogo come la *Repubblica* Platone abbia interesse a mettere in luce soprattutto le capacità della ragione umana di avvicinarsi il più possibile alla verità: presentando il sapere del filosofo egli sottolinea la bontà del metodo dialettico e la sua capacità di avere una conoscenza superiore a quella degli altri uomini, proprio perché la dialettica consente a chi la pratica in modo adeguato un recupero dei ricordi che rende il suo sapere più vero di quello degli altri.

Dall'altro lato, però, il fondazionalismo offerto dalla reminiscenza è un «fondazionalismo debole», usando ancora un'espressione di Trabattoni⁵². E ciò è messo in luce non solo nel *Fedone* ma anche nel *Teeteto*⁵³. Dal *Fedone* sappiamo che la via della filosofia, il ricorso ai *logoi* è una seconda navigazione perché la piena conoscenza delle Idee, proprio in quanto realtà metafisiche, avviene per l'anima in una dimensione extra-corporea; dal *Teeteto*, uno dei dialoghi più commentati in questo volume, sappiamo che nessun significato di *logos* è mai così ultimativo e definitivo da trasformare la *doxa* in *episteme*. Se con la *Repubblica* Platone intendeva porre l'accento sulle possibilità della ragione umana di produrre giudizi (*doxai*) veri perché fondate sulla (parziale) conoscenza delle Idee garantita dalla reminiscenza e ottenuta mediante l'esercizio dialettico che rende il sapere del filosofo più vero e stabile di quello del sofista; nel *Teeteto* Platone intende piuttosto porre l'accento sui limiti della conoscenza. Nella prima parte del dialogo infatti egli mostra a Protagora che la *doxa* non è solo la mera opinione fondata sulle sensazioni (come risulta anche dalla prima metà della metafora della linea divisa) ma, accompagnata dall'esercizio del *logos*,

⁵² F. Trabattoni, *Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di episteme del Teeteto*, in G. Mazzara-V. Napoli (eds.), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010, pp. 311-313.

⁵³ L'esegesi di questo dialogo offerta da Trabattoni ha il merito di non fare del *Teeteto* un *breaking point* all'interno del pensiero platonico come vorrebbero gli interpreti di tradizione analitica. A solo titolo esemplificativo cfr. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, Hackett, Indianapolis 1990, pp. 238-240, per il quale il *Teeteto* apre una terza via epistemica che abbandona la rigida onto-epistemologia del *Fedone* e della *Repubblica* basata sulla teoria dei due mondi in cui il Platone dialettico, dal *Teeteto* in poi, non crede più.

la *doxa* è il giudizio che l'anima pronuncia al termine del suo percorso di conoscenza (*Teeteto* 189e-190a). Per quanto questa *doxa* possa essere ben accompagnata dai *logoi*, nella seconda sezione del dialogo Platone dimostra che nessuno dei significati attribuiti al *logos* riesce nell'impresa di tramutare le *aletheis doxai* in *epistemai*. Così nel sancire l'impossibilità di definire l'*episteme* in quanto possesso diretto e completo delle realtà in sé, ossia di definire l'*episteme* in quanto *sophia* (così come afferma Socrate in *Teeteto* 145e 6-7), il *Teeteto* fonda quello che è lo spazio della filosofia che coincide appunto con lo spazio dell'*alethes doxa meta logou*, che rimane, per Platone, la miglior definizione di conoscenza possibile, non in assoluto, ma all'uomo nella sua condizione terrena.

Per usare una metafora conclusiva direi che la conoscenza delle idee sta al filosofo come la conoscenza del π sta al matematico. Provo a spiegarmi. Ogni cerchio, qualsiasi sia la sua misura, contiene lo stesso numero di volte il suo diametro: quel numero di volte è 3, 14, ossia il π (pi greco).

Se si mettono uno dopo l'altro i tre diametri, con l'aggiunta di quel "3, 14", si ha – quasi – la lunghezza della circonferenza. Il quasi è d'obbligo perché manca sempre un pezzetto per quanto sempre più piccolo. Nel corso dei secoli infatti si è partiti dal valore del π di 3, 14 e si è progressivamente trovati nuovi numeri decimali che caratterizzano sempre più precisamente il valore del π al punto da arrivare a trovare, con un algoritmo, centinaia di numeri dopo il "3, 14"; ma ai matematici è noto, tuttavia, che non si troverà mai l'ultimo numero e non si riuscirà a chiudere il cerchio. Al filosofo platonico che vuole conoscere le Idee accade quello che accade al matematico che vuole determinare il valore del π . Per quanto i *logoi* prodotti dalla filosofia offrano descrizioni sempre più precise degli attributi delle Idee, l'*ousia* degli enti ideali si colloca sempre oltre ogni articolata descrizione che risulta incapace di restituire la visione perfetta delle realtà in sé. Eppure come il matematico cerca sempre un numero decimale nuovo per determinare meglio il π , così il filosofo cerca sempre *logoi* migliori per conoscere più precisamente le Idee. A questo compito lo spinge, soprattutto, un forza interiore che lo abita e a cui non può sottrarsi: questa forza è *eros* che, in quanto amore per la sapienza, simboleggia la *philo-sophia*.

6. Conclusione: eros e filosofia

Nella sua monografia dedicata a Platone Christopher Rowe ha indivi-

duato sostanzialmente due interpretazioni del socratismo di Platone che ritiene essere le più diffuse nell'ambito anglosassone e americano⁵⁴: a) l'interpretazione "scettica" secondo la quale Platone, nei primi scritti, resta fedele al magistero di Socrate e non mira a nulla più che a insegnare ai suoi lettori a pensare autonomamente senza appesantirli troppo con dottrine cariche di implicazioni metafisiche; b) l'interpretazione "dottrinale" secondo cui Platone è fin da principio un pensatore dogmatico che insegna dottrine forti e incontrovertibili. L'esito più grave di questa riduzione è l'inevitabile rottura dell'unità del pensiero platonico che fa di queste due letture, sebbene a titolo diverso, due letture "*Repubblica*-centriche" ed evolutive del pensiero di Platone. L'interpretazione scettica individua nella *Repubblica* il punto di rottura con l'insegnamento di Socrate e quindi il momento-chiave dell'autonomo sviluppo filosofico di Platone: in questa prospettiva i dialoghi giovanili diventano una sorta di «open-ended explorations» poi portate a compimento nel periodo della maturità. L'interpretazione dottrinale vede nella *Repubblica* la realizzazione del primo grande pilastro (gli altri due sono il *Timeo* e il *Filebo*) di quel maestoso sistema di pensiero che è il Platonismo; di conseguenza i primi dialoghi non sono altro che una sorta di «preparatory exercise» con una funzione catartica e introduttiva alla grande costruzione teorica della maturità.

Pur vedendomi costretto a rinviare altrove per una riflessione sulla proposta *unitaria* di Rowe⁵⁵, mi servo della sua espressione che caratterizza come "*Repubblica*-centriche" le principali interpretazioni di Platone per osservare invece che quella che Trabattoni offre è una lettura di Platone che non ha un centro in un solo dialogo, ma, come un'ellisse ha due fuochi. Il primo fuoco è costituito dal *Fedone* e della *Repubblica*, il secondo dal *Teeteto*. In questo modo emerge dai dialoghi un Platone metafisico (*Fedone* e *Repubblica*), perché fermamente convinto che due sono i mondi, quello intellegibile e quello sensibile, ma non dogmatico, perché le verità che producono i *logoi* della filosofia sono sempre progressivamente migliorabili e mai compiuti e conclusi (*Teeteto*). Anzi, si può dire che emerge la figura di un Platone mai dogmatico

⁵⁴ C. Rowe, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 20-25.

⁵⁵ Per una approfondita discussione del volume di Rowe che vede l'unità della filosofia di Platone nella sua assoluta fedeltà al *modus philosophandi* di Socrate mi sia concesso di rinviare a E. Maffi, *Christopher Rowe, Plato and the Art of Philosophical Writing*, «Études platoniciennes» 10 (2013), pp. 1-7.

proprio perché metafisico. Attraverso questa polarità tra un forte dualismo metafisico e l'assenza di dogmatismo che costituisce quella vena socratica mai tradita da Platone, Trabattoni ha il merito di restituirci l'unità di fondo del pensiero platonico. Ciò non significa che la filosofia platonica sia rigida e monolitica dall'inizio alla fine e non subisca mai modificazioni; i procedimenti dialettici, ad esempio, sono affinati e approfonditi nel corso del tempo, mentre in campo politico Platone passa dal modello del filosofo-re a cui spetta governare per il bene della *polis* nella *Repubblica* all'importanza che, nel *Politico* prima e nelle *Leggi* poi, egli accorda al corpo dei *nomoi* in quanto traduzione che sappia calare quel modello nelle imperfezioni del mondo umano. Ciò che però non cambia è il telaio della filosofia platonica composto dai nuclei teorici qui presentati e che liberano dalla tentazione di fornire una lettura unilaterale di Platone. Tra un Platone socratico-scettico che dissolve la sua filosofia nella polifonia dialogica e un Platone sistematico e dogmatico fautore di granitiche e immodificabili costruzioni dottrinali, Trabattoni fa rivivere il Platone della *philo-sophia*⁵⁶.

Philia o *eros* è una parola che caratterizza in modo potente l'esperienza umana e Platone ne rivendica in più dialoghi l'importanza. Nel *Fedro*, ad esempio, Socrate nella sua palinodia afferma che l'idea della bellezza è l'unica di cui si conserva una traccia nel mondo sensibile perché è l'unica che, in qualche modo, si vede. Così di fronte alla bellezza, l'immagine umana che più si avvicina alla perfezione dell'idea, l'uomo si sente come trasportato in una dimensione più elevata, più vera: l'esperienza della bellezza e con essa, l'esperienza dell'*eros*, offre un punto di mediazione tra reale e ideale perché la bellezza è qualcosa di materiale e sensibile che genera nell'uomo un impulso verso l'alto (come dice il *Fedro* fa rinascere nell'anima le ali che aveva perduto nell'incarnazione). *Eros*, come Socrate racconta nel *Simposio*, ha infatti una natura media perché dal padre *Poros* (Espediente) ha ereditato il desiderio e la capacità di procurarsi le cose buone e belle, ma dalla madre *Penia* (Povertà) ha ricevuto, per così dire, quella strutturale situazione di mancanza che spinge a desiderare. La medietà di *eros* coincide

⁵⁶ Un'altra esegesi di Platone, che offre una terza via ermeneutica tra dogmatismo e scetticismo e che ha punti di contatto e di divergenza con quella di Trabattoni, è stata quella proposta da un grande studioso del filosofo ateniese quale M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, cit., p. 80. Al fine di poter apprezzare la ricchezza degli studi su Platone nel panorama italiano giova ricordare inoltre i lavori di G. Casertano, *Paradigmi della verità in Platone*, Editori Riuniti, Roma 2007 e M. Migliori, *Platone*, La Scuola, Brescia 2017.

con lo stato di medietà degli uomini che vivono tra sapienza e ignoranza, cioè vivono nel complesso mondo della *doxa* ma sono determinati dal loro desiderio o amore (*philia*) di ottenere la sapienza (*sophia*) e per questo non dismettono mai l'esercizio del *logos* alla ricerca degli argomenti più difficili da confutare. Opportunamente Trabattoni nota che nella *Repubblica* Platone per identificare il filosofo «prende le mosse non già dal “sapere” che egli dovrebbe possedere, ma dal fatto che il filosofo lo desidera e dalla qualità di questo desiderio»⁵⁷. Al passo 474c-d il filosofo, non diversamente da quanto accade nel *Simposio*, è paragonato ad un innamorato, e «così come l'innamorato il filosofo desidera ciò che desidera nella sua interezza e con la massima dedizione»⁵⁸. Ciò che poi il filosofo desidera è conoscere la verità perché senza questa conoscenza non è possibile ottenere la felicità.

Questa centralità del ruolo del desiderio mi pare una felice intuizione con cui Trabattoni distingue per Platone i filosofi dai non filosofi, ma aggiungerei, più in generale, gli uomini che assecondano il dinamismo naturale della ragione che incessantemente ricerca una spiegazione adeguata dell'esperienza umana, da quelli che si appaiano delle apparenze: «la differenza riguarda più l'orientamento del desiderio [...] che il reale possesso di una conoscenza»⁵⁹.

A tal proposito emblematico è un passo della *Repubblica* (478e 7-479a 7) spesso menzionato da Trabattoni nei suoi studi:

Ciò posto, mi dica, chiederò, mi risponda quel brav'uomo che non ritiene esservi il bello in sé ne alcuna idea della bellezza in sé che permanga sempre invariata nella sua identità ma che invece crede siano molte le cose belle – lui, l'appassionato di spettacoli che non ammette assolutamente che qualcuno dica che il bello è uno, il giusto è uno e così via: “Fra tutte queste cose belle, o uomo eccellente” gli diremo “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?”. (trad. M. Vegetti)

Il torto del non filosofo non sta qui nel non vedere immediatamente le Idee, neanche il filosofo infatti le può vedere; ma sta nel non seguire l'esigenza della ragione che rileva come il molteplice richiami immediatamente l'unita per essere spiegato. È questo desiderio di cogliere

⁵⁷ F. Trabattoni, *La filosofia di Platone*, cit., p. 254.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, pp. 255-256.

l'unita all'origine della molteplicità (o detto altrimenti: il desiderio di riconoscere che deve esserci qualcosa che dà significato alla molteplicità) quello che il filosofo "sa di sapere" ed è questa consapevolezza che lo spinge alla ricerca di quella «conoscenza del bello almeno sufficiente»⁶⁰, non tanto per essere sapiente, poiché la *sophia* appartiene agli dei, quanto, piuttosto, per procreare nel bello, ossia per dare il suo positivo contributo all'interno dell'orizzonte etico e politico in cui gli uomini si trovano necessariamente a vivere. E in questo senso il sapere del filosofo è già sufficiente per distinguere il vero dal falso e fornire quel tanto di libertà che ad ogni uomo serve per cercare la propria felicità. Per Platone dunque il valore morale di una persona non si misura né sulla sua volontà, né sulle sue intenzioni, e nemmeno nella sua capacità di rispettare certe leggi o norme; si misura invece sulla qualità dei suoi desideri, ossia in base alla qualità delle cose che gli danno piacere e lo fanno felice. Sinteticamente si potrebbe dire che il valore di una persona si misura da ciò che egli ama, o ancora, da dove orienta il suo desiderio. Platone non ha dubbi sul fatto che il filosofo indirizzi il suo desiderio alla verità, dove però la parola verità non è intesa in senso logico come verità della proposizione, ma come indicatore ontologico di quello che è per Platone il vero essere. E il vero essere sono le Idee, e tra le Idee il bello e il buono la cui conoscenza determina il significato stesso dell'agire e del vivere umano.

Questo Platone filosofo del desiderio, così come ha il merito di restituircelo Franco Trabattoni, credo sia ancora oggi più che mai attuale.

«Avete agito conformemente al desiderio che vi abita?»⁶¹: di fronte a questo interrogativo che Jacques Lacan immagina sia posto ad ogni uomo nel giorno del Giudizio Universale, il Platone di Trabattoni, il Platone della *philo-sophia*, avrebbe senz'altro valide ragioni per rispondere affermativamente. E credo che, di valide ragioni, questo Platone possa offrirne più di qualcuna ai lettori di questo libro.

Università degli Studi dell'Aquila
emanuele.maffi@univaq.it

⁶⁰ Ivi, p. 204.

⁶¹ J. Lacan, *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Trad. it. di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 364.

