LABORATORIO

LA *LETTERA VII* DI PLATONE: COMUNANZA DI VITA E PERSUASIONE COME LUOGO DELLA VERITÀ

This article seeks to contribute to the analysis of the philosophical excursus *of Plato's* Seventh Letter *and, in particular, to the conditions and assumptions that the author of the Letter considers necessary for the attainment of intellectual knowledge; knowledge, which is metaphorically presented with the famous image of the* spark *(ἐξαφθέν φῶς), like a sudden light springing forth from within the soul and feeding upon itself. Some introductory questions are examined in the first part of the study, while the problem of the conditions of intellectual knowledge is addressed in the second part. The article concludes by exploring the question of the objective dimension of knowledge: what does Plato propose in the* Seventh Letter*?*

di
EMANUELE PILI

1. Alcune questioni introduttive

Scopo di questo breve articolo[1] è sottolineare, portando un contributo all'ampia letteratura già esistente, le condizioni che, per Platone, risultano essenziali allo scopo di raggiungere la conoscenza della verità per come ci è presentata nella *Lettera VII*, vale a dire con quella celeberrima metafora della scintilla che scaturisce dall'anima e da se stessa si alimenta[2].
Molte, anzi, moltissime sarebbero le questioni da affrontare prima di arrivare ad analizzare seriamente quel famoso passo. In queste prime pagine proverò, quindi, con sintesi estrema, a dare un quadro generale in merito ai contesti, le discussioni, i luoghi e i "perché" della *Lettera VII*, con l'obiettivo, appunto, di offrire al lettore una panoramica generale sui grandi problemi che ruotano intorno a tale scritto, d'importanza fondamentale perché l'unico in cui Platone parla usando la prima persona singolare.

1.1. Sull'autenticità

Sulla questione dell'autenticità si sono dibattuti – e in parte ancora si dibattono – un gran numero di studiosi[3].
Inserita nel corpus delle opere platoniche nel I secolo d.C. grazie a Trasillo, ma scritta intorno al 353 a.C., la *Lettera VII* è sempre stata considerata autentica fino al XIX secolo, quando la critica tedesca inizia a dubitare seriamente dell'autenticità di tutte le epistole[4]. Durante tutto il Novecento[5] fino ad oggi, si è assistito, invece, ad un grande recupero di questo testo, con l'accordo della quasi totalità degli studiosi. Non interessa, in questa sede, entrare nei dettagli di tale vicenda; basti ricordare le conclusioni a cui molti sono arrivati. Sono state fatte numerose considerazioni, sia sullo stile linguistico utilizzato dall'autore sia sul suo pensiero filosofico in senso stretto, in un costante confronto con tutto il *corpus* delle opere platoniche. Come ha notato M. Isnardi Parente, dunque, nonostante i numerosi elementi che vengono e verranno portati a favore, «l'autenticità della *VII Epistola* non potrà mai dirsi definitivamente provata; tutto ciò che […] contro si potrà dire avrà sempre un suo relativo valore sul piano dell'ipotesi»[6]. Ma se anche dovessimo risolverci per la non

1) Questo articolo rappresenta la sintesi e – in parte – la rielaborazione di un lavoro più ampio per il quale devo ringraziare il prof. Letterio Mauro e la prof.ssa Elisabetta Cattanei. Il primo per la grande professionalità e la grande umanità con le quali mi ha accompagnato, pagina per pagina, nella stesura di quel lavoro; la seconda per gli illuminanti colloqui ed i preziosi consigli di rifinitura.
2) Cf. Plato, *Lettera VII*, 341c-d.
3) Per una visione dettagliata delle vicende legate alla storia delle tredici lettere platoniche rimando a *Platone. Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, trad. it. di M.G. Ciani, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 2002.
4) In realtà qualche dubbio nasce già nel secolo precedente, ma non è di rilevanza fondamentale (cf. *ibid.*, pp. 11 ss.).
5) È da ricordare la celebre monografia di U. von Wilamowitz Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1919: essa ha sostenuto l'autenticità della *VII Epistola*.
6) M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione dell'*excursus *filosofico della VII Epistola platonica*, in «La Parola del Passato», XIX (1964), p. 241.

autenticità della lettera, dovremmo, per forza di cose, ammettere l'ipotesi di un imitatore molto vicino al maestro, direttamente uscente dalla sua stretta cerchia e che fa parlare Platone proprio con un linguaggio forzato e inusuale ai dialoghi[7]: tale imitatore «sarebbe non solo dotato di raffinata facoltà di penetrazione, ma anche di raffinato scrupolo filologico-linguistico; un imitatore d'eccezione»[8].
Soprattutto, poi, tutta la narrazione della *VII Epistola* risente ed ha l'apparenza di essere un veritiero e sofferto racconto autobiografico[9], per cui non risulta essere «un santo, né un eroe che parla, ma un uomo, e questa è la migliore prova dell'autenticità della settima lettera»[10].
Per tali motivi, allineati alla grande maggioranza degli studiosi, partiremo dal presupposto che l'*Epistola VII* sia autentica.

1.2. Sulle "dottrine non scritte"

Assai ampio e molto acceso il dibattito sulle "dottrine non scritte" e sulla loro rilevanza nel pensiero di Platone.
Per capire il motivo di questo dibattito è necessario tornare al tempo dell'Accademia, dove Platone ha impartito per anni un insegnamento orale di cui oggi abbiamo testimonianza grazie alla tradizione indiretta[11]. Ciò apparentemente non avrebbe nulla di strano, è naturale che un filosofo come Platone potesse trasmettere il proprio pensiero anche attraverso la comunicazione orale; «il fatto strano è che nelle testimonianze indirette, soprattutto in Aristotele, vengono attribuiti a Platone principi e dottrine che non trovano un facile riscontro nell'opera scritta, e che almeno dal punto di vista formale appaiono diversi»[12]. Senza considerare che, nella sua *Fisica*, Aristotele parla esplicitamente di *agrapha dogmata* attribuibili al maestro Platone[13].
Posto ciò, non spetta a noi portare avanti questa discussione, tenendo anche conto dei diversi richiami alla critica della scrittura che lo stesso Platone ha all'interno delle sue opere[14]; nostro compito, invece, è mostrare come tale argomento delle "dottrine non scritte" riguardi la *Lettera VII*.
Così si esprime Platone in 341b:

> «c'è una cosa che posso dire in relazione a tutti coloro che hanno scritto e scriveranno su questi problemi [riguardanti le cose di maggior valore], affermando di conoscere ciò di cui mi occupo per averlo

7) Diverse analisi filosofiche e filologico-linguistiche sono arrivate a tali conclusioni.
8) M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione dell'*excursus *filosofico*, cit., p. 264.
9) Cf. F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, Roma 1998, p. 33.
10) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 256.
11) Soprattutto da Aristotele, ma anche da Teofrasto fino ad Alessandro di Afrodisia e Simplicio (Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2002, pp. 103-4).
12) F. Trabattoni , *Platone*, cit., p. 329.
13) Cf. Arist., *Phys*, 209b11-17.
14) Cf. ad esempio, Plato, *Phaedr.*, 275a-278e. Il *Fedro*, tra i dialoghi platonici, è uno scritto decisivo su tale argomento.

> appreso da me o da altri o per conto proprio: essi non sono in grado di capire nulla di queste cose perché su di esse non esiste né mai esisterà uno scritto mio»[15].

Già solo da questa perentoria frase di Platone si può comprendere la posizione assunta dagli studiosi della cosiddetta scuola di Tübingen-Milano – tra i più importanti ricordiamo H. Krämer[16], K. Gaiser e, in seguito, T. Szlezák, seguiti più di recente da altri provenienti dall'Università Cattolica di Milano come G. Reale e M. Migliori –.
Riassumiamo il loro pensiero, assai più articolato di quel poco che qui possiamo mostrare, citando il pensiero di Reale nella presentazione al *Come leggere Platone* di Szlezák:

> «a mio avviso, si potrebbe richiamare, per far comprendere questa posizione, la celebre massima evangelica "non gettate le perle ai porci" che, fuor di metafora, nel caso di Platone significa: non diffondete le cose che per voi sono di maggior valore ai più, perché i più non le capiscono e le deridono, ma riserbatele per quei pochi che le capiscono, nel modo giusto e nel tempo giusto»[17].

Da qui, quindi, lo sdoppiamento di piani tra (1) un Platone esoterico e (2) un Platone essoterico; dove, ben inteso, la differenza tra tali piani è evidente: «il secondo può trovare la sua spiegazione e il suo fondamento solo nel primo»[18]. Il filosofo ateniese, dunque, non ha scritto tutto ciò che ha pensato ed ha disseminato i suoi dialoghi di continui rimandi e di omissioni che hanno delle finalità ben precise[19].
Risulta evidente, inoltre, come le ragioni di una platonica dottrina non scritta siano tutte legate a motivi "storico-contingenti" piuttosto che "filosofico-teoretici". E infatti, a rigore, Platone avrebbe anche potuto scrivere dei "Principi Primi"[20], ma non l'ha fatto, proprio per "non gettare le perle ai porci", per non rischiare di essere incompreso.
Questa, assai schematizzata, la posizione della scuola di Tübingen-Milano rispetto al dibattito sulle "dottrine non scritte"[21].

15) Plato, *Epist. VII*, 341b7- c4. Per la VII Epistola utilizzo qui, come di seguito, la tr. it. di M. G. Ciani, nell'edizione curata da M. Isnardi Parente, *Platone*, cit.
16) È stato il primo a sostenere la tesi di fondo che verremo ad esporre, nel famoso testo H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
17) G. Reale, *Presentazione* a Slezák, *Come leggere Platone*, Rusconi, Milano 1991, p. 16.
18) F. Trabattoni, *Platone*, cit., pp. 330-1.
19) Cf. Slezák, *Come leggere Platone*, cit., p. 38: saremmo innanzi ai famosi passi che Szlezák definisce «di omissione».
20) Cf. *ibid.*, p. 147.
21) In questa sede, ripeto, non è così importante approfondire tale questione, considerando anche l'obiettivo che vorremmo perseguire. Crediamo, comunque, sia importante essere a conoscenza del fatto che, sullo sfondo del tema che vogliamo trattare, esiste questo complesso dibattito. Rimando ai testi di Reale e di Szlezák, oltre che a quelli di Isnardi Parente e Trabattoni, per avere più consapevolezza del dibattito sulle "dottrine non scritte".

Si manifesta ora necessario illustrare, anche qui molto brevemente, le obiezioni mosse all'interpretazione della scuola di Tübingen-Milano da parte di diversi studiosi – tra i più importanti ricordiamo H. Cherniss, M. Isnardi Parente, K. Sayre, E. Berti –, con opinioni anche assai diverse e variegate, difficilmente riconducibili ad una sola corrente. Ora, nel tentativo di combinare tra loro le diverse posizioni e raggiungere un ragionevole equilibrio, esporremo la posizione di F. Trabattoni, veramente aperta ad un serio confronto con Krämer e discepoli.
Come prima si notava, la posizione della scuola di Tübingen-Milano, per essere adeguatamente sostenuta, ha la necessità di ragioni "storico-contingenti", ma – nota Trabattoni – «Platone ha scritto moltissimo, per cui la sua dichiarata diffidenza nei confronti della scrittura (per di più dichiarata per iscritto!) solleva una questione che difficilmente può essere considerata irrilevante dal punto di vista filosofico»[22]. In altri termini: siamo sicuri che l'atteggiamento di Platone verso lo scritto abbia solo un significato "storico-contingente" e non, piuttosto, "filosofico-teoretico"?
Nel passo 341b, prima citato, Trabattoni vuole sottolineare come Platone, in riferimento alle «cose di cui mi occupo», traducibile anche con «ciò che mi sta a cuore» (*perì on ego spoudazo*), non stia dicendo di non scrivere delle dottrine intra-accademiche «per ragioni di opportunità, anche se esse in realtà possono essere in quanto tali tranquillamente scritte»[23] (tale è il pensiero di Szlezák, lo si è visto prima). Qui Platone sostiene che «il divieto della scrittura è indefinitamente valido: chi, in qualunque tempo, riterrà di poter scrivere ciò che a Platone sta a cuore, significa che non avrà compreso la sua filosofia»[24]. Il passo della *Lettera VII*, quindi, «avverte che chi desidera scrivere correttamente di lui deve essere consapevole che la sua dottrina non potrà mai riprodurre ciò che gli sta a cuore»[25], perché «la scrittura, così come ogni altro mezzo verbale, è sempre uno strumento imperfetto per esprimere ciò che conta davvero»[26].
Ma non solo. A 341c-d Platone afferma che la verità è qualcosa che nasce improvvisamente (*exaiphnes*) e che ha la natura della scintilla (*exaphthen phos*). Da ciò, quindi, vediamo come «il passaggio dal non sapere al sapere avviene in un attimo, identico all'attimo in cui all'improvviso sprizza la scintilla»[27]. Non siamo innanzi ad un sapere sistematico che può essere espresso in modo orale o scritto: questa cosa non è scrivibile, ha la natura della scintilla, è sfuggente. Altrimenti Platone stesso ne avrebbe parlato:

> «a voce o per iscritto, io sarei l'unico in grado di esporre queste dottrine nel modo migliore […]. Ma se avessi ritenuto possibile che simili argomenti dovessero essere scritti […] o potessero essere espressi in parole, che cosa avrei potuto fare di meglio nella vita se non esporli per iscritto, rivelando agli uomini la loro natura e facendo cosa utilissima a tutti?»[28].

22) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 38.
23) *Ibid.*, p. 112.
24) *Ibid.*
25) *Ibid.*, p. 113.
26) *Ibid.*
27) *Ibid.*, p. 115.
28) Plato, *Epist. VII*, 342d-e.

Per Trabattoni, quindi, non c'è difficoltà ad ammettere l'esistenza di un insegnamento orale. Il vero filosofo, però, sa che il discorso deve portare alla persuasione per poter promuovere un'effettiva trasmissione del sapere, in questo senso il discorso orale domina su quello scritto: esso è nettamente favorito nello stimolare la scintilla[29].
Ecco allora che il motivo dell'atteggiamento di Platone verso lo scritto va ben oltre il significato "storico-contingente"; esso ha, piuttosto, profonde convinzioni "filosofiche": «Platone sconsiglia di scrivere perché, essendo conoscenza e comunicazione difettose in generale, tanto più lo sarà la comunicazione scritta; non certo per promuovere un diverso modo di comunicare, cioè quello orale, esente da difetti»[30].
Questa, in definitiva, la tesi di Trabattoni, che, pur discostandosi dalle posizioni della scuola di Tübingen-Milano, non rifiuta la presenza di un insegnamento orale.
Quando si affronta il dibattito sulle "dottrine non scritte" si può affermare, soprattutto inizialmente, di trovarsi innanzi ad interpretazioni completamente opposte e che si escludono vicendevolmente. In realtà, le opinioni in campo non sono, come – seppur brevemente – si è visto, radicalmente configgenti. A nostro avviso, inoltre, pare comunque giusta e necessaria una "complicazione" del problema, volta sia a mediare le opposte opinioni (quando effettivamente tali) sia – soprattutto – ad indagare ciò che Platone pensava, nella consapevolezza che si tratta di una ricerca tanto entusiasmante, quanto senza fine.

1.3. La vicenda

Tenteremo ora di inquadrare la vicenda e le motivazioni che hanno spinto Platone a scrivere la *VII Epistola*[31].
Stando alla dicitura riportata nei codici[32] sappiamo che la *Lettera VII* era indirizzata ai familiari e ai seguaci di Dione.
Nobile siracusano imparentato con la famiglia dei Dionisii, Dione è stato allievo di Platone ed il principale discepolo a spingere il maestro ad accettare un incontro (avvenuto nel 366) con Dionisio II il Giovane, tiranno succeduto all'omonimo padre[33]. Scopo del confronto era sondare la possibilità di un vero interesse per la

29) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 117. Sulla persuasione si dirà in seguito (paragrafo 2.2).
30) *Ibid.*, p. 126.
31) Per una più completa contestualizzazione del retroscena storico-culturale rimando a M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., pp. 215 ss.
32) «Δίωνος οἰκείοις τε καί ἑταίροις».
33) È strano che Platone parli pochissimo del primo viaggio compiuto in Sicilia proprio sotto il governo di Dionisio I il Vecchio, trascurando soprattutto l'avventuroso ritorno in patria, che lo ha visto messo in vendita come schiavo a Egina e, per sua fortuna, riscattato dal ricco Anniceride (con il quale poi sarebbe stata comprata la sede dell'Accademia). A tutto questo Platone fa solo qualche accenno, parlando delle consuetudini di vita dei Siracusani, «quel modo di vivere che là chiamano felice» (326b6-7). Non sono del tutto chiare, inoltre, le motivazioni di questo primo viaggio (in proposito cf. M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 218).

filosofia da parte del tiranno ed attuare quello che Platone aveva auspicato nella *Repubblica*[34], permettendo, quindi, la singolare ma lieta coincidenza di un tiranno che si converte alla sapienza filosofica e governa la città basandosi su tale sapere.
Nella *Lettera VII* Platone dà un dettagliato resoconto di questo viaggio, prestando particolare interesse ai consigli che egli aveva dato in più occasioni sia a Dione sia a Dionisio[35].
Come sappiamo però, l'impresa finì male, infatti Dione venne esiliato mentre Platone tornò faticosamente in patria[36].
Qualche anno più tardi, nel 361, fu ancora Dione a consigliare a Platone di accettare un nuovo invito di Dionisio per recarsi a Siracusa. Platone, non del tutto convinto (infatti sapeva che Dionisio non era incline ad seguire i suoi consigli[37]), accettò: «mi recai alla corte del tiranno, io, ateniese, amico di Dione e suo alleato, per cercare di riportare fra di loro [Dionisio e Dione] l'amicizia dopo l'ostilità»[38]; perché, effettivamente, Dione era ancora in esilio e sperava che il suo maestro riuscisse a convincere Dionisio a richiamarlo a Siracusa[39].
Purtroppo, però, anche il secondo viaggio non raggiunse gli obiettivi prefissati, e Platone si vide ben presto costretto a tornare in Atene.
In conseguenza di questi fatti e in collaborazione con alcuni membri dell'Accademia, Dione decise di entrare a Siracusa con la forza. Il tentativo ebbe successo ed egli riuscì ad insediarsi al posto di Dionisio nel 357, anche se solo per un breve periodo: l'accademico Callippo, infatti, spodestò e uccise Dione nel 354. Assai effimero fu però anche il suo governo, dato che solo un anno dopo egli si arrese ad Ipparino[40], conquistatore della città di Siracusa e, ormai, nuovo governatore[41].
Dato tale quadro complessivo, non stupisce che in tutta la *Lettera VII* vi sia un tono palesemente difensivo, quasi giustificativo, perché i recenti problemi di Siracusa partivano da iniziative promosse e sostenute proprio dalla scuola che Platone aveva fondato e diretto[42]. Senza dimenticare che l'epistola è stata scritta nel 353; in un momento, quindi, particolarmente delicato: infatti da solo un anno era morto Dione, l'allievo tante volte nominato e lodato nel corso dell'intera lettera.
Anche Dionisio, però, è tra i personaggi che vengono maggiormente menzionati. Platone lascia una minuziosa descrizione del tiranno, da un lato visto come un uomo ambizioso e con la mente pronta ad apprendere[43]; ma che, d'altra parte, si vanta di conoscere la maggior parte dei fondamenti filosofici quando invece è imbevuto di dottrine male apprese[44], tanto da commettere anche il grave errore di scriverle[45].

34) Cf. Plato, *Resp.*, 499c.
35) Cf. Plato, *Epist. VII*, 327a-330d.
36) *Ibid.*, 329c3-5.
37) Cf. *ibid.*, 331c6-d5.
38) *Ibid.*, 333d1-3.
39) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 107.
40) Nipote di Dione e figlio di Dionisio (Cf. M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 215).
41) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 107.
42) Cf. *ibid*.
43) Cf. Plato, *Epist. VII*, 338d8.
44) Cf. *ibid.*, 340b-341b.
45) Cf. *ibid.*, 341b3.

Non così Dione, che, come prima si accennava, nel corso dell'intera *VII Epistola* riceve un encomio continuo da parte del suo maestro, perché è stato un allievo dal «carattere serio per natura ed equilibrato»[46], oltre che «innamorato della virtù»[47]: «mi ascoltò con attenzione e con un interesse che io non ho mai riscontrato con nessun altro giovane»[48].
Nella *Lettera VII* spesso si assiste alle descrizioni dei due suddetti personaggi, seguite dal fatto che Platone vuole scoraggiare l'interpretazione del suo pensiero alla luce della vicende siracusane, come se fossero la naturale conseguenza del proprio insegnamento. Di ciò abbiamo evidenza anche nel passo 341a: «se costoro si rivelano incapaci di applicarsi allo studio [come Dionisio], dovranno accusare se stessi e non il loro maestro». In questo modo il filosofo ateniese riesce anche a giustificare il suo operato (Dionisio infatti non seguiva i suoi consigli). In ultimo, comprendere la dissociazione dai fatti siciliani aiuta a capire perché Platone forza e sottolinea la difficile disponibilità della sua filosofia, affermando che essa non è così facile da apprendere: «assistiamo […] quasi al moto di stizza di un intellettuale che si sente superiore e che non vuole vedere il suo pensiero compromesso e usurpato da personaggi che non ne sono all'altezza»[49] e che, anzi, abusano del suo insegnamento per motivazioni che non gli sono per nulla affini.
Detto ciò, torna utile ricordare che non si può studiare un determinato passo del pensiero di Platone senza tenere conto del suo contesto. Tale discorso è ancor più valido se si analizza – è il nostro caso – una lettera: questa, in quanto tale, conterrà motivazioni contingenti o polemiche che possono portare anche a qualche iperbole o forzatura[50]. Non vanno, quindi, tralasciate o considerate come qualcosa di poco conto e sarà all'interno del quadro sopra delineato che si dovranno analizzare i passi della lettera che più, in questa sede, interessano.

2. Condizioni dell'intellezione

Si entrerà ora nel cuore di questa breve ricerca, provando a focalizzare quelli che Platone designa come elementi imprescindibili al traguardo della conoscenza. Nella *Lettera VII* egli pone dei presupposti ben precisi su questo argomento, soffermandovisi per molto tempo; si potrebbe dire anche in misura maggiore rispetto alla conoscenza intellettiva in quanto tale.
Provando, per quanto possibile, a declinare le condizioni della "scintilla", si esaminerà ogni aspetto singolarmente. Dapprima si analizzerà la dialettica, per passare poi al ruolo della persuasione; in ultimo, ma non per minore importanza, seguirà l'analisi delle «discussioni senza invidia», di cui Platone parla in 341c.

46) *Ibid.*, 328b6.
47) *Ibid.*, 327b5.
48) *Ibid.*, 327b1-2.
49) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 108.
50) Cf. *ibid.*, p. 106.

2.1. Dialettica

Secondo Platone, «vi sono tre elementi attraverso i quali si giunge ad una conoscenza di ciascuna delle cose che sono […]. Il primo elemento è il nome, il secondo il *logos*, il terzo l'immagine»[51]. Poco dopo si affermerà l'esistenza di un quarto aspetto, definito come conoscenza (o scienza), costituito da *episteme*, *nous* e *alethes doxa*[52]. In ultimo, in 342b, si accenna anche ad un quinto elemento, che sarebbe «l'oggetto del conoscere in quanto realmente esistente».
Occorre anzitutto notare come i primi tre elementi siano riferiti all'oggetto della conoscenza[53] piuttosto che al loro soggetto (ossia l'uomo); al quale appartiene, invece, il quarto elemento, inteso come «un tutto unico che non ha sede né nei suoni né nelle figure dei corpi ma nelle anime, e quindi evidentemente è cosa diversa […] dagli altri tre elementi di cui ho parlato»[54]. In riferimento al quinto, infine, si dice che è distinto dai primi tre, portando l'esempio della differenza tra il cerchio sensibile, a cui fanno riferimento nome, *logos* e immagine, e il cerchio in sé, che rappresenta, quindi, il quinto[55].
Secondo Isnardi Parente, rispetto al quarto elemento siamo innanzi a «serie difficoltà dell'*excursus*»[56], perché, effettivamente, è quantomeno strano che Platone associ l'*episteme* e il *nous* con la *doxa* quando, ad esempio, nel VI libro della *Repubblica* e, più precisamente, nella metafora della "linea divisa"[57], aveva posto un netto e deciso divario tra l'opinione e la conoscenza noetica vera e propria.
La studiosa risolve il problema affermando che «si tratta di un contrasto posto fra ciò che, esterno, si basa direttamente su elementi sensibili, e ciò che, interno, ne può in qualche maniera fare a meno o può superarli. Sotto questo aspetto l'opinione vera non differisce dal *nous*; anch'essa vede e giudica indirettamente, sulla base di dati che le vengono offerti»[58]. In altre parole, *doxa*, *episteme* e *nous* non sono accostati da affinità di tipo contenutistico, ma dal fatto che, come Platone scrive in 342c, sono tutti presenti nell'anima.
In realtà, spiega Trabattoni, non si può escludere completamente un accostamento pensato su basi alternative rispetto alla sola presenza di tutti e tre nell'anima[59]: infatti, il «più vicino al quinto elemento, per affinità e somiglianza, è il *nous*, mentre gli altri sono più lontani»[60]. Ciò significa

> «da un lato che alla conoscenza [quarto elemento] non è attribuita alcuna esplicita superiorità in rapporto alla retta opinione, dall'altro che lo stesso intelletto, sia pur superiore alle altre due, non è comun-

51) Plato, *Epist. VII*, 342a7-b4.
52) Cf. *ibid.*, 342c5.
53) Cf. *ibid.*, 342a6-7.
54) *Ibid.*, 342c6-d2.
55) Cf. *ibid.*, 342b7-c4.
56) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 242.
57) Cf. Plato, *Resp.*, 509d-511d.
58) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 243.
59) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 118.
60) Plato, *Epist. VII*, 342d1-3.

> que in grado di colmare del tutto il divario che lo separa dall'oggetto del conoscere, [perché Platone] nel prosieguo del suo *excursus*, denuncia il difetto generale della conoscenza umana, imputandolo collettivamente ai "quattro" (l'immagine, il nome, il *logos* e la loro conoscenza), senza operare alcuna significativa distinzione all'interno del quarto»[61].

In questo modo, considerando anche il passo 343d-e (dove la natura dei quattro è definita addirittura come «difettosa», imperfetta), risulta chiaro che nella *VII Epistola* Platone ha l'intenzione di mostrare la debolezza di ogni componente del quarto elemento, e non quella di contrapporre (come nella metafora della "linea divisa") il sapere in forza all'*episteme* o al *nous* contro la debolezza tipica della *doxa*[62]. E questo perché il concetto di *doxa*, in Platone, ha due significati: da un lato (1) indica la "conoscenza relativa al sensibile" (ed è l'interpretazione più comune); dall'altro (2) significa e sta ad indicare «l'assenso che l'anima concede a determinati giudizi o proposizioni, relativi a qualunque tipo di conoscenza (non solo quella sensibile)»[63]. Ha dunque un carattere, si potrebbe dire, trascendentale, cioè attinente alle condizioni per cui un soggetto conosce, più che all'oggetto conosciuto in quanto tale.
L'esistenza di questo secondo tipo di *doxa* si può ritrovare, ad esempio, nel *Teeteto*[64]; ma è testimoniata anche dalle numerose volte in cui Platone usa il termine *doxa* o suoi sinonimi per indicare atti conoscitivi che non si riferiscono alla realtà sensibile[65].
Secondo l'interpretazione di Trabattoni, «alle spalle dell'epistemologia platonica si percepisce l'ombra di Protagora. Se pure Platone negava che tutte le opinioni siano ugualmente vere o false, tuttavia il condizionamento soggettivo non può essere mai eliminato del tutto»[66]. Ciò comporta che vi sia sempre un certo divario tra la conoscenza della verità incontrovertibile e inoppugnabile, a cui l'uomo aspira, e il sapere sempre e necessariamente approssimato che gli è dato di conseguire[67].

61) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 118.
62) Cf. *ibid.*, p. 119.
63) *Ibid*.
64) Cf. Plato, *Theaet*., 189e8-190a6: «quando è giunta a una definizione, sia che abbia proceduto lentamente, sia rapidamente, ormai afferma la medesima cosa, e *non è più incerta*, è questa che noi poniamo essere la sua *opinione*». Per i dialoghi di Platone si utilizza qui, come di seguito, la traduzione curata da G. Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
65) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 120. Qui, tra l'altro, Trabattoni pensa di trovare anche nel libro IX della *Repubblica* (584d ss.) un importante riferimento alla *VII Lettera*, esattamente quando Socrate dimostra a Glaucone che i piaceri della conoscenza sono superiori a quelli corporei: «la cosa interessante è che nell'atto di esemplificare i due ambiti relativi […] alla cura del corpo e a quella dell'anima Socrate mette nel primo la specie di "pane, bevande, companatico, e ogni genere di alimenti", e nel secondo gli stessi tre termini che compongono il quarto della *Lettera VII* […]. Sulla base di quanto Socrate dice subito dopo si deve dunque ipotizzare che anche la retta opinione sia qui compresa "nelle cose inerenti a ciò che è sempre uguale, immortale e vero"».
66) *Ibid*.
67) Cf. *ibid*.

Arrivati a questo punto, però, risulta necessario un ulteriore passo avanti. Avendo visto la natura dei quattro elementi, occorre mostrare come essi interagiscano per il conseguimento del quinto. Afferma Platone: «solo con l'esame di tutti questi elementi, andando e venendo l'uno dall'altro, alla fine, con molta fatica, si riuscirà a far nascere, in coloro che possiedono una buona natura, la conoscenza di ciò che ha buona natura»[68]. È immediato, in questo passo, il richiamo al libro IV della *Repubblica*: «confrontando e sfregando tra di loro un termine con l'altro, quasi fossero pietre focaie, non è detto che non possa sprizzar fuori come una scintilla la giustizia, e una volta che essa si sia svelata ce ne assicureremo la presenza dentro di noi»[69].
I quattro elementi paiono, perciò, come un passaggio obbligato per il raggiungimento della conoscenza[70]; e, in questo paragrafo, l'aspetto che più interessa è senz'altro costituito dallo "sfregamento": esso rappresenta il processo dialettico discorsivo che porta alla verità.
Nonostante la loro fallibilità, infatti, i quattro possono "sfregarsi" tra loro e dar luogo alla scintilla: è

> «un procedere attraverso elementi diversi in su e in giù, passando alternativamente e liberamente dall'uno all'altro; ove una gradazione di massima è presupposta, ma il procedimento concreto è disegnato come non rigido, non passaggio obbligato per stadi che progressivamente avvicinano alla verità più alta, ma come un libero passare e ripassare per le varie forme, allontanandosi da esse per tornare su di esse»[71].

Seguendo, quindi, un processo non rigidamente prefissato, bensì sempre nuovo.
In definitiva, è evidente che l'unico mezzo in grado di veicolare lo sfregamento è il *logos*[72], vero strumento imprescindibile non solo alla dialettica della *Lettera VII*, ma anche al traguardo di qualunque genere di conoscenza intellettiva. E il *logos* «è originariamente e sostanzialmente *dia-logos*, in primo luogo dialogo interno a una singola anima che si interroga e si risponde […], poi dialogo reale e concreto tra due diversi interlocutori»[73]. Ma di questo si parlerà dopo perché, per adesso, l'importante è aver messo in luce un primo aspetto riguardo alle condizioni della conoscenza. Tale aspetto, sintetizzando, consiste quindi nel continuo sfregamento dei quattro elementi (nomi, discorsi, immagini, conoscenze) suffragati e testati dal fondamentale strumento del *logos*: «le possibilità umane di accedere in misura piccola o grande al sapere filosofico dipendono tutte da esso»[74].

68) Plato, *Epist. VII*, 343e1-4. Si vedrà più avanti cosa si intende per "buona natura" (paragrafo 2.2).
69) Plato, *Resp.*, 435a2-8. Si precisa che tale passo è riferito all'analogia che Platone intende esplicitare tra l'uomo giusto e la Città giusta, tra anima e Stato.
70) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 121.
71) M. Isnardi Parente, *Per l'interpretazione dell'*excursus *filosofico*, cit., pp. 245-6.
72) Già si è accennato ai limiti del *logos* e, più in generale, sia del discorso parlato, sia scritto; tuttavia è importante sottolineare che, solo restando legati ai *logoi* si può, per quanto possibile, accedere ad un certo grado di conoscenza della dimensione ideale.
73) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 125.
74) *Ibid.*, p. 127.

2.2. Persuasione

Il legame tra conoscenza e persuasione è diffusamente presente nell'intera opera di Platone; anzi, si potrebbe dire che la persuasione assume un ruolo decisivo nel capire quale e che cosa sia la verità filosofica di cui il pensatore ateniese tante volte parla[75]. Per affrontare tale questione si prenderanno in esame, molto sinteticamente, alcuni dialoghi platonici. In seguito si giungerà alla *VII Epistola*.
Ora, il primo passaggio consiste nel distaccare il termine che stiamo affrontando da come oggi è comunemente inteso. Per Platone, la *persuasione* non consiste nel banale e sterile tentativo esterno di portare l'altro nel proprio ragionamento con l'idea, magari, d'ingannarlo. Tutt'altro. Il filosofo ateniese individua nella *psicagogia* (cioè nella conduzione dell'anima) e nel *dia-logos* il vero luogo del filosofare; ma anche di più: «la verità accade solo nel dialogo»[76] sincero in discussioni portate avanti senza ostilità[77]. Per accadere, tale conoscenza – che, appunto, è verità – ha bisogno del consenso, dell'atto di «convinzione che nasce spontaneo come una scintilla di fronte ad un discorso»[78]. Ecco che, allora, se si può considerare del tutto normale che un discorso filosofico voglia essere persuasivo (ma come elemento "aggiuntivo", esterno, e che non qualifica tale discorso intrinsecamente), «Platone vuol dire […] qualcosa d'altro, e di ben diversamente determinato: egli sostiene che la verità si manifesta *solo* nella persuasione»[79] intesa come *homologhia*[80], e cioè come quel discorso "sufficiente" (ἱκανή) a convincere l'anima ad aderire e, in conseguenza, ad acquisire, una determinata conoscenza.
Proseguiamo ora analizzando brevemente, come sopra promesso, alcuni dialoghi platonici.
Come si può notare leggendo il *Fedone* (65e-66b), la conoscenza diretta delle idee (ciò che a Platone più preme) non è realizzabile in questa vita: solo dopo la morte sarà possibile entrare in contatto diretto con la dimensione ideale. Nel *Parmenide*, inoltre, si assiste ad una serrata critica alla "dottrina delle idee" e, in 135a-b, addirittura non sembrano esserci grosse difficoltà ad ammettere che la stessa esistenza delle idee possa essere, in qualche modo, qualcosa di opinabile e assolutamente non definito a priori. Ma non solo. Bisogna anche ricordare che la filosofia non

75) Cf. *ibid.*, p. 98.
76) F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze 1993 (ed. digitale a cura di S. Chiodo: http://www.unimi.it/cataloghi/fila-rete/scrivere.pdf), p. 326.
77) Cf. Plato, *Epist. VII*, 344b5-10.
78) F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, cit., p. 248.
79) *Ibid.*, p. 245.
80) Si pensi, ad esempio, al *Gorgia*. Qui Socrate dialoga con Callicle e «conduce la parte finale della discussione tramite il consenso di un uomo il quale dichiara apertamente di rispondere solo *pro forma*. Eppure Socrate accetta questa singolare collaborazione come se la sua esposizione non potesse attuarsi senza un qualsiasi genere di consenso. Un caso analogo è offerto dal *Teeteto*. […] La scelta letteraria ivi operata, di omettere frasi interlocutorie del tipo "disse" e "rispose", avrebbe potuto spingersi fino a togliere completamente ogni interruzione dialogica. Ma questo non accade mai, e ciò dimostra che in Platone agiva in un certo senso una costrizione al dialogo, una necessità "filosofica" di strutturare la sua dottrina nella forma del dialogo» (*ibid*., pp. 245-246).

è una scienza come le altre: essa, infatti, non solo deve descrivere gli oggetti che indaga, ma deve anche dimostrane l'esistenza[81]. È proprio qui che si introduce l'elemento dell'*homologhia*: senza tale aspetto non si potrebbe dare conoscenza del mondo ideale[82].

Occorre però mettere in luce anche l'analogia esistente tra il *Parmenide* e l'ultima parte del *Fedro*, in merito alla concezione del metodo con il quale compiere la ricerca della conoscenza. In entrambi i testi, il luogo dell'indagine filosofica è rappresentato dal dialogo e, in particolare, dal rapporto tra due persone (in tal caso tra maestro e discepolo[83]). In secondo luogo, sia nel *Parmenide* sia nel *Fedro*, si ricerca «un'anima adatta»[84] per verificare la possibilità di seminare discorsi autenticamente filosofici[85]. Più in generale, inoltre, risulta con chiarezza che «per Platone il sapere filosofico ha luogo soltanto nell'esercizio di persuasione, attuato mediante l'atto reciproco di interrogare e rispondere, di dare e ricevere discorso, che si sviluppa tra due persone che tentano di convincersi a vicenda»[86].

Si manifesta necessario, tuttavia, fare un ulteriore passo indietro. Risulta interessante, infatti, ricordare due discepoli di Gorgia che hanno visto nella *homologhia* un importante elemento per la costituzione del proprio pensiero: si parla di Isocrate e Alcidamante[87].

Per entrambi, i discorsi devono sempre essere adattati alle persone ed alle circostanze che si vengono a creare in un determinato momento. Solo in questo modo si rispetta il principio gorgiano dell'appropriatezza (*prepon*): secondo cui, appunto, ogni discorso deve essere persuasivo e, perciò, essere in grado di adattarsi alle caratteristiche di chi lo riceve.

A livello formale, per Platone è esattamente la stessa cosa, con due fondamentali differenze: intanto (1) l'elemento persuasivo acquisisce uno spessore filosofico assai evidente[88]. D'altra parte (2) in Isocrate e Alcidamante si analizza solo la persuasione in quanto tale; per Platone, invece, è in gioco qualcosa di molto più importante, e cioè la verità[89]: infatti lo scopo del filosofo è asserire il vero.

Ma allora dove sta l'importanza della persuasione? Così come il retore si disinteressa della verità, perché il filosofo, per Platone, non deve disinteressarsi della persuasione? Per rispondere a tali domande sarà utile ricordare la natura dell'intellezione, riportando quanto si dice nel *Simposio*: «sarebbe davvero bello […] se la sapienza fosse in grado di scorrere dal più pieno al più vuoto di noi, quando ci

81) Per Platone è questa la differenza tra la filosofia e le altre scienze. Cf. Plato, *Epist. VII*, 342e-343a e anche F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 135.
82) Cf. *ibid.*, p. 100.
83) È interessante il fatto che, nel *Parmenide* (135a8-b1), il maestro deve anzitutto convincere *che* le idee esistono. Di questo si parlerà in seguito (paragrafo 3).
84) Plato, *Phaedr.*, 276e11. Nel *Parmenide* si allude all'eventualità di trovare un altro a cui poter insegnare (135b3-4).
85) È vero che, in questi dialoghi, Platone ha finalità assai differenti tra loro; ma il contesto retorico-persuasivo è presente in entrambi (Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 101).
86) *Ibid*.
87) Per un'analisi più dettagliata di tali personaggi cf. *ibid.*, pp. 24 ss.
88) Cf. *ibid*., p. 129.
89) Cf. *ibid*.

accostiamo l'uno all'altro, come l'acqua che scorre nelle coppe attraverso un filo di lana da quella più piena a quella più vuota»[90].
Ecco, è qui il punto: la dottrina platonica non è

> «come un numero di telefono, che corrisponde in modo preciso al nome di un abbonato, e che posso portare in giro scritto sull'agenda, passare ad un amico copiandolo su un foglio nello stesso modo in cui lo imparo a memoria […]. La verità filosofica è cosa del tutto diversa da un liquido che si travasa da un recipiente ad un altro […]. Ciò che si può dimenticare (come un numero di telefono) si può anche imparare a memoria. Ma la verità […] non si può imparare a memoria, perché dipende dalla comprensione/persuasione dell'anima che la fa sua. Di conseguenza, se questa verità non la si è compresa, non la si possiede»[91].

Da qui, inoltre, lo stretto legame tra la persuasione e la «buona natura» (già incontrata nelle pagine precedenti), di cui Platone parla – «far nascere, in coloro che possiedono una buona natura, la conoscenza di ciò che ha buona natura»[92] – per porre l'accento sull'affinità o, meglio, sulla parentela esistente tra l'anima umana e la dimensione ideale: «l'oggetto in sé ha natura buona, ed è attinto da ciò che ha una natura simile ad esso, cioè l'anima nella sua natura e costituzione migliore»[93].
Affinché si sviluppi l'*homologhia*, dunque,

> «è necessario il concorso spontaneo del soggetto che recepisce la conoscenza. Il requisito della "natura congenere" che qui Platone indica come necessario ha appunto lo scopo di sottolineare il ruolo essenziale di questa spontaneità. Chi non trova dentro di sé […] la forza sufficiente per [accettare] certe verità filosofiche […], non potrà essere convinto»[94].

In altre parole, per poter cogliere la sapienza filosofica, ha un ruolo decisivo la disponibilità ad essere persuasi e, quindi, a cambiare il proprio modo di pensare all'interno di un continuo processo che abbia come scopo la ricerca del vero[95]. In assenza di tale disposizione è addirittura inutile e dannoso parlare. Si pensi, ad esempio, quando Platone parla dell'atteggiamento che bisogna avere verso la filosofia, ed al tipo di risposta che ha ricevuto dall'atteggiamento di Dionisio: «Non gli spiegai tutto, e lui non me lo chiese; si vantava infatti di conoscere e possedere a sufficienza la maggior parte dei fondamenti filosofici sulla base di quanto aveva sentito dire da altri»[96].

90) Plato, *Symp.*, 175d6-13.
91) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 131.
92) Plato, *Epist. VII*, 343e3-4.
93) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 248.
94) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 132.
95) Cf. *ibid*, pp. 109-110.
96) Plato, *Epist. VII*, 341a9-b3.

Ovviamente, Platone "non spiegò tutto" non per un atteggiamento reticente, bensì per ragioni molto più elevate:

> «quando un uomo è ammalato e segue un regime di vita che non giova alla sua salute, per prima cosa bisogna consigliarlo di cambiare vita; e se dà ascolto, si possono aggiungere altri suggerimenti; altrimenti, io sono del parere che solo una persona debole e inesperta seguirà a elargire consigli, mentre chi è assennato ed esperto in medicina cesserà di farlo. […] Forte di questa convinzione, quando qualcuno mi chiede un consiglio su problemi importanti che riguardano la sua vita, […] se vedo che nella vita quotidiana segue la via giusta e che è disposto a mettere in pratica i suggerimenti richiesti, sono felice di consigliarlo e non mi limito a compiere un dovere. Ma se i consigli non me li chiede oppure, quando glieli do, è chiaro che non li seguirà affatto, non andrò a fornirglieli spontaneamente né cercherò di costringerlo ad accettarli, si trattasse anche di mio figlio. Lo farei con uno schiavo, anzi lo costringerei se non volesse obbedire»[97].

Dato questo passo, emergono in tutta la loro chiarezza le vere motivazioni che portano il filosofo ateniese a non parlare quando si trova innanzi ad un interlocutore non disposto ad apprendere: Platone, infatti, si attiene alle dinamiche del reciproco consenso, della *homologhia*; e, nel momento in cui si accorge che non vi è modo di uscire, in qualche modo, cambiati dalla dinamica del dare e ricevere discorso, allora deve tacere, si deve fermare[98]. Dionisio crede di sapere già abbastanza; e, perciò, non è in grado di giungere ad un sapere più elevato.
Insomma, «il dialogo come Platone lo ha concepito è […] la geniale invenzione di un filosofo convinto che insegnamento e comunicazione sono possibili […] solo nel rapporto personale»[99], dove la persuasione è allora la naturale conseguenza del processo dialettico che, finalmente, porta ad un discorso abbastanza adeguato, sufficiente (ἱκανή), perché venga accettato dall'interlocutore. In realtà, poi, il nucleo fondamentale del concetto che stiamo provando a spiegare è già tutto compreso nella parola ἱκανός. Siccome – dice Platone – dobbiamo rinunciare alla verità data una volta per tutte, chiusa in una definizione, che non tiene conto del tempo e delle singole anime, ma, allo stesso tempo, non possiamo credere di non poter dare risposta alla domanda sulle "cose di maggior valore"[100], allora dobbiamo, per forza di cose, ricorrere alla *persuasione*:

> «con [ἱκανός] Platone qualifica la risposta circostanziata, ugualmente distante sia dall'atteggiamento rinunciatario dello scettico (non esiste risposta che sia "sufficiente") sia dall'atteggiamento pretenzioso

97) *Ibid*., 330c9-331b7.
98) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 110.
99) F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, cit., p. 114.
100) Cf. Plato, *Epist. VII*, 341b.

> di chi vorrebbe fissare la verità in una dottrina […] (v'è una teoria più che "sufficiente", che eccede e comprende tutte le domande)»[101].

Si può dire ora di aver approfondito che cosa intende Platone per persuasione. Ma, a ben vedere, lo si è fatto soprattutto da un punto di vista "negativo", guardando cioè che cosa succede quando non si è disposti a partecipare alla reciproca dinamica della persuasione. Se, viceversa, si impara, con molta fatica e molto studio uniti a discussioni portate avanti senza ostilità[102], ad applicarsi all'esercizio dialettico e, quindi, al continuo passaggio attraverso i "quattro", ecco che all'improvviso si arriverà alla conoscenza di quelle verità che, una volta accolte nell'anima, «non si possono dimenticare»[103].
È in questo senso che la persuasione è condizione della conoscenza intellettiva.

2.3. «Discussioni senza invidia»

Un altro importante aspetto che aiuta a comprendere come si possa raggiungere la scoppiettante luce della scintilla, è sicuramente rappresentato dalle «discussioni senza invidia» che si manifestano nella convivenza (*suzen*) avente come punto di riferimento la ricerca della dimensione ideale[104].
Proprio all'inizio della *Lettera VII*, in 324d, Platone definisce Socrate un «amico più anziano». Su questa espressione Edelstein, come ha notato Isnardi Parente, ha riscontrato un Platone che vuole definirsi autodidatta, quasi a voler segnare un distacco, anche considerando la tarda età del filosofo, nei confronti del maestro[105]. Per la verità, Isnardi Parente mostra come tali considerazioni non siano sufficienti a spiegare quella espressione:

> «il concetto di φιλία è infatti primario e quasi costitutivo dell'Accademia platonica. Se Socrate si poneva anzitutto come un "amico" – e non è strano che Platone lo ricordi come un "amico più vecchio", cioè più autorevole – il concetto di amicizia aveva assunto un carattere quasi simbolico: un βωμός φιλίας, "altare dell'amicizia", o "all'amicizia" sembra sia stato innalzato nell'Accademia secondo Aristotele»[106].

101) F. Trabattoni, *Scrivere nell'anima*, cit., p. 120. Si potrebbe porre, a questo punto, la domanda sul criterio della verità. Basta avere l'*homologhia* per poter sostenere di aver raggiunto una conoscenza vera? In realtà, ovviamente, la risposta è negativa, ma è altrettanto vero che l'*homologhia* è condizione necessaria perché si possa dare, in Platone, la verità. Essa, però, è e resterà sempre opinione di qualcuno: «sarebbe per Platone del tutto assurdo parlare in astratto di proposizioni vere prescindendo dal fatto che esista qualcuno che le ritiene tali, perché per lui la verità accompagna il giudizio dell'anima, non la proposizione in quanto tale» (*ibid*., pp. 249 ss.; cf. anche *ibid*., pp. V ss.).
102) Cf. Plato, *Epist. VII*, 340b-d.
103) *Ibid.*, 344e2.
104) Cf. *ibid.*, 341c-d.
105) Cf. M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 217.
106) *Ibid*.

Questo porta a fare anche un'ulteriore riflessione, più generale, sull'Accademia. Di essa sappiamo che era un istituto di ricerca e di studio che aveva come scopo primario quello dell'educazione mediante il sapere, senza dimenticare gli importanti riflessi che ha avuto in campo politico[107];

> «tuttavia il compito principale dell'Accademia non era quello di promuovere in modo impersonale lo sviluppo delle indagini scientifiche, di trasmettere i vari saperi e di verificarne l'acquisizione […], ma quello della ricerca, della discussione e più in generale della vita in comune. Questo lo si deduce da alcuni importanti passi della *VII Lettera*, dove Platone scrive che il sapere "nasce nell'anima all'improvviso dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune" […]. È logico pensare che la vita nell'Accademia fosse ricalcata su questo modello, e cioè fosse intesa come libera attività di ricerca e di discussione all'interno di un gruppo di uomini che, pur essendo tra loro differenti […], perseguivano lo stesso fine, cioè l'acquisizione di una sapienza teorica e pratica»[108].

Se, oltre al contesto appena sopra delineato, i «dibattiti privi di animosità e ostilità»[109] vengono accostati al passo dove effettivamente sono inseriti, essi potranno essere compresi e approfonditi ancora meglio:

> «quando tutti questi elementi – nomi, discorsi, immagini e sensazioni – vengono, con fatica, messi a contatto gli uni con gli altri e discussi con domande e risposte in dibattiti privi di animosità e ostilità, allora l'intelligenza e la conoscenza brillano all'improvviso intorno a ogni problema»[110].

Il "mettere a contatto" sarebbe l'equivalente dello sfregamento di cui si è parlato nelle pagine precedenti e che qui, spiega Platone, è la discussione benevola fatta di domande e risposte[111]. Sarà passando attraverso queste che si giungerà al brillare improvviso della conoscenza.
A ben guardare, si sta proprio entrando nel problema costituito essenzialmente da presupposti, o da metodi, per giungere al conseguimento della verità. Inoltre, il richiamo alla figura di Socrate rimanda direttamente al motivo per cui, in Platone, sia così fondamentale il dialogo. Tale motivo può essere messo in luce solo ricordando alcuni momenti del pensiero nella Grecia del tempo.
Tornando, quindi, al pensiero presocratico, solo per un attimo, troviamo che il nesso tra realtà, pensiero e parola, è molto forte (si pensi, ad esempio, a Parmenide

107) Cf. F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 20; cf. anche E. Berti, *Sumphilosophein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. VII ss.
108) F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 21.
109) Plato, *Epist. VII*, 344b8.
110) *Ibid.*, 344b5-10.
111) Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 128.

o ad Eraclito)[112]. Per questi filosofi, Parmenide soprattutto, lo scarto delle opinioni soggettive, che comunque esiste, è del tutto inessenziale, perché dipende interamente da difetti del ragionamento. Più tardi, con la riflessione dei sofisti, tale legame tra realtà, pensiero/parola, viene messo fortemente in dubbio e, per certi versi, completamente scardinato; questo soprattutto con Gorgia, per il quale «non esiste nulla che possa essere considerato universalmente vero e valido»[113].
In conseguenza a tale linea di pensiero, con l'avvento di Socrate, in realtà contemporaneo ai sofisti, il problema della conoscenza e della verità (ri)diviene fondamentale e si costituisce nello sforzo di «(ri)stabilire l'armonia dei soggetti e delle opinioni mediante l'accordo (*homologhia*)»[114].
Dalla frequentazione di Socrate, Platone si rende conto

> «che se anche la filosofia vuole sfuggire alla scepsi dissolvente dei sofisti, in ogni caso non può evitare la forma del dialogo, perché questo è l'unico modo in cui può tener conto delle opinioni, delle relazioni tra i soggetti che costituiscono parte essenziale del processo conoscitivo. Per Platone occorre di conseguenza riconquistare l'accesso alla verità mediante il dialogo […]. Ciò che così viene escluso non è né la verità né la sua ricerca (come volevano i sofisti), ma solo la fiducia arcaica […] che la verità possa manifestarsi una volta per tutte in asserzioni universali e definitive»[115].

Insomma, pare assodato che

> «tutta l'attività filosofica di Platone, compatibilmente con i mezzi di volta in volta usati e con i loro limiti, avesse come suo ideale il dialogo di stampo socratico, dove due persone discutono insieme alla ricerca di quella persuasione efficace che si ha solo quando sono stati materialmente sollevati tutti i dubbi e tutte le obiezioni possibili»[116].

Nella *VII Lettera* abbiamo «il sintomo più emblematico» di questo ricorrere all'elemento dialogico: infatti, «l'oralità è preferita perché un vero dialogo si può sviluppare solo mediante la viva presenza dell'interlocutore»[117], e la conoscenza intellettiva nasce «dallo "stare insieme" in lunga discussione su determinati argomenti»[118].
Ora pare chiaro come l'elemento del *logos* abbia la forma del dialogo (διαλέγεσθαι) e, cioè, come coincida con l'atto dialogico di domandare e rispondere, di "dare e

112) Per un inquadramento approfondito della filosofia presocratica e la sua differenza con il pensiero dei sofisti, rimando a F. Trabattoni, *La filosofia antica. Profilo storico-critico*, Carocci, Roma 2002, pp. 15 ss. (in particolare cf. pp. 49-70).
113) *Ibid*, p. 61.
114) F. Trabattoni, *Platone*, cit., p. 38.
115) *Ibid*.
116) *Ibid.*, p. 39.
117) *Ibid*.
118) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 237.

ricevere discorso", anche solo interiormente (vedi *Teeteto* 189e, *Sofista* 263e)[119]. Esso poi, nella *VII Epistola*, si identifica nelle benevoli discussioni rese possibili da una vita vissuta in comune. È così che risulta essere un importante presupposto alla possibilità del manifestarsi della conoscenza intellettiva.
Per concludere, quando Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*[120] (per la prima volta nella letteratura greca antica), parla di *sumphilosophein* (filosofare insieme), sicuramente aveva molto presente i vent'anni da lui passati nell'Accademia platonica[121]. Questo dimostra che non solo la filosofia di Platone aveva come condizione lo "stare insieme", ma che, soprattutto, tale condizione ha molto influito sui suoi discepoli[122], Aristotele *in primis*.

3. Sulla natura dell'intellezione

Finora, a ben vedere, si è approfondito soprattutto il lato soggettivo della conoscenza piuttosto che il suo versante oggettivo. Abbiamo quindi affrontato quel tema che ci eravamo posti di analizzare: i presupposti della conoscenza intellettiva nella *Lettera VII*. Ciò, tuttavia, arrivati a questo punto, potrebbe portare a porre un'ultima questione assai importante e interessante: che cos'è la scintilla? Oppure, articolando meglio: posta la vita vissuta in comune (*suzen*) e lo "sfregamento" dialettico atto a promuovere la persuasione, in cosa consiste l'improvviso sprizzare della scintilla?
A tale domanda sono state tentate diverse soluzioni. Alcuni, come Cherniss, hanno parlato della scintilla come di un momento mistico e, quindi, di una illuminazione non discorsiva di una verità soprasensibile. Ma, nota Isnardi Parente, «[tale interpretazione è] carica di una ineffabilità contrastante con tutto ciò che noi sappiamo di Platone»[123]. La studiosa, piuttosto, suggerisce un altro modello interpretativo: «il carattere di illuminazione e di improvviso […] non appartengono al misticismo conoscitivo, ma si spiegano perfettamente nell'ambito di una teoria della "intuizione intellettuale" quale può essere praticata, per la prima volta, nella filosofia del mondo antico»[124]. Di diverso parere Stanzel e Pasquali che, nella natura della scintilla, riscontrano l'assoluta assenza di caratteri riconducibili all'intuizione noetica o alla mistica: saremmo innanzi, piuttosto, ad una conoscenza di tipo razionale, sempre e comunque[125].
Si differenzia dalle posizioni finora esposte la spiegazione di Trabattoni, per certi aspetti anche più complessa rispetto alle altre.
Il punto di partenza di tale interpretazione è rappresentato dal *Fedone*: in questo dialogo (già incontrato nelle pagine precedenti), così si esprime Socrate rispetto alla conoscibilità della dimensione ideale: «fino a quando noi possediamo il corpo

119) Cf. *ibid.*, p. 127.
120) Cf. Arist., *Et. Nic.*, IX 12, 1172a1-7.
121) Cf. E. Berti, *Sumphilosophein*, cit., p VII.
122) Cf. *ibid.*, p. IX.
123) M. Isnardi Parente, *Platone*, cit., p. 237.
124) *Ibid.*, p. 238. Tale interpretazione ha trovato di recente anche nuovi sostenitori, come Pesce, che ha provato a coniugare misticismo e autenticità della lettera.
125) Cf. *ibid.*, p. 237.

e la nostra anima resta invischiata in male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità»[126].
Un tale punto di vista potrebbe far pensare ad un atteggiamento essenzialmente scettico da parte di Platone verso le facoltà conoscitive dell'uomo. In realtà, ad uno sguardo più attento, questa

> «è una strada che Platone non percorre fino in fondo, perché si accorge che già nella domanda socratica, indipendentemente dai possibili sviluppi verso la conquista e la definizione delle essenze (mai coronati dal successo), è compresa una verità adeguata alle esigenze che spingono l'uomo a filosofare. Questa riduzione si attua mediante un passaggio dal "che cos'è l'idea" al "che è". L'uomo può stabilire con certezza "che" le idee sono, e per fortuna si tratta di un risultato già sufficiente per attingere quel tanto di verità che in quanto uomini ci interessa; per fortuna, perché se fosse indispensabile conoscere anche il "che cosa", potremmo avere un accesso alla verità solo dopo la morte»[127].

Ciò non vuol dire che Platone abbia rinunciato alla ricerca del "che cosa è", ma non è questo il punto: perché il fatto determinante consiste nel raggiungere il "che è"[128]. E in effetti, lo abbiamo visto, verso la conclusione del *Fedone* – 107a-b – sia Simmia sia Socrate si rendono conto che, sulla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, ci sarebbe ancora tanto da discutere e che non sono del tutto convinti di quello che hanno esposto durante tutto il dialogo. Tuttavia, sarà proprio Socrate a dire di tornare sulle verità più importanti, le idee, perché è da esse che bisogna partire: sono loro la verità che conta, sulla quale è sempre possibile dar luogo a ragionamenti sempre nuovi o migliori rispetto a quelli fatti in precedenza[129]: «se li approfondirete dialetticamente quanto conviene, come credo, li comprenderete nella misura in cui un uomo li possa comprendere. E, se questo vi risulterà chiaro, allora non dovrete cercare niente più oltre»[130].
Immediato, quindi, il richiamo al *Fedro* riguardo al tema dell'uomo che compie tale processo di avvicinamento al vero: «Chiamarlo sapiente […] mi pare troppo, e che tale nome convenga solo a un dio; ma chiamarlo filosofo, ossia amante della sapienza, o con qualche altro nome di questo tipo, gli si adatterebbe meglio e sarebbe più adeguato»[131]. Allora, poiché siamo uomini, abbiamo la conoscenza del "che" e non del "che cosa", e per lo stesso motivo possiamo avere la *philo-sophia* e non la *sophia*.
Nel *Fedro* inoltre, in continuità col *Fedone*, assistiamo ad una forte insistenza sul tema della psicagogia, sulla persuasione e sui modi migliori per favorirla, «mentre poco o nulla troviamo sui contenuti di cui quella persuasione si nutre»[132]. Così torna evidente che, in Platone, il massimo sforzo possibile per l'uomo consiste nella persuasione "che" le idee esistono.

126) Plato, *Phaedr.*, 65e-66b.
127) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., pp. 131-132.
128) Cf. *ibid.*, p. 132.
129) Cf. *ibid*.
130) Plato, *Phaedr.*, 107b13-19.
131) Plato, *Phaedr.*, 278d5-11.
132) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 135.

Si può dunque tornare alla "scintilla" della *VII Lettera*, notando (come si è fatto nel paragrafo 2.1.) che in 342a7 si dice che esistono quattro strumenti per conoscere «ciascuna delle cose che sono»: il nome, il discorso (*logos*), l'immagine e la conoscenza vera e propria. Quest'ultima, si prosegue in 342c5, è formata, a sua volta, da scienza, intelligenza e opinione vera.
Ecco, per Platone nessuno di questi elementi è in grado di arrivare adeguatamente al "quinto", cioè all'essenza della cosa in se stessa, perché è «la natura di ciascuno dei quattro […] che è costituita imperfettamente»[133].
Qualunque sia il tipo di discorso che intende rispondere alla domanda socratica dell'essenza, questo finirà sempre per deviare verso qualche cosa che essenza non è[134]: «questi elementi tendono a spiegare tanto la qualità quanto l'essenza di ogni cosa con discorsi del tutto inadeguati»[135].
In tal senso, quindi, Platone parla di debolezza dei *logoi* e, nonostante tutto, «solo con l'esame di tutti questi elementi, andando e venendo l'uno dall'altro, alla fine, con molta fatica, si riuscirà a far nascere, in coloro che possiedono una buona natura, la conoscenza di ciò che ha buona natura»[136].
Perciò i *logoi* sono fragili ma, nello stesso momento, permettono e, anzi, sono l'unica via di accesso alla dimensione perfetta e ideale della verità[137].
Tale conoscenza della dimensione ideale si presenta come la scintilla e, tenendo sempre presente quanto si ricava da *Fedone* e *Fedro*, si può ancora dire con certezza di trovarsi innanzi ad un sapere con caratteristiche mistiche o ad una intuizione intellettuale? A ben guardare pare impossibile, perché all'uomo è strutturalmente impedito oltrepassare la dimensione dei discorsi – andare al di là dei *logoi* è caratteristica tipica, invece, sia dell'esperienza mistica sia dell'intuizione intellettuale intesa come stadio in cui si ha visione piena delle idee – , ma

> «attraverso i discorsi l'uomo può maturare la persuasione che le idee necessariamente esistono ["che" sono]. Ecco allora in che cosa consiste l'illuminazione prodotta dall'incessante sfregamento dei quattro elementi […]: nella finalmente raggiunta persuasione che l'esistenza di essenze e forme metafisiche è l'unica possibile soluzione ai problemi sollevati dall'esperienza»[138].

Il momento in cui la scintilla scocca rappresenta l'istante in cui si è convinti della necessità del mondo ideale e della insensatezza del sensibile senza tale dimensione: è la raggiunta convinzione "che" il mondo ideale è, esiste[139].

133) Plato, *Epist. VII*, 343d10.
134) Si finirà per "scivolare" verso altri elementi che non sono il quinto. È come se il discorso che si pone l'obiettivo di unificare si portasse con sé anche il molteplice (Cf. F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 135; cf. anche Id., *Scrivere nell'anima*, cit., pp. 210 ss.).
135) Plato, *Epist. VII*, 342e3-343a1.
136) *Ibid.*, 343e1-4.
137) Si pensi anche alla seconda navigazione del *Fedone* (99 ss.).
138) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 136.
139) Cf. *ibid.*, p. 135.

Ma si può fare un ulteriore passo. Prosegue Trabattoni: «La scintilla e l'illuminazione […] rappresentano solo il momento in cui l'anima si convince "che" le idee esistono, oppure aprono anche uno squarcio su "che cosa" esse sono? La mia risposta […] è che in Platone i due momenti non possono essere separati»[140], e questo anche perché, come si diceva all'inizio del paragrafo, non siamo innanzi ad una scienza che si possa insegnare come le altre. In effetti la filosofia non soltanto deve descrivere le caratteristiche degli oggetti di cui si occupa, ma deve dimostrarne persuasivamente anche l'esistenza[141].
Tuttavia, risulta chiarissimo come tali aspetti siano strettamente connessi e rimandino gli uni agli altri vicendevolmente:

> «se sembra necessario che una scienza, prima di descrivere i suoi oggetti, assuma in qualche modo per assodata la loro esistenza, la filosofia costituisce per Platone una clamorosa eccezione, perché essa non può dimostrare l'esistenza dei suoi oggetti se non già iniziando in qualche modo a descriverli»[142].

In altre parole, quanto più sarà forte la persuasione che la dimensione ideale esiste, tanto più si avrà la concreta possibilità di conoscerla.
Questa, dunque, la tesi di Trabattoni che, nel suo legame e nella sua compatibilità con i testi platonici, pare molto ragionevolmente sostenibile.
In conclusione possiamo dire, in certo qual modo, di aver accennato e, forse, di essere entrati, anche se brevemente, nella difficoltà del conoscere, per come lo intende il Platone della *Lettera VII*. La filosofia deve dimostrare l'esistenza del suo oggetto di studio ma, nel farlo, inevitabilmente lo descrive. Allo stesso tempo, però, descrivendolo, lo dimostra anche nella sua esistenza. Ecco, allora, come il "che è" e il "che cosa è" siano due aspetti di una stessa realtà che rimandano l'uno all'altro vicendevolmente. In questo, dialettica, persuasione e comunanza di vita rappresentano i binari, se così si può dire, seppur difficili da percorrere, mediante i quali si può arrivare alla conoscenza, al dischiudersi della verità. Ecco perché

> «la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta»[143].

EMANUELE PILI
Laureando in "metodologie filosofiche" presso l'Università degli studi di Genova in cooperazione con l'Istituto Universitario Sophia (a.a. 2010-2011)
emanuele.pili@gmail.com

140) *Ibid*.
141) Cf. *infra*, paragrafo 2.2.
142) F. Trabattoni, *La verità nascosta*, cit., p. 135.
143) Plato, *Epist. VII*, 341c5-d2. A differenza di quanto fatto *supra*, utilizziamo qui la trad. it. di R. Radice (in *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, cit.) perché, a nostro avviso, esplicita meglio come, nel pensiero di Platone, teoria e prassi siano strettamente connesse.