

La verità, i ricordi e il tempo

Giovanni Casertano

Il *Timeo* è molto probabilmente uno degli ultimi dialoghi scritti da Platone. Esso si riallaccia, esplicitamente, alle discussioni di Socrate nella *Repubblica* (17a-19b), che, nella finzione dialogica, si immaginano tenute il giorno prima (17b2, 20b1). Il *Timeo* è quindi la continuazione dei discorsi sulla “città bella”, sulla distinzione dei cittadini in tre classi, sull’educazione degli uomini nella città, sulla comunanza dei beni, delle donne e dei figli. Un dialogo “politico”, dunque? Non esattamente. O meglio, un dialogo che inquadra la politica della città in un orizzonte “cosmico”, nel quale la vita, le vicende, la storia della città degli uomini si trovano ad essere inserite in una vita ed una storia molto più ampie, quella dell’universo intero. Il nucleo principale del dialogo è infatti la formazione del cosmo, delle specie animali, di quelle vegetali e della specie umana, in tutta la sua complessità, ad opera del demiurgo, la figura “mitica” che Platone introduce in questo dialogo e che “fabbrica” tutto l’universo ad imitazione di un modello ideale eterno. Ma il fatto singolare è la giustificazione che dà Socrate di questo racconto, che nel dialogo viene fatto da Timeo. Tutta la descrizione della città bella fatta nella *Repubblica* gli causa infatti una sensazione (19b5: *pathos*) analoga a quella che gli causano magnifici dipinti di esseri viventi, che sembrano veramente (19b7: *alethinós*) vivi, ma fermi: si prova un desiderio (19b7: *epithymian*) di vederli in movimento e di vederli agire realmente¹. E così Socrate vorrebbe “vedere” ora, naturalmente nei discorsi dei suoi amici, questa bella città “in azione”, cioè nei suoi rapporti reali, di guerra e di pace, con le altre città, e vorrebbe vederla degna dell’educazione e dell’istruzione (19c6) date ai suoi cittadini, sia con le azioni nei fatti (19c6-7: *kata te tas en tois ergois praxeis*), sia con le discussioni necessarie alle trattative nei discorsi (19c7: *kata tas en tois logois diermeneuseis*) con ciascuna delle altre città. Ma Socrate non si sente adatto a questo compito (19d1-2), così come a suo parere non vi sono adatti poeti e sofisti; ecco perché si rivolge ai suoi amici: Timeo, italiano di Locri², non inferiore a

¹ E’ lo stesso desiderio, probabilmente, che provò Michelangelo di fronte al suo Mosè.

² Di lui, molto probabilmente un pitagorico, non si sa quasi nulla: secondo Cicerone (*Resp.* I 10, 16) Platone l’avrebbe conosciuto personalmente. Già nell’antichità sorse una leggenda sulle “fonti” del nostro

nessuno nella sua città per ricchezza e nobiltà, si è innalzato non solo ai più alti onori politici, ma anche al sommo della filosofia (20a); Crizia³ non ignora nessuno degli argomenti di cui si sta discutendo; Ermocrate⁴ per natura e per cultura è adattissimo a questi discorsi (29a). A questi amici, dunque, Socrate chiede di “ricambiare il dono ospitale dei discorsi (20c1)” che egli aveva tenuto il giorno prima. E gli amici si dichiarano pronti, ed i loro discorsi saranno la “risposta ospitale” a quelli di Socrate.

Queste le dichiarazioni esplicite, che vengono riaffermate ben sette pagine dopo (27a-b): Timeo, che è uno studioso eccellente in astronomia, ed è esperto della “natura del tutto”, parlerà della genesi del cosmo per giungere fino alla natura degli uomini, e poi Crizia, come ricevendo da lui gli uomini “nati nel suo discorso (27a8: *toi logoi gegonotas*)”, ne parlerà come cittadini della loro bella città. Il “disegno”, dunque, di questo “banchetto di discorsi (27b8)”, che rimarrà incompiuto⁵, è, come accennavamo sopra, quello di inserire la storia umana, perlomeno quella a partire dal momento in cui gli uomini avranno realizzata la città bella, in una storia del cosmo, armonizzandola in essa. Senonché, tra le dichiarazioni di pagina 20 e quelle di pagina 27 si inserisce un lungo racconto di Crizia, apparentemente senza alcun rapporto col resto del dialogo, perché narra la storia di Solone che va in Egitto e discorre con i sapienti sacerdoti di quel paese. Ma sono proprio queste sette pagine ad essere estremamente importanti non solo per capire l’intera struttura e il significato del dialogo⁶, ma specialmente per il

dialogo: Timone di Fliunte, un mimo convertitosi poi alla filosofia scettica dopo aver conosciuto Pirrone, disse che Platone aveva composto il *Timeo* copiandolo da un certo libretto che aveva comprato a caro prezzo (cfr. Gellio, *N.A.* III 17,4), e Diogene Laerzio sostenne che il libretto era uno scritto del pitagorico Filolao (D.L. VIII 7, 1, 15); Proclo sostenne che Platone avrebbe attinto proprio da uno scritto di Timone sull’anima del mondo e sulla natura (*Platonis Timaeum commentaria* 3b). Altri invece sostengono che proprio il libro di Timeo sarebbe stato ricalcato sul *Timeo* platonico.

³ Cugino della madre di Platone, aveva fatto parte del “circolo” socratico, ed era poeta, oratore e filosofo. Esiliato da Atene durante la guerra del Peloponneso, vi tornò quando la città fu riconquistata dagli oligarchici appoggiati da Sparta (404), e fece parte anche dei Trenta Tiranni, uno dei governi più repressivi e violenti di Atene; morì combattendo contro i democratici di Trasibulo che riconquistarono la città l’anno successivo.

⁴ E’ forse il generale siracusano che difese valorosamente la sua città dagli attacchi ateniesi. Fu poi esiliato da Siracusa e si recò a Sparta ed anche, a quanto ci dice qui Platone, ad Atene, dove fu ospite proprio di Crizia. Ritornò in Sicilia poco prima di morire.

⁵ A questo punto del dialogo, infatti, inizia il racconto di Timeo, che occuperà tutto il resto dello scritto, mentre il racconto di Crizia sarà, probabilmente, quello che Platone presenta appunto nel *Crizia*, che però è dialogo incompiuto.

⁶ Molto si è discusso tra gli studiosi sulla congruità di questa specie di “prologo” con il resto del dialogo, e sul ruolo che in esso gioca, e sono state sostenute sia interpretazioni che ne dichiarano la fondamentale

nostro tema, perché presentano le delicate e complesse relazioni che intercorrono proprio tra mito, discorso e verità.

Esistono tra gli uomini dei racconti, che essi si tramandano di generazione in generazione, sui più diversi argomenti: è quella che noi moderni chiamiamo “tradizione orale”, contrapponendola, forse un po’ troppo frettolosamente, alla tradizione scritta. E il discorso di Crizia si autopresenta proprio come il risultato di una lunga tradizione orale: esso è un *logos*, ma è tratto da un’antica tradizione orale (20d1). Si tratta di un “*logos* estremamente “atopico”, ma *assolutamente vero* (20d7-8: *logon mala men atopou, pantapasi ge men alethous*). E’, come è noto, la storia dei cataclismi ricorrenti e della vittoria degli Ateniesi sul regno di Atlantide. E’ un racconto orale: Crizia il Vecchio l’aveva udito da Solone e a sua volta lo narra a Crizia il Giovane, che ora lo narra a Socrate, che verosimilmente l’avrà narrato ai suoi discepoli: Platone si autopresenta dunque come il primo che abbia spezzato questa catena di “oralità” e l’abbia messa per iscritto⁷. Un discorso dunque, un vecchio discorso, tratto da una tradizione orale, ma con tutti i caratteri della “verità”: in questa pagina, Platone sottolinea continuamente queste caratteristiche: 20d1, 20d7-8, 21a4-5, 21c5, 21d3. Ma il gioco platonico degli specchi è più sfaccettato. Ad essere “vero”, in effetti, è il discorso di Crizia il Giovane nella sua interezza, ma questo non coincide con “tutto” il discorso di Solone, quello che Solone aveva raccontato a Crizia il Vecchio. All’interno di quest’ultimo, infatti, c’è anche ciò che Solone racconta di aver raccontato, e cioè il

estraneità al resto del dialogo, sia interpretazioni che lo ritengono una significativa premessa al discorso di Timeo; personalmente, credo che queste ultime siano più valide; e se ne daranno qui alcune ragioni.

⁷ La “tradizione orale” è dunque questa: Solone - Crizia il Vecchio - Crizia il Giovane - Socrate. Socrate ascolta questo racconto, nella finzione del nostro dialogo, e poi l’avrà raccontato ai suoi discepoli, tra i quali Platone (altrimenti come avrebbe questi potuto scrivere il suo dialogo? oppure si deve pensare che abbia ascoltato il racconto da suo padre Aristone o da suo zio Crizia il Giovane?). Esistono delle relazioni di parentela tra tutti questi personaggi (si vuole qui sottolineare l’antichità e dunque la credibilità di una “sapienza” da lungo tempo acquisita? Solone era infatti uno dei mitici Sette Sapienti, mitici già all’epoca di Platone, e fu legislatore importante di Atene), che possiamo così abbozzare:

Solone, parente (20e1: *oijkei`oi*) di Dropide



discorso che Solone aveva raccontato ai sacerdoti egiziani di Sais. Questo racconto nel racconto è proprio ciò che costituisce il mito, la leggenda: Platone, per bocca del personaggio Solone, lo dice implicitamente e poi, per bocca del sacerdote egiziano, lo sottolinea due volte esplicitamente. Solone infatti aveva parlato ai sacerdoti di Foroneo, il cosiddetto “primo uomo”, di Niobe, del diluvio, di Deucalione e Pirra e dei *miti che si favoleggiano* (22b1: *mythologeîn*) sui loro discendenti. Al che, il sacerdote egiziano esclama che i Greci sono sempre “ragazzi nelle anime (22b4-5), ed un greco vecchio non esiste”: i Greci non posseggono “nessuna antica opinione derivata da arcaiche tradizioni (22b7-8: *di'archaian akoen palaian doxan*) o conoscenza (*mathema*)”. E questa è la causa. Ci sono state infatti, nella storia del mondo, non una, ma molte distruzioni di uomini e di cose, e le cause maggiori sono state fuoco e acqua. I Greci per esempio raccontano di Fetonte e della sua incapacità di governare il carro del padre, ma questo “lo fanno in forma di mito, mentre *altra è la verità* (22c7-d1: *mythou men schema echon legetai, to de alethes*)”. Questa consiste infatti in una deviazione (*parallaxis*) dei corpi, compreso quello del sole, che ruotano intorno alla terra, con la conseguente distruzione che a lunghi intervalli di tempo avviene di tutto ciò che è sulla terra. Mito, dunque, invenzione fantastica non vera, il racconto di Solone su quei “fatti” antichissimi. Solone lo accenna, ed il sacerdote egizio lo ribadisce.

E questa netta distinzione tra leggenda e discorso, tra mito e verità, sussiste anche a proposito dell'altro grande cataclisma ricorrente nella storia del mondo, quello del diluvio. Questo non avvenne perché gli dei, purificando con le acque la terra, la sommersero, e si salvarono solo bifolchi e pastori mentre gli abitanti delle città furono trascinati al mare dai fiumi in piena. Ben *altra è la verità* (22e5: *to de alethes*): nei paesi in cui non v'è né freddo né caldo eccessivi la razza umana resiste sempre, più o meno numerosa; ma il fatto importante è che di tutto ciò che è avvenuto, comunque, di grande, di bello e di notevole, gli Egiziani hanno conservato scritti (23a4: *gegrammena*) fin dall'antichità, e solo per questo la memoria ne è stata salvata. Il racconto del sacerdote egiziano enfatizza questa *preminenza dello scritto sulla tradizione orale*, del *logos* sul *mythos*. I Greci, infatti, non è che non conoscessero la scrittura; solo che, non appena raggiungevano un certo progresso nella scrittura (*grammasi*) e in ciò di cui hanno bisogno le città, a regolari intervalli di anni, quasi fosse una malattia,

sopraggiungeva un diluvio e non sopravvivevano che gli illetterati (23a8: *agrammatous*) e i rozzi (23b1: *amousous*). E' così che ogni volta i Greci ritornano giovani senza sapere nulla di ciò che è successo nei tempi antichi. Ecco perché le genealogie di Solone non differiscono dalle favole dei fanciulli (23b5: *paidon... mython*). L'ignoranza dei Greci, e di conseguenza il loro mitologizzare, dipendono dunque dalla mancanza di una scrittura che fissi e conservi il ricordo; e questo vale non solo per il piano delle spiegazioni razionali dei fenomeni fisici, cosmologici, sul quale essi inventano sempre nuovi miti, ma anche sul piano dei fatti umani, delle azioni, dei quali non conservano memoria perché non li hanno fissati per iscritto.

Se perciò discorso e fattualità sono piani distinti e che non possono essere confusi, è solo sul piano del discorso - si badi, del discorso scritto, qui - che è possibile ricordare, ricostruire, interpretare quello dei fatti: in altre parole, stabilire la "verità" dei fatti. I Greci ricordano infatti un solo diluvio e per di più vi mitologizzano intorno, mentre la classe dei sacerdoti, dei sapienti egiziani, non solo è in grado di parlare dei vari diluvi che si sono susseguiti nella storia del mondo, ma è in grado anche di *ristabilire la verità*, grazie appunto ai sacri discorsi scritti (23e3: *hierois grammasin*; cfr. ancora a 24a1, 24d7), intorno alla storia, alle imprese e alle costituzioni della stessa Atene. Per queste ragioni il sacerdote egiziano è in grado di raccontare al greco Solone la più bella impresa compiuta dai Greci (la sconfitta di Atlantide) e di istituire una serie di raffronti tra l'antica costituzione ateniese e gli attuali ordinamenti politici egiziani, come pure di raffrontare il grado di sviluppo scientifico dei due paesi.

Sembra dunque, sulla base di queste pagine, di poter stabilire una differenza tra discorso e mito: il secondo è legato fondamentalmente all'oralità, il primo alla scrittura; il mito è portatore di imprecisioni e di errori, il discorso di verità. E, come abbiamo visto, tutto questo è sottolineato più volte da Platone. Ma, come accennavamo sopra, la distinzione non è così semplice né così netta: come sempre, la densità del tessuto semantico platonico racchiude possibilità di capovolgimenti che nascondono (o accennano a) prospettive più complesse e profonde. Anche qui, in questo passo. Chi parla, nella finzione platonica, è Crizia, che racconta ciò che aveva ascoltato da suo nonno, che a sua volta lo aveva ascoltato da Solone: si tratta dunque di una tradizione orale. Ma *questa* tradizione orale è ben diversa da quella che Solone andava

raccontando al sacerdote egiziano sugli incendi e i diluvi del mondo. Se il racconto di Solone può essere considerato un mito, quello di Crizia, che comprende il discorso “mitico” di Solone, era stato presentato (22d) come un *logos assolutamente vero*. E’ importante capire questo capovolgimento di prospettiva, perché conferma che per Platone non è un problema l’oralità o la scrittura, ma soltanto la *qualità* di un discorso, scritto o orale che sia. E questa qualità, cioè la sua *verità*⁸, non è determinabile astrattamente, in base a norme prefissate, ma è qualcosa di molto più complesso. Nella pagina 25e-26e Platone sottolinea più volte non solo l’oralità del discorso tradito, ma altresì la sua esattezza, e, alla fine, la sua verità; che non è una verità logica.

Alla fine del suo racconto su Atlantide, Crizia nota che la narrazione che ha testé concluso gli era venuta in mente il giorno precedente, mentre Socrate parlava della *politeia* perfetta e dei suoi cittadini (cioè, il discorso di Socrate nella *Repubblica*), e sottolinea: “ero tutto stupito ricordandomi delle cose che ora ho detto (25e3-4: *ethaumazon anamimneiskomenos auta ha nyn lego*)”. Questo perché, ascoltando Socrate, si era ricordato del discorso di Solone, e gli sembrava che i due discorsi coincidessero. Ma non ne aveva fatto parola, sul momento: perché? Perché, dopo tanto tempo, non se ne ricordava perfettamente (26a1-2: *dia chronon gar ouch hikanos ememnemen*). Pensò dunque che sarebbe stato necessario rielaborare tra sé e sé in maniera completa tutto il discorso prima di esporlo a Socrate. L’espressione platonica a questo punto (26a2-3) è bellissima, come bellissima è la notazione psicologica che comporta: *pros emauton proton hikanos panta analabonta legein houtos*. Crizia ricorda vagamente: è passato tanto tempo, e non può ricordare in maniera chiara tutti i particolari. Ma la sua mente è al lavoro, lo stimolo datogli da Socrate gli consente di *ri/appropriarsi* di ciò che giaceva nella sua memoria: egli *ajnalambavnei*, cioè non solo prende con sé, ma recupera, ristabilisce, corregge: interpreta; e così, infine, possiede *hikanos* ciò che prima ricordava *ouk hikanos*. Ed allora diventa semplice per lui “raccontare”, non solo, ma raccontare ricordando perfettamente, e dandosi tutte le giustificazioni necessarie per convincere gli altri che ciò che ricorda è perfetto, non manca di niente. La “ricostruzione” di un ricordo, che noi compiamo sempre nel nostro discorso, in ogni nostro discorso, è magistralmente qui descritta da Platone. Crizia

⁸ La verità è una qualità del discorso: cfr. *Sofista* 263a.

aveva lasciato i compagni, dopo aver ascoltato Socrate, con un vago ricordo nella mente. Non ne aveva fatto parola, perché sentiva l'esigenza di ricostruirlo, di riorganizzarlo, ma intanto comincia a parlarne, vagamente, con gli altri amici. E poi, avendoli lasciati, "ci ritorna su tutta la notte rifacendosi presente tutto l'insieme (26b1-2: *apelthon te schedon ti panta episkopon tes nyktos anelabon*)". Infine scopre il fatto sorprendente, che è la giustificazione della veridicità del suo ricordo: è proprio vero, come si dice, che quanto abbiamo appreso da ragazzi s'incide per sempre nella memoria (26b3-4). Anzi, ora può affermare con sicurezza che un discorso inteso il giorno precedente non saprebbe riferirlo perfettamente, mentre rimarrebbe veramente stupito se gli fosse sfuggito qualcosa di ciò che ha inteso da tanto tempo (26b5-7), perché quei discorsi gli sono rimasti impressi come pitture fatte a fuoco (26c2-3).

Il meccanismo psicologico della memoria è chiarissimo, nella descrizione platonica: l'anamnesi è il frutto di un lavoro psichico "finalizzato". Ciò che giaceva, confuso, nella mente di Crizia è diventato all'improvviso chiaro. Ma perché ci ricordiamo di fatti o discorsi di un passato lontano, a volte con una chiarezza maggiore di quella con cui sono presenti alla nostra memoria fatti o discorsi più vicini? Qual è il meccanismo che mette in moto questa nostra opera di "recupero", nella quale ci riappropriamo, reinterpretando, di cose che sembrano lontane dal nostro presente? Platone è pienamente cosciente di questo meccanismo, e ce lo dice, alla sua maniera, naturalmente, cioè lasciando al lettore attento la possibilità di scoprirlo nelle righe del suo dettato, apparentemente semplice e discorsivo, in realtà densissimo.

La molla che fa scattare l'operazione anamnesticca di Crizia è chiaramente individuata nelle righe 3-6 di pagina 26a: "Ed ecco perché fui subito d'accordo con te *sui compiti che ci avevi affidato*, pensando che la cosa più importante in tutte le faccende di questo genere, e cioè *stabilire un discorso adeguato ai nostri fini*, saremmo stati capaci di procurarcelo convenientemente". In queste poche parole sono presenti tutti i molteplici piani che vengono coinvolti, sempre, dal e nel nostro discorso. C'è innanzi tutto un accordo (o eventualmente un disaccordo): il nostro discorso conviene con un altro, trova in un altro la ragione del suo mettersi in moto. Questa ragione non è puramente logica, ma eminentemente pratica: è un fine comune a colui che ha terminato un discorso e a colui che si accinge a farlo. Questa *tensione verso un fine* mette in moto

la memoria: è quindi il futuro, e non il presente⁹, a stimolare il ricordo; è sempre “in vista di” qualcosa che ricordiamo qualcosa d’altro. Il ricordo, a sua volta, non è un fenomeno “neutro”, ma comporta naturalmente, necessariamente, il nostro intervento: ricordando, siamo noi che stabiliamo, che costruiamo il ricordo, che lo “sottomettiamo” (cfr. *hypothesthai*) ai nostri fini, a ciò che *vogliamo* realizzare. E alla fine, troviamo ciò che cercavamo; o, se si vuole, riusciamo a costruire ciò che volevamo. Il discorso adatto; il discorso conveniente. In altri termini, il discorso “vero”. In altri termini ancora, non la verità, ma la nostra verità, quella che ora ci serve per andare avanti, per programmare il nostro futuro. Chi tende, ancora oggi, a separare nettamente il discorso platonico da quello dei sofisti dovrebbe meditare maggiormente su questa verità “politica” che emerge da passi come questo del *Timeo*.

A questo punto, è ovvio, la distinzione che sembrava così netta tra mito e *logos* scompare, come scompare quella tra racconto orale e discorso scritto. Racconto e discorso, discorso sul passato e discorso sul futuro, assumono l’uno i contorni dell’altro: ciò che importa stabilire non è se un discorso è un mito o un *logos*, ma se raggiunge lo scopo che si prefigge. Conseguentemente, la “verità” di un discorso è qualcosa di ben più complesso di una semplice proprietà logica, e non è soltanto, come aveva voluto Parmenide e come Platone stesso aveva enunciato (cfr. p. e. *Cratilo*, *Sofista*), il dire le cose che sono, nel senso di adeguare il nostro discorso alla realtà delle cose. Questo leggiamo nella conclusione di questa pagina, in 26c5-e1. Ora dunque, conclude Crizia, ed è proprio in ragione di questo che fu detto tutto quanto è stato detto, io sono pronto a parlarne non solo per sommi capi, ma punto per punto, proprio come lo ascoltai (26c5-7). Ora il discorso della memoria è stato completato: ora che sono chiari i fini che ambedue si propongono, ora che il ricordo è stato ri/costruito nella sua “funzionalità”, ora il discorso di Crizia può senza soluzione di continuità riallacciarsi a quello di Socrate. Ma c’è di più: ora è il *mito* raccontato da Crizia che diventa un discorso, e non solo un *discorso vero*, ma un discorso che *dà verità* a quello di Socrate, che a sua volta diventa un *mito* rispetto a quello di Crizia (magistralmente, Platone ci aveva già anticipato questo capovolgimento, conformemente al suo stile di “anticipare” termini-chiave del suo discorso che troveranno giustificazione, e quindi saranno compresi

⁹ Né tanto meno, “filologicamente”, il passato.

pienamente, solo alla fine del discorso stesso: in 20d7-8, come abbiamo visto, aveva parlato di un discorso forse strano, ma completamente vero). Ora, dunque, conclude Crizia, quei cittadini e quella città, di cui Socrate aveva parlato il giorno precedente “*sotto forma di mito (en mythoi)*”, noi li *trasporteremo* verso la verità: li “*trasformeremo* in verità (*metenekontes epi talethes*)”. Si compie così il desiderio che Socrate aveva espresso all’inizio, in 19b8, quando aveva detto che avrebbe voluto vedere “in moto” l’ottima città che aveva descritto: il discorso da lui fatto nella *Repubblica* viene assunto ora come mito a cui bisogna dare una verità, a conferma appunto del fatto che la verità di un discorso può essere stabilita non una volta per tutte, ma solo relativamente, e quindi che un discorso non è “in sé” né *mythos* né *logos*, ma diventa l’uno o l’altro a seconda delle situazioni e delle esigenze, dei fini che si vogliono raggiungere. Ciò che dà verità ad un discorso è dunque sempre un altro discorso, che trasforma quello precedente; ancora una volta il verbo usato da Platone è significativo: quest’opera di trasformazione non può non essere la costruzione di una “metafora” (*metapherein*), dunque di un metadiscorso. Proprio questo farà ora Crizia. Ma per farlo, a sua volta deve stabilire dei presupposti, deve assumere delle ipotesi. Che non hanno nulla a che vedere coi “fatti”, bensì soltanto con le finalità etico-politiche che si vogliono ora conseguire. “Supporremo (26d1: *thesomen*)” infatti che quella città di cui parlava il giorno precedente Socrate sia proprio questa qui di cui ora parlava Crizia riportando il racconto del sacerdote egiziano. La conseguenza sarà allora che i cittadini che Socrate si “immaginava”, che andava progettando (26d2: *dienoou*), sono proprio i “veri progenitori” (26d2-3: *alethinous progonous*) degli Ateniesi di cui parlava il sacerdote.

Come si vede, la “verità” platonica è abbastanza complessa: comprende non solo una corretta argomentazione, come Platone è andato ribadendo dai primi dialoghi fino al *Sofista*, una argomentazione che esige di puntualizzare le connotazioni concettuali nell’individuazione di precisi referenti logici (le idee); comprende non solo il coinvolgimento del *thymos* nella dimostrazione logica, come è stato ribadito dal *Carmide* al *Simposio* al *Fedone* al *Fedro*; ma comprende anche, come appare dalla *Repubblica* al *Politico* al *Timeo*, la relativizzazione del discorso in un orizzonte più ampio, che potremmo chiamare etico-politico, rispetto al quale soltanto si può giudicare

sulla sua funzionalità. E questa funzionalità finisce sempre più col diventare la sua verità. Ed allora nell'impasto linguistico platonico non è più possibile distinguere nettamente e separare (come a volte era sembrato si potesse fare) mito, metafora, analogia, discorso logico: sono tutti egualmente coinvolti, e spesso si scambiano i ruoli, nell'affermazione di una verità. Questa viene infatti "costruita" con elementi così diversi, proprio come si costruisce un'armonia partendo da suoni differenti. Il linguaggio "musicale" dell'affermazione seguente conferma tutto questo: "Perfetto sarà l'accordo (26d3-4: *pantos harmosousi*) e non stoneremo (26d4: *ouk apaisometha*) dicendo che essi [i nostri antenati] sono proprio quelli che vissero in quel tempo". E la frase seguente ancora conferma che la bontà di un *logos* è data appunto dal suo conformarsi al nostro intendimento: in questa prospettiva va giudicata l'assumibilità di un discorso, e se esso non vi rientra bisogna cercarne un altro. "E dunque, o Socrate, bisogna esaminare se questo *logos* è adeguato al nostro intendimento (26d7: *kata noun*), o se invece bisogna cercarne un altro".

La risposta di Socrate al lungo discorso e alle chiarificazioni di Crizia non fa che saldare perfettamente questo cerchio: in compenso del suo *logos* del giorno precedente bisognerà ora sviluppare appunto questo, dal momento che esso "non è un *fantastico mito*, ma proprio un *vero discorso* (26e4-5: *me plasthenta mython all'alethinon logon*)".

Comincia dunque ora il "banchetto dei discorsi" (27b8: *ton logon hestiasin*) che Timeo e Crizia offriranno a Socrate in cambio di quelli da lui offerti il giorno precedente: Timeo parlerà della genesi (27a6) del cosmo per giungere fino alla natura dell'uomo e Crizia dei cittadini di Atene. Ancora una volta viene sottolineata la "finzione" del discorso, finzione che, come vedremo anche in seguito, non significa falsità: il discorso, comunque, gorgianamente, conferisce una "realtà", e questa realtà trova la sua verità nel discorso stesso. Crizia infatti parlerà dopo Timeo, come se (27a7: *hos*) avesse ricevuto gli "uomini nati nel suo discorso" (27a7), come se (27b2: *hos*) questi fossero stati educati dal discorso e dalla legge di Solone, come se (27b3: *hos*) fossero proprio gli Ateniesi di un tempo richiamati in vita dalle sacre scritture, come se (27b5: *hos*) fossero dunque davvero i concittadini Ateniesi: tutto questo farà, appunto, *costruendolo* con i discorsi (cfr. 27b6: *poieisthai tous logous*). Il racconto di Timeo occuperà, com'è noto, tutto il resto del dialogo, quello di Crizia il dialogo omonimo

seguito. Per il tema che ci interessa, ci soffermeremo soltanto su alcuni punti del racconto di Timeo.

Il racconto di Timeo inizia con una distinzione metodologica, che risente fortemente della lezione parmenidea, tra i discorsi che si possono fare sul modello del cosmo e quelli sul cosmo visibile, immagine del modello: distinzione, appunto, strettamente collegata a quella parmenidea tra via della verità e via della credibilità, tra metodo matematico e metodo fisico, insomma tra discorso sull' *ejovn* e discorso sugli *ejovnta*. Il ragionamento platonico è chiarissimo. Se, metodologicamente, è necessario distinguere (29b4: *dioristeon*) tra modello e immagine, poiché “i discorsi sono in certo modo congeneri di quelle cose di cui sono interpreti (29b4-5: *tous logous, honper eisin exegetai, touton auton kai suggeneis*)”, ne deriva che il discorso intorno a ciò che è stabile e fisso e che diventa chiaro attraverso l'intelletto (29b6) sarà anch'esso stabile e incrollabile (29b7) e, per quanto possibile, inconfutabile e invincibile (29b7-8); mentre il discorso su ciò che raffigura quel modello parlerà *per verosimiglianza e analogia* (29c2: *ontos de eikonos eikotas ana logon te ekeinon ontas*): “come infatti ciò che è sta a ciò che nasce, così la verità sta alla credenza (29c3: *hotiper pros genesin ousia, touto pros pistin aletheia*)”.

Ebbene, mi sembra chiaro che questa distinzione platonica sia incardinata sulla potente ossatura metodologica e teoretica di Parmenide. Per Parmenide, infatti, è necessario apprendere ogni cosa, cioè sia il fondo immutabile della verità senza contraddizioni, sia le esperienze degli uomini, nelle quali non è vera certezza (*pistis alethes*: cfr. B1. 28-30 DK). Ma sono differenti il metodo e i contenuti del discorso che si deve costruire sull'una e sulle altre; il primo discorso riguarda qualcosa che viene posto come immutabile, ingenerato e indistruttibile: è l'*ejovn*, il tutto sferico, uno, compatto e continuo, oggetto di un'astrazione insieme matematica e cosmologica (B8.3-4 DK). Il discorso che lo riguarda ha la forza della certezza (B8.12: *pistios ischys*), è la “via vera” che gli attribuisce alcuni *shvmata* e gliene nega altri, come per esempio i concetti incomprensibili (B8.21) di nascita e morte; esso deve cogliere un qualcosa che, “rimanendo sempre se stesso, nella propria identità, riposa in se stesso e così rimane saldo nel suo luogo (B8.29-30)”: è il discorso certo e il pensiero intorno alla verità (B8.50). L'altro discorso, invece, quello che riguarda le esperienze degli uomini, e cioè

il cosmo nel suo apparire fenomenico, dal movimento degli astri all'embriologia dell'uomo, e cioè tutti gli *eonta*, è un discorso che può trarre in inganno (B8.52), non ha la stessa forza di persuasione né lo stesso grado di certezza e di verità del primo, e pur tuttavia può giungere a descrivere un "ordinamento cosmico ragionevolmente verosimile (B8.60: *diakosmon eoikota*)".

Esattamente in questa prospettiva si pone Platone, con la sua descrizione metodologica, nel passo in 29b3-c3, e con tutto il successivo discorso cosmologico di Timeo. C'è un discorso fisso, immutabile, di assoluta chiarezza intellettuale, che riguarda il modello, l'idea del cosmo: è un discorso "matematico" potremmo dire; con la costituzione del suo oggetto, l'essere, l'idea dell'essere, esso pure diventa inconfutabile ed invincibile, "vero". E c'è un discorso sul movimento, sulle cose che nascono e muoiono, che va condotto in analogia con il primo (*ana logon te ekeinon*), e che, se condotto con metodo, pur non dandoci verità, ci offre comunque delle verosimiglianze (*eikotas*), e dunque può offrirci anche un sistema (abbastanza) credibile (*pistin*). Platone lo ribadisce chiaramente subito: dopo tanti che hanno espresso opinioni diverse intorno alla nascita e al divenire del tutto (29c5), non ti meravigliare se non possiamo offrirti "discorsi logicamente coerenti ed irreprensibili (29c6: *homologoumenous logous kai apēkribomenous*)": l'importante è che essi non siano *meno verosimili* (29c7-8: *hetton... eikotas*) di quelli degli altri. Abbiamo natura umana, e i nostri discorsi sulle esperienze non possono essere perfetti, assolutamente irreprensibili da un punto di vista logico: basterà che costituiscano, dunque, un racconto verosimile (29d2: *eikota mython*). E per tutto il corso dell'esposizione di Timeo, si sottolineerà continuamente questa "verosimiglianza" del discorso fisico sull'universo.

Discorso vero e discorso verosimile, discorso sul modello e discorso sulle cose: possiamo dire che ci troviamo anche di fronte alla distinzione tra verità e opinione? In genere, quando usiamo questi due termini, ancora oggi, li intendiamo in opposizione; e, parlando poi di Platone, questa opposizione la intendiamo come qualcosa di assoluto. Così, abbiamo visto finora, non è, e la posizione platonica al riguardo è molto più sfumata e dialettica. Anche nel nostro dialogo, non c'è opposizione ma distinzione.

Dopo aver costruito l'anima in accordo al pensiero (36d8: *kata noun*), e poi tutto ciò che è corporeo, il demiurgo diede origine alla vita “per tutta la durata del tempo (36e4-5)”. Ora, “c'è un discorso che diviene sempre vero nella sua costante struttura” (così leggo l'espressione in 37b3-4: *logos de ho kata tauton alethes gignomenos*), sia che si riferisca al “medesimo”, sia che si riferisca all’“altro”; quando “si riferisce al sensibile (37b6)... fa nascere (cfr. 37b8) nell'anima *opinioni e credenze stabili e vere* (37b8: *doxai kai pisteis bebaioi kai aletheis*), quando si riferisce al razionale (37c1)... fa nascere *intellezione e scienza* (37c2: *nous kai episteme*)”. Queste due forme di conoscenza si generano nell'anima, e chi dirà qualcosa di diverso, “dirà tutto tranne che la verità (37c4-5: *pan mallon e talethes erei*)”.

Come si vede, qui si tratta di tre discorsi. Le opinioni e le credenze stabili e vere, in altri termini il discorso *hos eikos* che è l'unico che può essere fatto sul mondo corporeo e sensibile, sono il risultato di un'indagine *peri; to; aijsqhtovn*. Anche qui, come per Parmenide, la *doxa*, che riguarda il sensibile, non è affatto qualcosa di negativo; addirittura viene aggettivata con due termini solitamente attribuiti all'idea: *stabile e vera*. Si potrebbe dire, in altri termini, che il discorso sul mondo sensibile, pur essendo a rigore soltanto verosimile, può costituire in effetti per noi un discorso “vero”, perlomeno fino a quando non riusciamo a trovarne un altro che riesca ad imporsi come “più vero” (cfr. quanto detto in 29c-d). D'altra parte, intelletione e scienza sono il risultato di un discorso *peri to logostikon*. Questo è quello che può essere fatto sul modello matematico, su qualcosa cioè che non è legato al sensibile, ma logicamente lo precede; naturalmente, e a maggior ragione, le sue caratteristiche di verità e stabilità sono molto più forti di quelle del primo. Ma ce n'è, alle spalle di questi due, un terzo, immutabilmente vero ed inverante gli altri due, ed è il discorso metodologico, quello appunto che stabilisce la differenza tra i due, la giustifica, ne dà ragione, determina i gradi diversi di “verità” cui essi possono giungere: non è nulla di trascendente: è esattamente *il discorso metodologico che ora stiamo facendo*. E' la sua verità, a ben vedere, che ci dà opinioni solide e vere quando si riferisce al mondo sensibile, e ci dà scienza quando si riferisce al puramente razionale. Tutto questo si può vedere anche qui, a proposito dell'importantissimo inciso platonico sul tempo.

Quando il dio vide muoversi questo mondo, divenuto immagine (37c7: *agalma*)¹⁰ degli dèi eterni, se ne compiacque e pensò di renderlo ancora più simile al suo modello (37c8). E poiché questo modello è un eterno vivente (37d1), e la natura, la struttura interna di questo vivente, che è *eterna* (37d3), “non è possibile adattarla in maniera completa a ciò che è nato (37d4), pensa di costruire un’*immagine mobile dell’eterno* (37d5: *eiko... kington... aionos*), ... un’immagine che procede eterna secondo il numero, e *che noi abbiamo chiamata tempo* (37d6-7: *kat’arithmon iousan aionion eikona, touton on de chronon onomakamen*)”. Anche qui, come si vede, è ribadita la connessione e nello stesso tempo la distinzione; e quindi la necessità di non confondere ciò che spiega e ciò che viene spiegato, modello razionale e mondo che dev’esser razionalizzato; ed è indicata la maniera in cui quest’opera di razionalizzazione e di spiegazione può essere compiuta: *kat’arithmon*, secondo il numero. C’è una differenza naturale tra *aion* e ciò che nasce e che diviene, ma non ci può essere un’assoluta separazione: se non fossero in un certo modo comparabili, se ciò che nasce non fosse in certo modo “simile” a ciò che è eterno, nessun discorso potrebbe essere fatto. Il problema, per il discorso conoscitivo, è appunto quello di trovare la maniera di relazionarli. E questo può esser fatto appunto con il linguaggio, che distingue e che unisce allo stesso tempo: la razionalizzazione di ciò che nasce e che diviene, compiuta secondo il numero, cioè stabilendo dei criteri di misurazione, è ciò che noi *decidiamo* di “chiamare” tempo, *chronos*. Il tempo è dunque l’“immagine linguistica” necessariamente articolata, cioè “mobile”, con cui colleghiamo il diveniente all’immobile (all’eterno), il sensibile al razionale (all’eterno). Necessariamente articolata, dicevamo: e qui l’analisi platonica diviene particolarmente sottile, implicando esplicitamente il problema della corretta denominazione, cioè delle caratteristiche e della funzione del linguaggio. Conviene a questo punto riportare per intero l’importante passo che segue.

“E i giorni e le notti e i mesi e gli anni non esistevano (37e1: *ouk ontas*) affatto prima che il cielo nascesse; ed egli fece sì che nascessero nello stesso momento in cui costruì il cielo. Tutti questi sono “parti” del tempo (27e3: *mere chronou*) e le

¹⁰ La stessa espressione in Democrito, secondo una testimonianza di Olimpodoro, in *Plat. Phileb.* p. 242 = DK68B142; cfr. anche Procl. in *Cratyl.* 16 p.6, 10 = DK68B26.

espressioni “era” e “sarà” sono “forme generate del tempo” (27e4: *chronou gegonota eide*), che noi senza riflettere applichiamo *non correttamente alla realtà eterna* (27e5: *epi aidion ousian ouk orthos*). Noi diciamo (37e5: *legomen*) infatti “era”, “è”, “sarà”, mentre invece solo “è” conviene (38a1: *prosekei*) [alla realtà eterna], *sulla base di un discorso che voglia essere vero* (37e6-38a1: *kata ton alethe logon*); e invece “era” e “sarà” conviene dirli di ciò che si genera e procede nel tempo (38a1-2): le due espressioni indicano infatti movimenti. A ciò che invece, senza conoscere movimento, ha sempre le stesse caratteristiche (38a3: *to de aei kata tauta echon akinetos*), né conviene diventare più vecchio o più giovane secondo il tempo (38a4: *dia chronou*), né [si può dire che esso] “sia divenuto” o “diviene” o “diverrà”. In una parola, niente gli conviene di quante caratteristiche la generazione implica per ciò che si muove sul piano del sensibile (38a5-6: *to parapan te ouden hosa genesis en aisthesei pheromenois prosepsen*). Queste sono infatti *le caratteristiche del tempo che imita l’eterno* (38a7-8: *chronou... aiona mimoumenou... eide*) e si muove in circolo secondo il numero (38a7)”. Ma c’è di più: ogni volta che usiamo espressioni del genere “il divenuto “è” divenuto, il diveniente “è” diveniente, il futuro “è” il futuro, ciò che non è “è” ciò che non è”, nessuna di esse la “pronunciamo rigorosamente (38b3: *hon ouden akribes legomen*)”; ma forse non è questo né il luogo né il momento opportuno per esaminare queste questioni con il dovuto rigore (38b5: *diakribologeisthai*).

Come si vede, ancora una volta la posizione parmenidea viene inquadrata nell’ottica molto più complessa di Platone. A me pare che risalti anche qui uno dei problemi che più fortemente interessarono Platone, il problema della corretta denominazione, cioè il problema di un linguaggio che tenda ad essere il più correttamente possibile “aderente” alla realtà; con tutte le complicazioni di questo problema, al livello di ciascuno dei due piani. Il modello qui è l’eterno, l’eterno vivente che, *nel mito del Timeo*, il demiurgo si sforza di imitare plasmando il vivente che non è eterno, cioè il mondo del divenire, del sensibile, affinché questo risulti il più possibile simile a quello; e che, *nel nostro discorso cosmologico*, noi ci sforziamo di usare, col e nel nostro *levgein*, per costruire il più correttamente possibile la nostra conoscenza del mondo. Individuando innanzi tutto una discriminante tra i due livelli: il movimento. Il modello “deve” essere immobile; il mondo si muove, è soggetto al divenire,

tradizionalmente: al processo delle nascite e delle morti. Se il “nome” del modello allora è *aion*, eterno, il nome dell’immagine mobile del modello è *chronos*, tempo. Caratteristica connaturata, “naturale” del tempo è dunque il movimento. Potremmo dire che il tempo è movimento; ma ancora non sarebbe un’espressione corretta; se è vero che il tempo è nato col movimento, il tempo non è semplicemente il movimento, bensì “movimento misurato”, *kat’arithmon*. Le misure del tempo, Platone le chiama “parti di tempo”, e sono appunto i giorni, i mesi, gli anni; esse sono necessariamente connesse non solo al movimento, ma specificamente a questo movimento del mondo: ecco perché non esistevano prima che nascesse il cosmo. Fin qui il linguaggio che stiamo usando, e che è anche il linguaggio dell’esprimersi comune, è sufficientemente in grado di render conto, con queste immagini concettuali, del movimento e del divenire del mondo. Ma bisogna fare un passo avanti, e non confondere le “parti” del tempo con le “idee” del tempo, che appartengono alla struttura stessa del nostro discorrere, del nostro descrivere, del nostro parlare. Esse sono le “forme temporali” che appunto nascono (*chronou gegonota eide*), e che usiamo, nel nostro linguaggio: “era”, “è”, “sarà”. E’ proprio nell’usare queste forme linguistiche di tempo che potremmo esprimerci in maniera non corretta se le riferissimo indistintamente all’uno o all’altro dei due livelli. In effetti all’idea della realtà eterna (*aidion... ousian*) conviene soltanto la forma linguistica “è”, mentre “era” e “sarà” le si attribuiscono non correttamente (*ouk orthos*), laddove queste ultime due forme convengono invece a ciò che si genera e procede nel tempo, poiché indicano intrinsecamente movimento. E così dobbiamo dire, se vogliamo rispettare le regole anche linguistiche di un discorso che sia certamente vero (*kata ton alethe logon*). Fin qui la distinzione: una cosa è l’eterno, altra il tempo; una cosa è il modello, altra il mondo; una cosa è l’essere, altra il divenire; una cosa il razionale, altra il sensibile; una cosa sono le forme verbali che indicano un piano, altra quelle che indicano l’altro.

Ma la divisione, dialetticamente, non esclude, anzi implica, la connessione: Platone ce lo indica chiaramente, quando usa alcune espressioni come “rendere sempre più simile” (*mallon homoion*), o quando parla delle “forme del tempo che imita l’eterno” (*chronou... aiona mimoumenou... eide*; cfr. ancora quanto segue, almeno fino a 39d8-e2). Il tempo dunque “imita” l’eterno, il che significa che è e non è allo stesso

momento eterno; anche nel linguaggio comune diciamo ‘il tempo è eterno’, ma senza renderci conto della valenza concettuale e linguistica della nostra affermazione. In effetti il tempo “imita” l’eterno e non “è” l’eterno, non perché non “sia eterno”, ma perché la sua “forma di eternità” è diversa da quella dell’eterno: esso scandisce infatti il divenire, il processo sensibile delle nascite e delle morti, secondo il numero e le sue articolazioni: linguisticamente, ad esso sono quindi applicabili le espressioni “era” e “sarà”; mentre l’eterno è immobile, non diviene, non può essere misurato né definito: linguisticamente “è”, semplicemente, senza nessun’altra determinazione (potremmo forse anche dire che *crovno* è l’eterno misurato, numericamente e linguisticamente, *aijwvn* è il tempo senza misura).

La lezione parmenidea, ma anche l’esperienza dei circoli socratici e dei sofisti, sono fortemente presenti in questo passo di Platone, e specialmente nell’ultimo periodo riportato, dove si sottolinea l’inadeguatezza, anzi la non rigidità, di espressioni del tipo “il passato “è” passato”, “il futuro “è” futuro”, “il non essere “è” non essere”. Ma a questo punto Platone, abbiamo visto, taglia corto il discorso: non è né il luogo né il momento di indagare questo problema con tutto il rigore logico che meriterebbe: si tratta infatti del problema della predicazione, e quindi del rapporto nome-idea-cosa, nella soluzione del quale egli si è dichiaratamente, anche se difficoltosamente, schierato contro sofisti e megarici. Ci pare invece confermata la nostra lettura del passo in 37c6-38b5 da quanto segue immediatamente. “Il tempo (38b6: *chronos*), dunque, ebbe origine insieme al cielo... ed è stato fatto sul modello dell’eterna natura (38b8), perché fosse il più possibile simile ad esso (38b8-c1). E poiché il modello è ciò che è completamente eterno, anche il cielo d’altra parte per tutto il tempo è nato, è e sarà attraverso i limiti del numero (38c1-3: *to men gar de paradeigma panta aionā estin on, ho d’au dia telous ton hapanta chronon gegonos te kai on kai esomenos*)”. Il passo non ci sembra affatto in contraddizione con quanto detto immediatamente prima sulla correttezza delle forme verbali, bensì ci sembra confermare la somiglianza/differenza tra tempo ed eterno: anche il tempo è eterno, ma appunto di un’eternità diversa, un’eternità per così dire “nata” insieme al cielo, dal momento che è appunto la misura eterna del cielo; attribuire ad esso dunque tutte le forme verbali, anche quell’“è” che prima gli era stata negata, significa affermare che la sua eternità è scandita da quella

delle misure, dai “limiti del numero”, che ci permettono di sperimentarlo nei suoi movimenti e quindi di parlarne. Gli astri, infatti, si dirà subito dopo, si dicono pianeti proprio per *definire* e conservare i “numeri del tempo” (38c5-6).

Abbiamo detto sopra che tutta questa problematica implicava il formidabile problema del rapporto cosa-idea-nome, ma che a questo punto Platone “rimanda” quest’altra discussione perché forse non opportuna in quel luogo (38b5). Una discussione “fuori luogo”, dunque: ma talmente pressante ed importante per Platone che, poco più di una decina di pagine dopo, non può non accennarvi di nuovo. Alle pagine 51b-52d, nel bel mezzo della discussione su quell’“idea difficile ed oscura (49a3-4: *chalepon kai amydron eidos*)” costituita dalla *chora*, e proprio mentre si avvia alla conclusione, con uno “stacco” non infrequente nello stile platonico, viene riproposta la questione della legittimità stessa delle idee¹¹: la narrazione viene interrotta bruscamente, nel momento in cui si toccano fondamentali aporie della dottrina, e ci si chiede all’improvviso se ha senso parlare delle idee. Ma vediamo il nostro testo. “Dobbiamo esaminare meglio col nostro discorso (51b6-7) tutto ciò, distinguendone (51b7) i termini: c’è un certo fuoco che è identico rispetto a se stesso (51b8), e così tutti quegli enti dei quali diciamo (51b8), per tutti, che sono sempre identici rispetto a se stessi? Oppure quegli enti che noi vediamo, come quelli che percepiamo col nostro corpo sono i soli a possedere *una tale verità* (51c3: *toiauten echonta aletheian*), e non ci sono altre verità, assolutamente e in nessun modo? Ed è invano allora che diciamo (51c4) esistere una certa idea intelligibile (51c4-5) per ciascun ente, la quale dunque non sarebbe nient’altro che una parola (51c5)?”. Abbastanza enigmaticamente, Platone soggiunge che non è questione di poco conto, da tralasciare senza esserne venuti a capo, ma d’altra parte che non si può a questo punto aggiungere al discorso già lungo la lunghezza d’una digressione, e conclude che sarebbe bello, anzi massimamente opportuno (51d2), trovare delle ben precise distinzioni in poche parole. E infine, dichiarando di voler comunque esprimere il suo parere (51d3), in maniera apparentemente “sconnessa” rispetto al problema appena posto, se cioè esiste o meno un’idea per ciascun ente o se l’idea è solo un *logos*, introduce una nuova distinzione, quella tra l’intelletto (*nous*) e l’opinione vera (*doxa alethes*). Se questi sono due generi

¹¹ Così era stato fatto anche nel *Parmenide* (134e-135a), così era stato fatto nel *Filebo* (15b-c).

(*gene*) distinti, assolutamente identici a se stessi¹², allora sono non oggetti di sensazione, ma soltanto intelligibili (51d5); se invece, come sembra ad alcuni, l'opinione vera non differisce in nulla dall'intelletto, allora dobbiamo ammettere come assolutamente sicuro soltanto ciò che percepiamo attraverso il corpo. Bisogna dire piuttosto che essi hanno avuto un'origine separata e diversa (51e1): l'intelletto infatti s'ingenera in noi attraverso l'insegnamento (*dia didaches*), l'opinione vera attraverso la persuasione (*hypo peithous*); *il primo si accompagna sempre ad un discorso vero* (51e3: *met'alethous logou*), *la seconda è priva di razionalità* (*alogon*); il primo non si muove dinanzi alla persuasione (51e4), la seconda ne è modificata; e infine bisogna dire che l'opinione è di tutti gli uomini, l'intelletto degli dei o di un genere molto limitato di uomini.

Anche questo è un passo emblematico del travaglio speculativo dell'ultimo Platone, del suo difficile tentativo di connettere dialetticamente, cioè distinguendo, i piani diversi dell'idea, della cosa e del nome. Anzitutto notiamo che tutta l'operazione avviene, e non può non avvenire, sul piano del linguaggio: siamo noi, con quella necessità che è intrinseca solo al nostro parlare, che diciamo, che ammettiamo l'esistenza di idee separate oggetto di un'intellezione indipendente dalla sensibilità. Ma quando poi *su questo piano* dobbiamo distinguere "intelletto" da "opinione vera", questi diventano a loro volta dei generi, delle idee: l'operazione connaturata al *logos*, al discorso, è infatti sempre quella di "riferirsi a", ed il linguaggio, per essere efficace, ha bisogno di stabilire i suoi referenti, e questi non possono che essere "idee", con un proprio nome. Ecco perché allora non ha tanta importanza lo stabilire astrattamente se effettivamente esiste un'idea per ogni cosa che nominiamo, che era la domanda iniziale di questo passo, bensì il distinguere i due *processi* reali attraverso cui siamo portati ad individuare due diversi *modi* di atteggiarci di fronte al problema più generale della conoscenza. Insegnamento e persuasione: due abiti mentali con cui guardiamo alle cose; due atteggiamenti metodologici che assumiamo per descrivere le cose. Il secondo legato alla sensazione immediata, che crede solo a quanto apprende col corpo, ed è soggetto

¹² Sul fatto che qualunque cosa, quando diventa oggetto del discorso, diventa un'"idea" e quindi viene assunta come un ente all'interno di un piano di riferimento che ha delle sue regole (connessione-distinzione: giudizio) distinte da quelle che caratterizzano gli altri piani, cfr. quanto diciamo poco oltre.

quindi alle influenze mutevoli di quanto “sentiamo” e, gorgianamente¹³, di quanto “sentiamo dire”, mutevole come mutevoli sono le nostre sensazioni, privo di una razionalità discorsiva (a[logon]); il primo legato ad un’educazione dell’intelletto, alla capacità di cogliere con un atto d’intellezione discorsiva (come aveva detto sopra in 28a1) ciò che è simile nel mutevole, l’aspetto, la forma, l’idea, e solo per questo è in grado di *costruire la “verità” del discorso*.

Ma in Platone è chiara anche la coscienza della diversità dei livelli del discorso stesso. C’è un livello che è quello dell’intelletto, che coglie le idee; c’è un livello che è quello dell’opinione, che coglie le impressioni sensibili; c’è un terzo livello, *che è quello che ora stiamo percorrendo*, che è appunto il discorso metodologico che stabilisce la loro differenza: è quest’ultimo, a rigore, che stabilisce la verità. La *verità*, in altre parole, non appartiene né agli oggetti della nostra sensazione¹⁴, e nemmeno alle idee in se stesse, bensì appunto al nostro discorso metodologico che costruisce lo statuto degli uni e delle altre. Da questo punto di vista, potremmo anche dire, in termini aristotelici e poi moderni, che i principi della dimostrazione non sono soggetti a dimostrazione, che le idee sono un postulato necessario ma non dimostrabile per la validità, e la verità, della nostra conoscenza. Ma, d’altra parte, la nostra conoscenza non si costruisce senza le idee, e senza *trasformare in idee* gli oggetti del nostro discorso; proprio così come ora stiamo facendo, appunto, per l’intelletto e per l’opinione, “generi” distinti dal e nel nostro discorso.

Tutto ciò mi sembra confermato dalla chiusura di queste pagine, in 52a-d. “Stando così le cose, allora bisogna convenire... (51e6-52a1)”: è appunto la “formula” con la quale spesso Platone conclude un ragionamento che a rigore non dimostra, ma pone i presupposti di una dimostrazione, che non ci dice espressamente la verità del “che cosa” ma quella del “come”, il “perché” dobbiamo pensare in certo modo piuttosto che in un altro, la necessità di un “accordo comune” sulle premesse prima che sui contenuti, se vogliamo costruire un discorso conoscitivo. Stando così le cose, dunque, bisogna

¹³ Cfr. *Encomio di Elena*, 8 sgg.; ma anche la differenza tra il processo con cui si apprende il sensibile e quello con cui si apprende il discorso è in Gorgia: cfr. *Sul non essere*, 86.

¹⁴ Cfr. 51c3: non si può tradurre qui *alétheia* con ‘realtà’, come fa qualche studioso, perché qui non è in gioco l’esistenza degli oggetti sensibili, né quella delle nostre sensazioni, bensì appunto la loro verità.

convenire che c'è un'idea che è sempre identica rispetto a se stessa, ingenerata e indistruttibile, che non riceve nulla da altro né si trasforma in altro, non oggetto dei sensi, visibile soltanto all'occhio della mente (52a1-4); e poi una seconda idea, simile alla prima e con lo stesso nome di quella, ma oggetto dei sensi, generata, sempre in movimento, che si genera in qualche luogo ed in qualche luogo perisce, e che si apprende con l'opinione attraverso la sensazione (52a4-7); e poi c'è una terza idea, quella della *chora*, dello spazio, che è sempre, che è immune da sensazione, che offre la sede a tutto ciò che ha nascita (52e8-b1). Queste tre idee sono le due di pagina 28a più la terza introdotta in 48e; come si vede, viene riaffermato che la prima è oggetto d'intelletto, la seconda d'opinione, o, se si vuole, la prima si apprende con l'intelletto, la seconda con l'opinione. E la terza? lo spazio? come si apprende? Nelle righe successive c'è non solo la risposta a questa domanda, ma forse anche alle domande che ci ponevamo prima: come può un'idea essere oggetto dei sensi? perché si distingue lo spazio dalla seconda idea?

Naturalmente il testo non è semplice. Lo spazio si può apprendere “con un certo ragionamento bastardo indipendente dalla sensazione, appena credibile (52b2: *met' anaisthēsiās hapton logismoi tini nothoi*), che come in sogno intravediamo quando diciamo *esser necessario* (52b3-4) che tutto ciò che è sia in un certo luogo ed occupi un certo spazio (52b4-5), e ciò che non è né in terra né in cielo è nulla (52b5)”. Come si vede, lo spazio non si apprende né con l'intelletto né con l'opinione, ma con un “misto” di entrambi: è un ragionamento, e come tale non vincolato a sensazione, ma è “bastardo”, così come “bastarde” sono le sensazioni che proviamo o i ragionamenti che facciamo in sogno: reali e non reali allo stesso tempo, veri e non veri. Ma a ben guardare l'esser bastardo di questo ragionamento è ben determinato da Platone: esso risponde ad un'esigenza, ad una *necessità logica*. E' un altro postulato necessario da ammettere perché si possa costruire una spiegazione soddisfacente del mondo, oltre i due generi già ammessi, quello del sempre identico e quello del sempre mutevole, il genere dell'intelligibile e quello del sensibile: lo spazio bisogna ammetterlo se crediamo che tutto ciò che esiste, cioè, in questo caso, tutti i fenomeni del mondo, dalle stelle all'uomo, si trovino in un certo luogo ed occupino un certo spazio. Bisogna allora che lo spazio sia anch'esso un'idea, se appunto, come ancora crede Platone, soltanto l'idea è

ciò che permette di pensare e di parlare di una qualsiasi cosa, di ogni ente. Né lo spazio può essere confuso, metodologicamente, con la *genesis*, con l'idea del divenire, la seconda specie; perché mentre quest'idea ci dà conto del mutare delle cose, di tutte le cose, è l'idea che permette di "razionalizzare" il mutamento, lo spazio è appunto ciò che permette concretamente il divenire, il luogo in cui diviene ciò che diviene, e quindi una terza idea diversa dalle prime due, che permette di "collocare" il mutamento. Ecco perché dicevamo prima che lo spazio è idea e cosa contemporaneamente: possiamo anche dire ora che esso è *un luogo reale posto in base ad un'esigenza logica*, a sua volta non logicamente e rigorosamente dimostrabile. "Come in sogno" sta proprio ad indicare una distinzione necessaria ma della cui necessità non sappiamo dare una dimostrazione assolutamente rigorosa e razionale. Le righe che seguono immediatamente mi pare che possano essere appunto lette in questo senso. "Ma tutte queste osservazioni, ed altre di queste sorelle, intorno alla natura al di fuori del sonno e vera di tale essere, noi siamo incapaci (52c1), proprio per questo nostro sognare, di distinguere, da svegli, con precisione e di dire la verità (52c1-2: *diorizomenoi talethes legein*)".

Logicamente, rigorosamente, lo spazio è fondamentalmente un problema. Ma forse ogni idea, tutte le idee sono un problema; perché ciascuna di esse comporta sempre un intreccio di piani diversi, della sensibilità e della razionalità; ma soprattutto perché rimanda ad un piano, quello del linguaggio, che è quello con cui noi costruiamo tutte le nostre deduzioni, tutti i nostri discorsi, e soprattutto quello che stabilisce le differenze e le analogie, l'inevitabilità dei richiami e la necessità delle distinzioni. Che è *l'unico discorso certamente vero*, perché la "verità" è appunto quella metodologica, quella che consiste nel tenere distinti ciò che diviene da ciò che è sempre, l'immagine dal modello, l'apparenza dalla realtà (cfr. 52c2-5): l'idea detta dall'idea che permette di dire. Il discorso dai principi del discorso. Una volta appropriatici di questo discorso, che è l'unico che possiamo *fare con vera precisione* (52c6: *ho di'akrubeias alethes logos*), possiamo allora intraprendere tutti gli altri, sul mondo delle cose e su quello degli uomini: ma in questi ultimi, e dobbiamo esserne ben coscienti, "salveremo" non la verità, ma soltanto "la verosimiglianza del discorso (56a1: *eikota logon diasqizomen*)".

Vero e verosimile, dunque, verità e opinione vera, sono il risultato dell'applicazione del metodo vero al mondo del razionale o a quello del sensibile. Il

discorso che ne deriverà sarà vero, e quindi non modificabile, fisso, se parliamo del mondo razionale, del mondo delle idee, e sarà un discorso al quale l'uomo deve essere educato; sarà invece verosimile, opinione vera, se parliamo del mondo sensibile, cioè del mondo concreto nel quale ci muoviamo con i nostri pensieri e con le nostre azioni. L'opinione vera è dunque il solo discorso che umanamente possiamo fare sul nostro mondo e su di noi, quando applichiamo il metodo corretto, e sarà un discorso non fisso e imm modificabile come il primo, ma soggetto a persuasione. E qui c'è una differenza da fare: se la persuasione è giusta, noi cambiamo la nostra opinione vera in un'altra più ampia, più chiara, come si deduce dai passi in cui Platone afferma che possiamo a volte dire la verità anche se non tutta e non in modo perfettamente chiaro: è il nostro sapere, l'unico sapere che ci è dato possedere sulle cose e noi stessi, sempre passibile di ampliamento, di approfondimento, di miglioramento¹⁵. Ma c'è anche una persuasione perversa, che può influire sulla nostra anima accecandoci invece che facendoci vedere di più e meglio, può guastarci gettandoci nel mondo delle falsità. Perché sempre l'opinione, come abbiamo visto, può cambiare: sta a noi sforzarci di conquistare quelle opinioni vere e di conservarle e migliorarle, rifuggendo dalle opinioni false: e questo lo possiamo fare solo conquistando l'unica verità che ci è possibile attingere, quella del *metodo*. Perché, quanto al contenuto delle nostre opinioni vere, “solo se un dio ce lo confermasse potremmo sostenere che quanto abbiamo detto è vero (72d5)”.

¹⁵ E' il sapere che è immortale, e non i nostri singoli saperi; l'immortalità dell'uomo consiste soltanto nella misura in cui riesce, e per il tempo in cui vi riesce, a pensare cose immortali. E' quanto si legge, analogamente allo spirito del *Fedone* e del *Simposio*, anche nel nostro dialogo, a pagina 90b-c: per chi si abbandona alle passioni e in esse si affatica, tutti i suoi pensieri si fanno mortali, e non trascura nulla per diventare quanto più è possibile mortale, perché sviluppa sempre di più la parte mortale. Chi invece si applica allo studio della scienza e ai veri pensieri, esercitando soprattutto questa parte di se stesso a pensare cose immortali e divine, *se riesce ad attingere la verità* (90c1-2: *anper aletheias ephaptetai*), è assolutamente necessario che possa, *nella misura in cui a natura umana è dato* (90c2-3: *kat'hoson...anthropinej pfysei*), partecipare dell'immortalità (90c2-3: *metaschein... athanasias*).

Casertano, Giovanni: «La verità, i ricordi e il tempo»