

MAURIZIO MIGLIORI*

ELEMENTI DI UN APPROCCIO SISTEMICO NEI DIALOGHI DI PLATONE

Elements of a Systemic Approach in Plato's Dialogues

This paper proposes to show in a very short text how Plato activates a reflection that we can legitimately define as systemic. The Athenian philosopher is indeed convinced of the complexity of reality, both physical and ideal. Indeed, everything is an uni-many entity, i.e. both one and multiple: Plato explicitly affirms the identity of one and many. A one-sided position in favour of one or the other horn of the alternative does not stand the critical test. In short, every reality is a whole composed of parts: even an Idea is composed of Ideas and is part of a higher Idea. This vision has an ontological justification: the reality is constituted by a limiting principle that organizes a disordered reality giving rise to a mixed entity: it is an ordered disorder. On this basis we understand the processes proposed by Plato to analyse reality itself, such as the *diairesis*, and also the political and ethical choices that Plato proposes.

Keywords: Plato, System/Systemic, Complexity, Whole, Parts

1. *Premessa*

Per ovvie ragioni di spazio¹, devo dare per conosciuta la tecnica di scrittura filosofica che Platone esplicita nel *Fedro*, per come è stata analizzata e valorizzata dagli studiosi della scuola di Tubinga (Krämer, Geiser, Szlezák), Milano (Reale) e Macerata (lo scrivente, A. Fermani, L. Palpaceli e F. Eustacchi). Il punto centrale è che Platone, allievo di Socrate, pensa che la filosofia sia un fare, un cercare la verità e non un 'imparare' qualcosa. Pertanto egli ritiene che bisogna essere molto cauti nell'affidare le conoscenze *più serie* agli scritti. In sintesi, il filosofo che scrive non è tanto impegnato a comunicare la sua filosofia, che comunque vuole difendere da possibili fraintendimenti, quanto a spingere il lettore a pensare, a 'fare filosofia' provocandolo con i suoi 'giochi'. Il filosofo *scrive, quando scrive, per gioco* (*Fedro*, 276C-D). Certo, si tratta di giochi non futili, anzi molto belli e soprattutto utili. Platone giunge a dire che sono così importanti e impegnativi da potervi dedicare tutta la vita, cosa che ha fatto lui stesso²!

* Univeristà degli Studi di Macerata. Email: mamigli@tin.it

Received: 01.07.2018; Approved: 13.09.2018.

¹ Molti degli accenni che farò potrebbero apparire 'strani' o comunque diversi dalla tradizionale visione della filosofia di Platone. Devo quindi rinviare alla mia ampia monografia: M. MIGLIORI, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, 2 voll., I. *Dialettica, metafisica e cosmologia*; II. *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013; ho successivamente pubblicato un'esposizione più breve e lineare di questa nuova proposta: ID., *Platone*, Els La Scuola, Brescia 2017.

² Cfr. MIGLIORI, *Il disordine ordinato*, pp. 25-190, soprattutto pp. 46-69; ID., *Platone*, pp. 23-54.

2. Ogni realtà è uni-molteplice

Nella dialettica platonica c'è una prima (apparente) contraddizione su cui riflettere. Platone conosce e cita più volte il principio di non contraddizione e lo ritiene così importante da utilizzarlo per una dimostrazione dell'immortalità dell'anima³. I contrari si escludono, ma a quanto sembra c'è un'eccezione, visto che Platone presenta con molta enfasi il nesso uno-molti nella forma di una *identità*:

SOCRATE – Noi diciamo, mi pare, che *l'identità* tra l'uno e i molti manifestata dai ragionamenti ricorre ogni volta in ciascuna affermazione, sempre, nel passato come ora. Ciò non avrà mai termine né ha inizio ora, ma, a mio avviso, è una qualche caratteristica immortale e immarcescibile dei nostri stessi discorsi (*Filebo*, 15D4-8).

Parlare di *identità* di uno e di molti non è come dire che un uno *diviene in qualche modo molti* o che quello che *appare uno è in realtà molti* (o il contrario). L'*identità* implica che *si possa parlare di una stessa realtà sia come uno sia come molti, allo stesso titolo*. Ogni realtà partecipa dell'uno e dei molti, come partecipa dell'identico e del diverso, ma mentre in nessun senso questi ultimi due termini si possono identificare, unità e molteplicità hanno un rapporto di *identità* in quanto ogni realtà *una è intrinsecamente molteplice*: non è né solo una né solo molteplice, ma *uni-molteplice*. In questo senso si capisce perché Platone dica

che i molti siano uno e che l'uno sia molti, infatti, è un'affermazione che suscita stupore ed è *facile muovere obiezioni a chi sostiene l'una o l'altra tesi* (*Filebo*, 14C8-10).

In effetti, le affermazioni unilaterali a vantaggio dell'uno (perché ogni molteplice è uno) o dei molti (perché ogni uno è unità di qualcos'altro, quindi è molteplice) si espongono a obiezioni, perché sono vere entrambe, quindi una posizione escludente risulta facilmente contrastabile.

Che sia così lo provano in primo luogo le Idee stesse. Queste sono principio di unità, come tale assolutamente semplici tanto che è impossibile dividerle in parti, in modo da avere, per esempio, un piccolo pezzo della Idea di Piccolezza⁴. Nondimeno, le Idee sono formate da altre Idee e sono 'parti' di Idee superiori. Questo Platone lo dice molte volte e in molti diversi modi. Ad esempio, fin dalla prima presentazione la dialettica è presentata come attività di unire e dividere. Il primo procedimento consiste nel ricondurre le cose disperse in un'unica Idea, il secondo nel

poter dividere all'inverso *per Idee* (*kat'eide*) secondo le articolazioni che hanno per natura e cercare di non spezzare nessuna parte (*Fedro*, 265E1-2).

Il procedimento richiede quindi la conoscenza e il rispetto dei dati della realtà:

³ Nel *Fedone* 103-105 si distingue la predicazione essenziale da quella accidentale. Mentre con la seconda una stessa realtà può partecipare a due contrari (X è sia grande sia piccolo), nella prima essi si escludono: se una cosa deve restare se stessa non può acquisire caratteristiche contrarie a quelle che la definiscono. Quindi l'anima, intrinsecamente connessa all'Idea di vita, non può partecipare all'Idea di morte, cioè è immortale.

⁴ Questo è esplicitamente escluso nel *Parmenide*, 130-131. Se ad esempio si facesse una simile operazione avremmo una parte della Piccolezza che sarebbe più piccola della Piccolezza in sé che quindi risulterebbe grande.

Uno deve sapere il vero su ciascuna delle cose sulle quali parla o scrive, ed essere in grado sia di definirla nel complesso in se stessa, sia, una volta definita, di dividerla *per Idee* (*kat'eide*) fino ad arrivare a ciò che non è più ulteriormente divisibile (*Fedro*, 277B5-8).

La questione viene esplicitata nel *Politico*. Lo Straniero di Elea segnala un errore riguardante le Idee:

Non dobbiamo separare una parte piccola da quelle grandi e numerose, né agire a prescindere dalle Idee (*eidous*), ma *la parte deve essere contemporaneamente un'Idea* (*eidos*) (*Politico*, 262A8-B2).

Bisogna evitare di fare come quando si divide il genere umano in Elleni e Barbari (parola cui non corrisponde nulla di unitario, ma solo popoli diversi tra loro):

Risulta, invece, una divisione migliore, *più conforme alle Idee* (*kat'eide*) e al metodo dicotomico, se si taglia il numero in pari e dispari, il genere umano in maschio e femmina, e si separano i Lidi o i Frigi, o un qualsiasi altro popolo, opponendoli a tutti gli altri solo quando sia teoricamente impossibile individuare due termini da separare *che siano insieme Idea e parte* (*Politico*, 262E3-263A1).

Questa affermazione provoca la giusta richiesta di chiarimento da parte del giovane interlocutore, che vorrebbe capire meglio, ma lo Straniero rimanda una risposta adeguata, limitandosi ad una affermazione:

Il fatto è che, quando c'è un'Idea, è *necessario che essa sia anche parte* di questa cosa di cui appunto si dice Idea, mentre non c'è alcuna necessità che una parte sia Idea. In questo modo, piuttosto che in quello contrario, devi dire, Socrate, che intendo sempre esprimermi» (*Politico*, 263B7-10).

Qui troviamo: 1) La solita tecnica platonica del rinvio di una questione teoretica di grande rilievo, come fa sempre ad esempio nel caso del Bene; 2) l'affermazione forte che quando c'è un'Idea è *necessario* che essa sia anche parte, 3) mentre non c'è alcuna necessità che una qualsiasi parte sia Idea, in quanto può anche essere un pezzo privo di unità e logica, quindi non Idea. Poco dopo, in polemica con i Pitagorici si dice:

Della misurazione, infatti, in qualche modo partecipano tutti quanti i prodotti di una tecnica. Ma, poiché non sono abituati a indagare facendo divisioni *secondo le Idee* (*kat'eide*), costoro unificano immediatamente queste cose che sono tanto differenti, ritenendole del tutto simili, e poi fanno anche il contrario, non dividendo in parti cose diverse. Si dovrebbe, invece, quando si sia avvertita la comunanza di molte cose, non lasciare l'analisi, prima che si siano viste le differenze, almeno tutte quelle che si caratterizzano come Idee; quando, poi, si siano notate diversità di molti tipi in una molteplicità, non è lecito sentirsi scoraggiati e desistere, prima di avere legato tutte quante le cose affini in un'unica somiglianza, ed averle chiuse nell'essenza di un determinata Idea (*genous*) (*Politico*, 285A3-B6).

Qui Platone afferma:

1. la necessità di evitare i due opposti errori nei processi di unificazione e divisione;
2. l'intercambiabilità tra Idea e parte;
 - 2.1. preso un insieme basato sulla comunanza di alcune cose (cioè unificato da una Idea comune),
 - 2.2. bisogna cogliere tutte le differenze che si basano sulle Idee senza scoraggiarsi;
 - 2.3. registrate tali differenze, bisogna riunirle tutte in un genere, che abbracci le cose affini secondo un elemento di somiglianza, cioè individuando un'Idea che le riconnette tutte.

2.1. *La dialettica⁵ tra le Idee e nelle Idee*

Quanto detto vale per ogni realtà e quindi per *ogni Idea che è fatta di altre Idee ed è parte di un'Idea*. Ciò spiega l'importanza che hanno per Platone la dialettica e il metodo diairetico. Per esplicitare in breve questo dato, prendiamo come esempio l'ultima diairesi del *Sofista*⁶:

arte (tecnica)
 acquisitiva *produttiva*
 divina *umana*
 cose reali *raffigurazioni*
 immagini *apparenze*
 con strumenti *con il corpo (mimetica)*
 in base a scienza *in base a opinione*
 di un ingenuo *di un simulatore*
 demagogo *sofista*

In sintesi, con questo procedimento si individua la natura della sofistica: un'arte produttiva umana, che realizza immagini apparenti usando il corpo, arte mimetica basata sull'opinione, opera di un simulatore consapevole che agisce in privato. Questa *prima* forma di diairesi dipende dalla conoscenza della realtà empirica: se non si conosce il sofista la diairesi è impossibile.

Questo vale anche per la *seconda* forma, ignorata dalla quasi totalità della critica, esplicitata in un lungo brano del *Filebo*, 16C-E, da cui ricavo questo schema:

- I. Occorre porre per ogni realtà un'unica Idea, che troveremo nelle molteplici cose che costituiscono tale realtà.
- II. Colta questa Idea, bisogna esaminare se essa ne contiene altre due, o tre o un altro numero.
- III. Allo stesso modo dobbiamo procedere per ciascuna di queste unità.
- IV. Alla fine si deve scoprire non solo che la realtà è uno, molti e infiniti, ma soprattutto quanti e quali sono i molti che la costituiscono.

La differenza tra le due forme è evidente: la prima coglie un dato a partire da un'Idea più vasta (se così si può dire), distinguendo e collegando termini in un blocco di nessi anche molto diversi, il secondo sottolinea *la complessità strutturale, intrinseca a ogni dato*.

Platone propone un terzo modello di relazioni, con scarso contenuto empirico, perché ci muoviamo a livello di Metaidee, cioè di Idee superiori come moto-quiete, identico-diverso, etc. In questo caso è quasi impossibile ipotizzare un procedimento analitico a causa della loro semplicità e per la difficoltà di operare in assenza di indicazioni fenomenologiche adeguate. In prima istanza si lavora sulla coppia, perché ogni termine ha senso nella contrapposizione all'altro; in seconda istanza il dialettico deve mostrare quali generi si accordano e quali si escludono:

⁵ Per la natura dialettica della filosofia di Platone cfr. MIGLIORI, *Il disordine ordinato*, pp. 191-442, soprattutto pp. 307-442; Id., *Platone*, pp. 87-116.

⁶ I riferimenti in corsivo sono quelli che vengono selezionati in positivo, in contrapposizione a quelli in tondo. Tuttavia la parte 'eliminata' non va affatto dimenticata (*Politico*, 280B3-9) in quanto è la distinzione che qualifica il termine scelto.

STRANIERO – E che? Poiché abbiamo ammesso che anche le Idee ammettono mescolanza reciproca, non è, dunque, necessario che nei discorsi proceda con una certa scienza chi ha l'intenzione di mostrare, in modo corretto, <1> quali Idee si accordino con quali e <2> quali si escludono reciprocamente? E soprattutto <1.1.> se ce ne siano alcune che, attraversandole tutte, le connettono in modo che esse siano in grado di mescolarsi o, <2.1.> viceversa, nelle divisioni, se ce ne siano altre che attraversando *gli interi* siano causa della divisione (*Sofista*, 253B8-C3).

Platone sottolinea che alcune Idee si legano, mentre altre si escludono; poi fornisce una precisazione: alcune rendono possibile il nesso tra *tutte* le Idee, mentre altre svolgono il compito opposto di dividerle. Il modello è evidentemente semplificato, anche se il fatto di designare le Idee come interi rimanda alle parti e quindi ricorda che sono strutture complesse, cioè articolate. Non stupisce dunque che questo livello di riflessione raggiunga alti livelli di complessità. Il dialettico è

colui che è capace di fare questo, distinguere adeguatamente <1> una Idea unica che si estende in tutti i modi attraverso molte, ciascuna delle quali rimane unità separata, e <2> molte Idee diverse tra loro, abbracciate dal di fuori da una Idea unica e <3>, ancora, un'Idea unica attraverso molti interi che resta raccolta in unità e <4> molte Idee separate del tutto distinte. In questo consiste il poter *distinguere per Idee (kata genos)*, sapere in quale modo ciascuno possa comunicare e in quale no (253D5-E2).

Quindi abbiamo <1> un'Idea pervasiva, che non unifica realmente le altre Idee che restano separate, <2> un nesso in qualche modo estrinseco, un contenitore, al cui interno le altre Idee trovano collocazione, <3> un'Idea che unifica molte altre, conservando la sua unità; un'unità forte, interna alle singole Idee e <4> molte Idee che non trovano una vera unificazione.

2.2. La coppia intero-parti

Dunque per Platone la realtà è un sistema di relazioni interne ed esterne ad ogni ente, a livello ideale come a livello empirico. Si tratta di un dato che meriterebbe maggiore approfondimento, ma qui possiamo solo affermare che per Platone ogni realtà è un intero fatto di parti⁷.

Su questo terreno Platone semantizza *quattro concetti* (ma spesso si muove con molta disinvoltura terminologica):

- *l'intero (olon)*, la realtà o *una* realtà, manifestazione di un ordine che si impone ad una pluralità di elementi, le parti, che lo costituiscono; parte e intero sono termini correlativi;
- *la parte (meros)*, una realtà componente di una entità superiore, che è il suo intero; la parte, *presa per sé*, in quanto dotata di una sua logica, risulta a sua volta un intero composto di parti;

⁷ La coppia intero-parti è per Platone così rilevante da porla come ulteriore rispetto a quel nesso identico-diverso che pervade l'intero reale: «Ogni realtà, in relazione ad ogni altra, o è identica o è diversa; se non è né identica né diversa, sarà una parte di ciò con cui ha questa relazione o sarà un intero in relazione a una parte» (*Parmenide*, 146B2-5). In effetti 1) se ogni realtà è uni-molteplice il rapporto intero-parte è costitutivo del reale a tutti i livelli e 2) non è possibile dire di una parte che è identica o che è (in senso proprio) diversa dall'intero.

- *i molti (polla)*, le diverse parti nel loro puro essere parti e nei loro rapporti reciproci, a prescindere dal nesso che hanno con l'intero;
- *il tutto (pan, panta mere)*, la totalità delle parti viste nella loro completezza puramente topologica, senza la logica che costituisce l'intero.

Sarebbe necessario, a questo punto, seguire le evoluzioni che Platone fa su questo terreno in un dialogo difficile come il *Parmenide*. Non potendo farlo, mi limito ad alcune affermazioni chiarificatrici, scusandomi per l'esposizione frettolosa. Platone esemplifica la condizione di ogni realtà, Idee comprese, nella figura dell'Uno-che-è. Questo risulta sempre diviso, quanto meno perché da una parte ha la sua natura (*di 'uno'*), dall'altra ha il suo modo d'essere (*'è'*). Ma anche l'Uno, la sua natura, è e anche il suo essere è uno. Di conseguenza ogni realtà è sempre *molteplicità e infinita pluralità* (144E); nello stesso tempo, essendo un intero, è finito e costituisce un limite per le sue parti:

E poiché le parti sono parti di un intero, l'uno sarà finito in quanto intero. O forse le parti non sono contenute dall'intero? [...] Ma ciò che contiene costituirà certo un limite (*peras*) [...] Dunque, l'uno-che-è sia uno sia molti, sia intero sia parti, sia limitato sia quantità infinita (*apeiron*) (144E8-145A3).

La molteplicità delle analisi possibile per una realtà uni-molteplice inserita nel gioco delle relazioni risulta esplicitamente sottolineata. In effetti, abbiamo la chiave per capire il secondo tipo di diairesi, che analizza un'Idea cercando di vedere quante ne contiene. L'analisi, infatti, è tendenzialmente infinita. Platone ne sembra consapevole, visto il modo con cui conclude quella trattazione:

L'Idea dell'illimitato (*apeiron*) non bisogna attribuirlo alla molteplicità, prima di averne individuato il numero totale, mediano tra l'infinito e l'uno, e solo allora lasciare che ciascuna unità di tutte le cose vada nell'illimitato (*apeiron*) (*Filebo*, 16D7-E2).

Dunque l'analisi di una realtà uni-molteplice non è mai veramente finita: ci si ferma quando si ritiene di aver individuato quei dati (qui indicati solo sul piano quantitativo, ma ovviamente determinabili anche su quello qualitativo) che definiscono tale oggetto di analisi, tralasciando il resto. Questa necessità/possibilità di fermarsi obbliga a prestare grande attenzione alla determinazione di che cosa si sta analizzando e del livello di intero in cui si vuole svolgere l'analisi. Questo anche perché basta una semplice disattenzione linguistica per ottenere risultati sconcertanti. Platone lo mostra con uno dei suoi 'giochi':

Ciascuna delle parti è nell'intero e nessuna è esterna all'intero [...] Tutte le parti sono contenute nell'intero [...] E l'uno è la totalità delle sue parti, né più né meno della totalità [...] Ma l'uno non è anche l'intero? [...] Se dunque tutte le parti si trovano ad essere nell'intero, visto che l'uno è sia la totalità delle parti sia anche lo stesso intero, se la totalità è contenuta nell'intero, l'uno sarà contenuto dall'uno: così si conclude che l'uno stesso sarà in sé (145B7-C7).

La conclusione, paradossale in quanto afferma che una realtà contiene se stessa, è stata ottenuta utilizzando il termine 'uno' per due realtà profondamente diverse. La cosa risulta interessante perché si tratta di una scelta corretta e giustificabile per ogni singolo termine di riferimento: la totalità delle parti è una, l'intero è uno. Il trucco dipende

dal fatto di utilizzarlo *nello stesso tempo e per entrambe le realtà insieme*⁸. *Se ragiono sulla totalità delle parti l'intero non può entrare in gioco, se ragiono sull'intero la totalità delle parti indica la molteplicità, non l'uno.*

Comunque Platone, dopo un lungo ragionamento, conclude che

la parte non è dunque parte dei molti né dei tutti, ma di una certa singola Idea e di un certo uno che chiamiamo intero, che raggiunge la sua perfezione come unità di tutti; di questo la parte sarà parte (157D7-E2).

Qui si chiarisce esplicitamente che per cogliere adeguatamente una parte bisogna porla non tra le altre parti e nemmeno nella totalità delle parti, ma nell'intero che esprime un principio d'ordine, è Idea. Nello stesso tempo Platone insinua un problema: l'intero, che non coincide con la totalità delle parti, raggiunge però la sua perfezione quando le unifica tutte. Qui non si tratta solo dell'affermazione del reciproco legame tra intero e parti, perché si pone il problema del processo che porta alla formazione di una realtà. Potrebbe sembrare che l'intero si dia solo alla fine; da questo punto di vista, le parti risulterebbero anteriori e lo condizionerebbero. Platone, che non a caso qui parla di 'perfezione', lo nega, perché un processo è tale solo se il principio d'ordine è presente in tutti i momenti. Infatti le parti si aggiungono e/o si organizzano in funzione del risultato che si vuole ottenere e che quindi deve essere presupposto:

Dunque, l'uno nasce insieme sia a quello che viene per primo sia a quello che viene per secondo, e non manca a nessuna delle parti che vengono dopo, quali che esse siano e in qualunque posto dell'ordine, finché, giunto alla fine, diviene uno e intero, non mancando a nessun momento del divenire, né in mezzo, né all'inizio, né alla fine (153D8-E4).

Platone sottolinea anche con forza il primato dell'intero, che non è nelle sue parti, né in tutte né in qualcuna:

Se infatti fosse in tutte, necessariamente sarebbe anche in una, perché, se non fosse in una qualsiasi, non potrebbe nemmeno essere in tutte: se infatti questa parte è una fra tutte, se l'intero non è in questa, come potrebbe allora essere in tutte? [...] Ma non è nemmeno in qualcuna delle parti. Se infatti l'intero fosse in qualcuna, il più sarebbe nel meno, il che è impossibile... (145D1-6).

Qui si afferma un principio antiriduzionista forte: l'intero è il principio d'ordine delle parti, quello che definisce la caratteristica strutturale del sistema, che non può essere ritrovata nelle singole parti, perché allora dovrebbe ritrovarsi in ognuna (le parti in quanto parti sono sullo stesso piano e quindi non si possono ammettere eccezioni), il che non si dà mai.

2.3. *Il problema del nesso genere-specie-individuo*

Quanto detto ci permette di ricordare un altro tema sviluppato nel *Filebo*: il nesso uno-molti, che consente affermazioni apparentemente aporetiche e che è 'drammatizzato' dall'uso dei nomi. Questi danno l'impressione di operare sempre con qualcosa di unitario (12C); per questo, tendiamo a sopravvalutare l'unità interna ad un genere, dimenticando che le singole specie contenute sono tanto dissimili tra loro da essere a

⁸ A conferma, se si usano correttamente termini adeguati in modo da evitare l'equivocità, il senso dell'affermazione 'paradossale' è solo che ciascuna parte e tutte le parti sono nell'intero.

volte contrarie (12E; 13E-14A). Platone sottolinea che la contrarietà riguarda aspetti intrinseci alle realtà che indaghiamo. Il bianco e il nero sono opposti proprio in quanto colori, sono contrari rispetto a quell'appartenenza di genere che pure li unifica e li relaziona. Proprio per questo non ci si deve fidare di un discorso che stabilisce una facile unità tra realtà opposte sulla base del nome che connota l'appartenenza al genere (13A), pena trovarsi ad affermare che è molto simile ciò che invece è massimamente dissimile (13D). Se non si evita questo tipo di errori si perde la possibilità stessa di ragionare (13D; 14A), perché questo modo di procedere fa scomparire le differenze.

Platone non lesina esempi su questo terreno, da quelli ovvi sui piaceri, tutti piacevoli, ma classificabili anche in modo opposto (ad esempio come buoni e cattivi, veri e falsi, etc.) a quelli meno scontati sulle virtù. Abbiamo infatti anche virtù tra loro opposte come la prudenza e il coraggio⁹. In sintesi, all'interno di ogni intero il gioco delle parti deve essere colto senza eliminare le differenze: i dissimili sono e restano sempre poco simili e molto dissimili.

3. Il riferimento metafisico

C'è infine un ulteriore problema teorico da affrontare: sulla base di quale visione del mondo Platone giustifica la coppia di figure teoriche intero e parte? È possibile ricavare la risposta intrecciando la trattazione ontogonica del *Filebo* con quella cosmologica del *Timeo*¹⁰. Ogni ente è un misto, frutto dell'azione di un principio d'ordine, un Peras, un Limitante, che agisce su una realtà disordinata, su un *Apeiron*, infinito e indefinito, che subisce l'ordine. Il tutto avviene in forza di una causa esterna, che nel caso del cosmo è la divinità, un *Nous* demiurgico. Ciò consente la realizzazione di un ente misto, un intero fatto di parti: tutta la realtà e ogni realtà sono un *disordine ordinato*.

Occorre però chiarire bene alcuni dati perché la tradizione che fa dipendere tutto dalle Idee porta fuori strada. In primo luogo, ci vuole una causa efficiente che nel disordine (ad esempio della materia) realizzi l'ordine, il quale rimanda all'Idea (causa formale). Il principio agente è esterno al processo ontogonico. In secondo luogo, il *Peras* è e non è l'Idea: anche se il riferimento per l'ordine del misto è certamente l'Idea corrispondente, ma non è questa che *di fatto* realizza l'ordine. Ad esempio nel *Timeo* il demiurgo, guardando l'Idea di fuoco, introduce nella materia disordinata del ricettacolo un tetraedro e così dà origine al fuoco come materia prima. *In questo modo ha realizzato la potenza ordinatrice dell'Idea*. Analogamente, l'artigiano fa con i suoi strumenti una spola realizzando nel legno l'Idea (*Repubblica*, 596B; *Cratilo*, 389A-D; *Lettera Settima*, 342D; *Leggi*, 965B7-C6).

⁹ Si tratta di cogliere l'elemento che le rende simili (la giusta misura rispetto ad una specifica situazione) e quello che le rende diverse (l'una è caratterizzata dalla spinta ad agire, l'altra dal bisogno di riflettere). Per una trattazione più adeguata rispettivamente per il piacere e per la virtù cfr. MIGLIORI, *Il disordine ordinato*, pp. 949-997 e 874-949; Id., *Platone*, pp. 207-219 e 220-228.

¹⁰ Credo di aver dimostrato, sulla base di un numero assai elevato di relazioni, che Platone intende farci capire che i due dialoghi possono e devono essere letti 'insieme' per individuare la massima allusione ai fondamenti del suo sistema che egli abbia mai scritto (cfr. MIGLIORI, *Il disordine ordinato*, pp. 443-491; Id., *Platone*, pp. 168-172). Per una trattazione più adeguata di questo orizzonte ontogonico e cosmogonico cfr. Id., *Il disordine ordinato*, pp. 493-713; Id., *Platone*, pp. 117-173.

Infine, per Platone il disordine è naturalmente prevalente, ma la divinità impone l'ordine perché lo giudica buono e migliore del disordine, che in ultima istanza distrugge. Da qui la visione platonica del cosmo:

Sarà quindi meglio affermare, come più volte abbiamo detto, che nel tutto c'è molto illimitato e sufficiente limite, e, al di sopra di essi, una causa non da poco, la quale, ordinando e regolando gli anni, le stagioni e i mesi, può, a buon diritto, essere chiamata sapienza e intelligenza (*nous*) (*Filebo* 30C3-7).

Dunque, 1) l'illimitato è, *quantitativamente*, superiore al *sufficiente* limite; 2) la causa divina ordina la realtà ed è intelligente; 3) quest'ordine ha una fondamentale manifestazione nel ciclo dell'anno, cioè nel moto dei pianeti che danno origine al tempo.

Di conseguenza, la filosofia di Platone è una dinamica e non una statica. Non potendo elencare tutte le citazioni in cui il filosofo allude alla centralità della coppia *agire e patire*, mi limito a un brano importante e veramente provocatorio. Nel *Sofista* lo Straniero demolisce la posizione dei materialisti, poi improvvisamente appare preoccupato:

Forse si trovano in difficoltà. Nel caso che si trovino a subire una qualche situazione del genere, guarda se, su nostra proposta, arrivano ad accettare e ad essere d'accordo sul fatto che l'ente è di questo tipo [...] Dico che qualsiasi cosa posseda una qualsiasi potenza, o che per natura sia predisposta a *produrre* un'altra cosa qualunque, o a *subire* anche la più piccola azione da parte della realtà più insignificante, anche se solo per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione: *gli enti non sono altro che potenza (dynamis)*.

TEETETO – Ma poiché essi non hanno, al momento, niente da dire migliore di questo, accettano tale definizione.

STRANIERO – Bene. Può darsi, infatti, che a noi come a loro possa apparire in seguito una cosa diversa. Per ora, dunque, rimanga convenuta tra noi e loro questa definizione.

TEETETO – Rimane (*Sofista* 247D4-248A3).

Può sembrare poco, poi però si passa agli 'idealisti', agli Amici delle Idee. Costoro sostengono l'esistenza di *eide*, forme intellegibili e incorporee, conoscibili dall'anima, mentre collocano il mondo fisico non nella dimensione dell'essere, ma in quella di un 'divenire continuo' conoscibile dalla sensazione. Ma pur parlando di una 'comunicazione' su entrambi i terreni non accettano di riconoscere che la realtà è

un *subire* o un *fare*, per mezzo di una determinata potenza, a partire da cose che si incontrano l'un con l'altra (248A10-11).

Platone ribadisce con forza la questione:

Abbiamo dato, se non erro, come *definizione adeguata degli enti*, che sia presente la potenza di *subire* o di *agire*, anche rispetto alla più piccola realtà (*Sofista*, 248A10-C5).

Platone ha detto a materialisti e idealisti, cioè a tutta la filosofia, che una definizione adeguata del reale rimanda alla coppia 'agire e patire', cosa logica se tutto è un misto.

4. Conseguenze pratiche

In conclusione accenno al fatto che quanto abbiamo visto consente a Platone di avere un approccio multiforme alla realtà, cioè, ad esempio, di parlare della vita 1) dal punto di vista dell'essere umano, fatto di anima e corpo, 2) dal punto di vista dell'anima

tripartita, che è la parte più vera dell'uomo, 3) dal punto di vista della parte razionale, divina e immortale, dell'anima, che è quella più vera.

La cosa è affermata esplicitamente nell'*Alcibiade primo*, a partire dalla questione dell'ordine delfico 'Conosci te stesso', che rimanda a 'che cos'è il se stesso'. Al termine di un lungo ragionamento Socrate conclude:

Dunque, colui che ci invita a conoscere se stesso ci ordina di conoscere l'anima [...] Quindi chi conosce qualcosa del corpo conosce qualcosa di sé, ma non se stesso (130E8-131A3).

Dire che conoscere se stesso è conoscere l'anima è giusto perché si coglie l'elemento principale e qualificante, la parte più elevata. Dunque, in un certo senso è il suo stesso essere, ma solo *in un certo senso*, in quanto l'essere umano comunica parlando e guardando:

Dunque va bene credere che, quando io e te conversiamo tra noi, servendoci di parole, l'anima si rivolge all'anima? [...] quando Socrate dialoga con Alcibiade, servendosi del discorso, non rivolge le parole al suo viso, come sembra, ma ad Alcibiade; questo è l'anima (130D8-E6).

Conoscere se stesso è conoscere l'anima, ma questa non rappresenta la totalità di un individuo, cui appartiene anche il corpo, senza il quale la comunicazione è impossibile. In questo caso abbiamo un intero, l'essere umano, che ha al suo interno una parte, l'anima, che è quella più rilevante, quella che dà senso all'intero stesso, che comanda il corpo, anzi lo usa, e che, essendo ontologicamente superiore, sopravvive alla morte dell'altra parte, del corpo e quindi dell'intero. A sua volta l'anima è un intero tripartito ed ha al suo interno due parti mortali ed una superiore, divina e immortale, che deve comandare le altre due. In sintesi, in tutti i campi l'affermazione dipende dal livello di intero che si intende valorizzare.