

## LA GENESI DELLA FILOSOFIA PLATONICA DEL PIACERE

### *Introduzione.*

Il problema del piacere, agitato ad Atene dai Sofisti prima e dopo Socrate, induce Platone a intervenire nella discussione e a modificare il suo pensiero anteriore. Dovendo precisare ciò che è il Bene per l'uomo, egli rinuncia alla concezione del Bene inteso nel suo significato puramente ontologico, per dargli un senso antropologico che sfocia poi nell'indagine cosmologica del Timeo. Dando un'interpretazione nuova alla formula pitagorica dell' 'illimitato-limitato', Platone deve necessariamente modificare la sua radicale concezione dell'Essere, del mondo ideale e della sussistenza delle idee separate. Così, non potendo escludere da sé il movimento, la vita e l'intelligenza, l'Essere non è solo oggetto ma anche soggetto; e le idee, non più separate, assumono la funzione di principio formale dell'illimitato. Il mondo ideale, oggettivo, spalanca allora le porte al mondo reale, soggettivo, che nel suo vitale divenire ricostruisce la connessione sistematica delle forme. Il mondo umano, precedentemente situato ai margini dell'Essere e privo quindi di valore e di consistenza propria, riceve ora un'esistenza propria e assume un significato nuovo e un valore autentico. L'uomo in particolare, già posto al di fuori dell'Essere, diviene l'epicentro delle preoccupazioni di Platone che fonda sull'uomo la sua nuova formulazione dell'Essere. Il problema antropologico del piacere ha provocato così nel pensiero platonico una revisione del problema ontologico e cosmologico.

La ricerca che ci proponiamo su 'la genesi della filosofia platonica del piacere come forma di vita mista' ha appunto lo scopo di seguire Platone nel suo *itinerarium mentis* verso la soluzione del problema umano del piacere. Dal suo misticismo ascetico, attraverso una fase intermedia di equilibrio filosofico apparente, Platone arriva a quell'umanesimo razionale che riconosce all'uomo il proprio dolore e il suo piacere (1).

(1) Per le citazioni del Filebo mi son servito della traduzione di Emidio Martini (Filebo, Torino 1965) fondata sul testo di J. Burnet, t. II, Oxford 1910. Sul significato del Filebo nell'insieme della filosofia di Platone e sulla sua posizione cronologica rispetto agli altri dialoghi vd.: Poste, *The Philebus of Plato*, Oxford 1860; Tocco, *Del Parmenide del Sofista e del Filebo*, Firenze 1893; Bury, *The Philebus of Plato*, Cambridge 1897; A. Lafontaine, *Le plaisir d'après Platon et Aristote: étude psychologique métaphysique et morale*, Paris 1902; P. Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1904; M. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's logic*,

### 1. *Il misticismo ascetico del primo Platone.*

I Sofisti s'erano sforzati di interiorizzare il bene col porre a fondamento dell'educazione l'insegnamento teorico, come sviluppo della ragione, in sostituzione dell'esercizio pratico, tendente a produrre un complesso di abitudini. La virtù o valore personale non era privilegio di natura o di nascita, ma frutto di educazione intellettuale, capace di produrre quell'abilità pratica (2), che assicura il successo esterno. Ma il canone gnoseologico dei Sofisti fondava un relativismo soggettivistico, che anticipava il prammatismo moderno: vero è soltanto ciò che giova nella pratica della vita. Non c'è una verità oggettiva, che per il suo valore universale e necessario sia principio di vita: in sé e per sé tutte le verità si equivalgono, e il loro valore differenziale è solo di carattere pratico, basato sulla capacità di produrre nell'individuo l'utile o il piacevole. Il valore di una verità è così determinato solo in quanto la sua conoscenza è necessaria alla pratica. E poiché il sommo bene è il dominio sulla volontà altrui, all'arte della persuasione o retorica o scienza delle apparenze è accordato il massimo valore: essa sola ha l'intimo potere di creare negli altri l'idea del giusto o dell'ingiusto, del bene o del male (3).

London 1905; 458-470; J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, London 1924, 324-332; L. Stefanini, *Platone*, II, Padova 1935; L. Robin, *Platon*, Paris 1936; A. E. Taylor, *Plato*, London 1937, 408-435; N. Boussonlas, *L'être et la composition des Mixtes dans le Philèbe de Platon*, Paris 1952; W. Jaeger, *Paideia*, II, New York 1963, 79-82 e 383 n.8. Insostenibile è l'opinione di A. Lafontaine, o. c. p. XI: "Néanmoins, la doctrine du plaisir esquissée dans les premiers dialogues reproduit très exactement les lignes générales de la thèse du Philebos, loin de la contredire". Si tratta di un'affermazione gratuita che egli getta sul tappeto contro la tesi di M. Lutoslawski sul triplice atteggiamento del pensiero platonico. Ma nelle 299 pagine del suo volume, convinto che "connaître n'est pas seulement diviser, mais surtout réunir et coordonner" (p. XIV), Lafontaine ne tralascia la dimostrazione. Preoccupato più della sintesi che dell'analisi, egli forse considerava la sua affermazione come assiomatica.

(2) L'esercizio di abilità, diretto a fini utilitari di guadagno e di fama, è una forma degenerativa della filosofia intesa come azione catartica della confutazione degli errori. La tradizione della filosofia - *καθαρσις*, che risponde all'esigenza della purificazione spirituale, inizia con la polemica parmenidea contro gli errori dell'opinione. Cfr. Proclo, *In Parmenidem*, I 7. Secondo la tipica espressione dello Jaeger, *Paideia* I 200, è Parmenide a darci "la prima incarnazione umana della figura del filosofo", che sarà poi deformata dai Sofisti e ripristinata in tutta la sua purezza da Socrate. Cfr. Platone, *Sofista* 230.

(3) Cfr. P. Grimal, *Guide de l'étudiant latiniste*, Paris 1971, 10-11: "L'éloquence, en Grèce, était une technique particulière qui avait ses artisans et ses artistes. À Rome, les rhéteurs demeurèrent longtemps bannis; l'art de parler n'y devait pas être un métier, il était scandaleux que l'on pût apprendre à n'importe qui les moyens de fléchir les volontés, de faire triompher l'injustice, d'humilier le bon droit, et finalement, de conduire la cité à sa perte... C'était là un problème d'éducation, à la fois

Per superare il relativismo soggettivistico dell'etica dei Sofisti, Socrate aveva spostato il centro della condotta dall'imperativo del costume a quello della propria coscienza, dal di fuori al di dentro. Alla retorica aveva sostituito nell'educazione la filosofia, intesa come convinzione interiore e come forma di vita, per cui non basta "sembrare", ma bisogna "essere" giusto (4). Ogni istruzione è educazione, e ogni educazione è soprattutto auto-educazione: un sapere che non è un fatto esterno di passiva recettività, ma un elemento di vita intima, di formazione e di orientamento, che scaturisce dall'essenza stessa dell'uomo, quale essere ragionevole, ed è forza propulsiva dell'agire. La ragione è "una" e identica in tutti, e la fede nella ragione conduce alla rivelazione del bene, come essenzialmente universale e razionalmente necessario, e alla consapevolezza della libertà morale, come ideale di equilibrio fra elementi fisici e morali nella formazione della personalità.

Cirenaici e Cinici, rinnegando questa funzione della ragione, rifiutano il bene universale e necessario; rigettando il vincolo spirituale della volontà, che deriva dall'identità della ragione in tutti, misconoscono il valore del sapere come segno caratteristico della natura dell'uomo. L'esigenza socratica di autodominio, di libertà del proprio spirito e di padronanza di sé ispira così la raffinata accettazione cirenaica del piacere, in conformità al motto "domino, non sono dominato"; e ispirava anche il ripudio cinico del piacere, delle passioni e dei beni esteriori. Si spezza così quest'ideale di equilibrio socratico, per sostituirlo con un ideale etico-educativo a carattere fortemente individualistico, che instaura il piacere come motivo esclusivo dell'esistenza o riduce la condotta dell'uomo all'immediatezza dell'istinto animale.

Platone invece riprende il motivo socratico della fede nella ragione e sviluppa un sistema etico-educativo che, instaurando la sovranità della ragione sugli individui e nello stato, ne coglie la più alta attuazione nel sapere filosofico. Più che la validità conoscitiva, Socrate aveva accentuata l'utilità pratica del concetto in generale, e nella sua indagine s'era limitato all'analisi dei concetti morali: un'assiologia che proclamava il valore del concetto, come conoscenza universale, per riaffermare i valori assoluti del vero, del bene, del giusto, del santo, senza preoccuparsi di presentarne i fondamenti alla luce della riflessione critica. Platone estende il metodo socratico anche alla natura e interpreta mediante il concetto

intellectuelle et morale, qui se posa vers la fin du II siècle av. J.-C., et qui fut résolu par Cicéron d'une manière qui devait demeurer, pour des siècles, et jusqu'à nos jours, la charte même de la vie spirituelle et sociale".

(4) Cfr. Platone, *Apologia* 36 c; cfr. anche Jaeger, o. c. 65 sgg.

la realtà in genere: l'assiologia esige l'ontologia (5), la dottrina dei supremi ideali etici esige una dottrina della realtà, bisogna trovare una base alla dottrina etica.

La dottrina delle "essenze" delle cose espresse dai concetti, ancorata in Socrate alla sfera psicologica e circoscritta soltanto ai nostri pensieri come entità che sussistono solo in noi nella nostra mente, in quanto le pensiamo, con un'illusione ontologica diviene in Platone dottrina delle idee universali, incorporee, eterne, intellegibili, "essenze ideali" delle cose, esistenti in sé e per sé in un mondo immateriale e invisibile fuori della nostra mente e fuori degli oggetti sensibili e dello spazio. Il mondo socratico dei concetti o idee-nozioni diviene il mondo platonico delle idee o anti-idee.

Il conoscere è posto sullo stesso piano dell'essere e all'essere è indissolubilmente connesso: quale è l'essere, tale è il conoscere; più una realtà è, più è conoscibile; ciò che è massimamente essere è massimamente conoscibile. Il divenire, il molteplice, il relativo, e le loro parvenze individuali ed effimere, offerteci dai sensi, non possono costituire la scienza; solo il concetto universale, percepito dalla mente, la rende possibile. Se dunque la mente è capacità dell'universale, la cui origine in noi non può essere spiegata mediante oggetti sensibili e particolari, e il cui valore reale è indipendente dall'esperienza, significa che questi concetti universali o essenze ideali esistono realmente fuori della mente e fuori delle cose nel "mondo delle idee".

Platone fu iniziato agli studi filosofici da Cratilo, un seguace di Eraclito (6): la tesi del divenire eracliteo era la negazione della tesi eleatica dell'essere e dei suoi predicati essenziali. Parmenide aveva dichiarato che il mondo della natura, dominio del divenire, non è che il nulla: unica vera realtà è il mondo dell'Essere, uno, eterno, senza contraddizioni e immutabile. Eraclito invece s'era tuffato nell'onda delle impressioni o parvenze sensibili, e considerava il mondo della natura come l'unica realtà mista di essere e di non-essere. Platone sintetizza queste due tesi opposte e, pur accettando il mondo della natura alla maniera di Eracli-

(5) Cfr. Jaeger, o. c. 85: "Plato's philosophy sprang from Socrates' φιλοσοφείν... it is aimed at finding a large-scale solution to the problem of educating human beings... it points to philosophy and knowledge as the highest form of education and culture... it takes the traditional problem, how a better type of man is to be educated, and sets out to answer it by building up a new pattern of reality and value. This new code takes the place of the former foundation of all culture-religion. Or rather it is itself a new religion". La filosofia di Platone è una 'paideia', quella di Democrito invece è un sistema scientifico.

(6) Cfr. Jaeger, o. c. 89.

to, gli sovrappone il mondo delle idee alla maniera di Parmenide: e con la partecipazione all'essere parziale e fuggevole ferma in qualche modo la corrente del divenire eracliteo, che trova così la propria ragion d'essere non in sé, ma nell'idea che si sforza di riprodurre senza mai pienamente riuscirvi.

Di fronte all'ideale, la realtà ne risulta sempre inferiore: è un fatto, né si può ridurre l'ideale di perfezione a un'immagine di ciò che è imperfetto. Così per es. l'ideale di bene e di bello non sarà mai pienamente attuato nella realtà: un oggetto sensibile è bello in relazione a un'altro, non lo è in sé e per sé, non è il bello assoluto, ma ne "partecipa", è "un'imitazione" del bello ideale. Dunque i concetti morali ed estetici, nei quali quest'ideale di bontà e di bellezza si compendia e coi quali formuliamo il nostro giudizio circa la bontà e la bellezza degli oggetti sensibili, non potrebbero sussistere in noi, se non fossero anche in se stessi entità reali, forme, idee. C'è dunque il mondo eracliteo della natura, mondo uranio, sensibile, in cui tutto è relativo, tutto continuamente diviene; e c'è il mondo eleatico delle idee, mondo iperuranio, intelligibile, in cui tutto è assoluto e eterno, immateriale e invisibile.

Ma sia Eraclito che Parmenide sono criticati, ripensati e ridimensionati. Contro l'eraclitismo, Platone sostiene nel *Cratilo* e nel *Teeteto*, che, se tutto diviene e niente è permanente, è impossibile salvare il conoscere e la vita morale. Contro l'eleatismo sostiene nel *Parmenide* la negazione recisa della corporeità e della spazialità dell'Essere, e l'impossibilità dell'Uno; e nel *Sofista* afferma la possibilità della coesistenza dell'essere e del non-essere, e quindi la possibilità dell'errore (7), dimostrando che la totalità dell'Essere non può escludere da sé il movimento, la vita, l'intelligenza. Dunque il mondo delle idee è il vero "Essere" nel senso eleatico, ma non è l'Essere "Uno" di Parmenide (8).

(7) Secondo Parmenide, "chi pensa e dice, pensa e dice l'essere", quindi il non-essere è impensabile e inespriabile, è opposto all'essere, è assoluto nulla. Secondo i Sofisti, "chi pensa e dice, pensa e dice l'essere, e non il non-essere, e quindi non può errare". Platone distingue l'aforismo di Parmenide: il non-essere è impossibile, se inteso come assoluto nulla; mentre non è impensabile, se è inteso come diverso dall'essere nell'essere. Poi precisa l'illazione sofistica: chi erra, non pensa il non-essere assoluto (è impossibile!), ma pensa un essere che non è l'essere vero, perché è diverso da esso.

(8) Cfr. Jaeger, o. c. 104: "He (Plato) never gives, in any of his books a complete exposition of the theory of Ideas... even in the time when he believes it most firmly and mentions it most constantly". Chi riferisce molti particolari circa la teoria delle Idee di Platone è Aristotele, che aveva centrata la sua critica su questa teoria. Ma i dati fornitici da Aristotele si riferiscono alla fase matematica della filosofia platonica, quando cioè Platone cercava d'interpretare l'Idea come numero.

C'è nell'indagine platonica circa la "pluralità" delle idee l'influsso dei "pluralisti" presocratici, e in particolare dell'atomismo, nonostante differenze profonde. Il mondo delle idee, come quello degli atomi, costituisce il mondo del puro essere, e ogni idea, come atomo, è ben definita nel suo essere e ha la disposizione, intrinseca alla sua stessa natura, a distinguersi da tutte le altre secondo rapporti di alterità e di opposizione o a congiungersi ad altre secondo determinate leggi di affinità. Le forme ideali sono però di natura diversa dalle forme atomiche, le une sono di natura intelligibile (9), le altre sono particelle di materia. I rapporti che le regolano sono quindi di carattere essenzialmente diverso: i rapporti, che regolano gli aggregati atomici, derivano dal movimento meccanico; quelli, invece, che regolano un sistema organico di idee, sono rapporti logici o rapporti morali, di carattere quindi essenzialmente spirituale.

Ogni idea è una determinazione dell'idea di "Essere", ed è in virtù di quest'idea di "Essere" che le idee sono tutte in "comunione" fra loro. I rapporti logici, attraverso il riferimento alla specie o al genere, creano la *koinonia* o comunanza di idee, che rende possibile il pensiero, un plesso di idee o *λόγος*. Così senza realizzarsi, le idee entrano in un complesso di relazioni puramente logiche, e la dinamicità dialettica, propria del pensiero, non offende la loro fissità: se l'intuizione è visione spirituale diretta, conoscenza noetica, immediata, assoluta e immutabile, la dialettica o filosofia è invece conoscenza discorsiva e scienza dell'Essere (10).

Ma nell'Essere, l'apice della perfezione, il "fulgore massimo" è dato dall'idea suprema di Bene, impronta comune di tutte le idee. Adempiendo su tutto la funzione del sole, l'idea di Bene domina sovrana il mondo iperuranio, fa essere le singole cose e le rende intelligibili. Attraverso queste vestigia di Bene o rapporti morali tutto è finalizzato, e tutto tende al Bene, determinandosi un ordine e una gerarchia diversa da quella puramente logica dell'essere. Così il finalismo socratico, con la relativa preoccupazione di concepire come precipua l'idealità morale, è esteso dalla coscienza a tutta la realtà (11).

(9) Diremmo che il mondo delle idee è una realtà spirituale, se trovassimo esplicitamente affermato quello che è solo sottinteso o vagamente accennato, che cioè il mondo delle idee esiste in quanto pensato da uno Spirito, da una Mente divina. E l'idealismo platonico è certamente orientato in questo senso. Cfr. E. P. Lamanna, *Il problema dell'educazione nella storia del pensiero*, Firenze 1936, I 64.

(10) Platone crea così i presupposti della logica aristotelica.

(11) L'aspirazione di Socrate di unire il sapere alla vita fu il punto di partenza della filosofia di Platone e la sua preoccupazione costante (cfr. Jaeger, o. c. 85).

Nel determinare poi i rapporti fra le idee e il mondo sensibile, si manifesta tutto lo sforzo dell'indagine platonica e insieme la sua incertezza. Platone parla di *parusia* o presenza delle idee nelle cose, e più spesso di *metessi* o partecipazione delle cose di fronte alle idee, o addirittura di *mimesi* o imitazione delle idee da parte delle cose, e anche di *koinonia* o comunione delle idee con le cose (12). Il concetto di *metessi* o partecipazione tende a dissolvere l'essere delle cose nell'Essere che "pienamente è": le cose quindi, perdendo la propria consistenza, si riducono a ombre e apparenze. "A questa nozione del pensiero platonico, osserva giustamente L. Stefanini, corrisponde una disposizione ascetica, per la negazione intrinseca alla vita presente, la quale, per il sapiente, non può non essere un 'morire' alla nullità delle cose e degli affetti terreni, per conquistare la vera vita nell'oltretomba" (13). Un atteggiamento più realistico si manifesta invece nel concetto di *mimesi* o imitazione, che attribuisce alla realtà una propria consistenza: l'idea perde così quell'assolutezza sovrana e assume la funzione archetipa di causa esemplare e ordinatrice.

Intanto qualcosa di materiale e corporeo, principio di cieca necessità, sussiste *ab aeterno* fuori dell'idea e con essa concorre nella generazione del divenire. Questo "qualcosa" Platone lo denomina "causa errante", "concausa del divenire", "matrice", "sostrato della generazione", "spazio vuoto", "spazio-materia" (*χώρα*), "indeterminato" (*ἄπειρον*), "non essere", "confusa materia primitiva ed eterna". E la varietà delle espressioni, manifestando lo sforzo titanico del pensiero, ne rivela l'imprecisione e l'ondeggiamento. Ciascuna cosa del mondo sensibile è dunque composta di principio indeterminato (*apeiron*, materia, non-essere) e dalla determinazione (limite, forma, essere): il limite è misura, numero, determinazione, è il temine medio fra l'unità e il molteplice, e la sua funzione è quella di ordinare e di unificare. Chi introduce il limite e determina l'indeterminato, secondo figure geometriche e rapporti matematici, è il Demiurgo, il quale, prendendo a modello le idee, plasma a loro immagine la massa informe secondo l'intenzione morale, e subordina così la cieca Necessità al Bene razionale.

L'ascetismo però prevale su questa valorizzazione del mondo della natura (14): la conoscenza, la moralità, l'esteticità hanno un processo e

(12) Mentre nel Fedone e nella Repubblica prevale la soluzione "metessica" del problema, negli ultimi dialoghi e specialmente nel Timeo prevale la soluzione "mimetica".

(13) L. Stefanini, Platone, in: Il pensiero classico, Milano (Marzorati) 1954, I 229.

(14) Il mondo non conserva il suo ordine e la sua perfezione iniziale, ma diviene sempre più imperfetto in un processo che dura un Grande Anno, diviso dalla tradi-

un termine che, elevando l'essenza sopra l'esistenza e l'ideale sull'empirico, implicano la negazione e il disprezzo del mondo sensibile. La vita terrena è un luogo di espiazione, e qualsiasi attività sensibile è come un peccato da cui lo spirito deve cercare di fuggire per elevarsi al cielo. "Un ascetismo inumano, precisa A. Aliotta, che ponendo l'ideale fuori della vita di cui abbiamo esperienza pretende di costruirlo eliminando tutto ciò che appartiene alla nostra realtà sensibile, e crede di far trionfare lo spirito rinnegando il corpo... Chi deprime il corpo, deprime anche lo spirito" (15). Ma l'uomo di Platone deve reprimere e rinnegare il corpo: anche se appartiene ai due mondi, il suo fine supremo trascende il mondo terrestre e sensibile, come la sua origine e la sua essenza. E l'ideale della vita umana si appunta nel Bene eterno e assoluto del mondo iperuranio, posto al di là del tempo e dello spazio. Fondandosi "sopra la strana pretesa di innalzare la coscienza col toglierle le condizioni che sono necessarie al suo sviluppo" (16), l'uomo deve quindi vivere nel tempo l'eterno, deve sentirsi come assetato di immortalità in questa vita mortale. L'anima, e per essa l'uomo, è in un'incessante tensione di ritorno a quel mondo superiore, immateriale ed eterno, da cui è venuta per abitare nel corpo come in un carcere.

Il corpo è quindi impedimento e l'anima tende a liberarsene, concentrandosi il più possibile nella sua immaterialità e spiritualità. E per facilitare sempre di più la concentrazione dell'anima in se stessa, il filosofo fa professione di rinuncia alla vita del corpo, imponendosi una purificazione continua dai piaceri e dall'inganno dei sensi: è il dominio assoluto della *σοφία* o prudenza, virtù propria dell'anima intellettuale; è la prevalenza incontrastata del carattere trascendente del fine supremo; è l'accettazione dell'ideale mistico-ascetico d'influsso religioso orfico (17); è

zione orfico-pitagorica in quattro età. Questa credenza, in parte ritoccata, sarà poi uno dei fondamenti della fisica stoica, che dividerà il *Magnus Annus* in dieci *magni menses* (cfr. Virgilio, Ecloga IV 12).

(15) A. Aliotta, *Problema morale e educazione morale*, Napoli 1933 (8a ed.), 78.

(16) Aliotta, o. c. 79.

(17) Il pitagorismo aveva trasferito l'esigenza catartica dal terreno dei riti religiosi (orfismo) a quello dell'elevazione spirituale che si opera mediante la conoscenza e la contemplazione. Così al mistero dei riti aveva sostituito il mistero della scienza, altrettanto sacro che il primo e altrettanto atto a santificare il fedele. Ecco perché, secondo l'uso dei misteri, l'insegnamento si effettuava nel pitagorismo per mezzo del Sacro Discorso. Cfr. W. A. Heidel, *Περὶ φύσεως*, "Proc. Amer. Acad. of Arts a. Sc." 1940, 133. Ecco perché poi la medicina antica assume l'idea di una missione sacra e la forma misterica di una sacra iniziazione che esclude il profano. "Queste cose sacre, vietate al profano, sono invece rivelate all'uomo sacro, perché iniziato ai misteri della scienza", dice categoricamente Ippocrate nel *Περὶ νόσου* (cfr. *Corpus Hippocraticum*, ed. Littré, IV 642).

il tipo di vita filosofica delineato da Platone nel Fedone e nel Teeteto.

2. *L'equilibrio apparente del secondo Platone.*

Nel Convito e nel Fedro si accentua invece una visione più comprensiva della vita e più serena, propria della coscienza ellenica. La valutazione del necessario rapporto dell'anima col corpo e col mondo corporeo rivela un comportamento e un umanesimo nuovo. Anzi la contemplazione di quell'armonia meravigliosa, che regna nel mondo sensibile, quasi riflesso del mondo intelligibile e scala mistica per accedervi, introduce addirittura un ottimismo prima sconosciuto, che fa del corpo lo strumento adatto per i fini della ragione e l'organo espressivo della filosofia. Quando cioè si accentua la presenza dell'intelligibile nel sensibile, il mondo della natura viene ad essere apprezzato come tramite necessario alle attività spirituali dell'uomo per dirigersi verso il loro termine ideale (18).

Perciò anima irascibile e anima concupiscibile, impulsi e passioni non sono più rinnegati, ma regolati e orientati da quell'equilibrio che è proprio dell'anima intellettuale, come una biga retta da un valente auriga (19). Anzi la virtù consiste proprio in questo equilibrio di razionale e d'irrazionale, in questo orientamento delle forze irrazionali ai fini della razionalità. Tutto allora nel mondo sensibile è buono e bello: l'eterna Bellezza brilla nei suoi simulacri sensibili e accende nei cuori il desiderio, l'amore, l'aspirazione al possesso pieno del Bene ideale. E bellezza è soprattutto simmetria, armonia, proporzione. L'uomo è buono e bello quando ha realizzato nella totalità del suo essere, nell'anima e nel corpo, quella armonica proporzione di parti che è gerarchia, giustizia o giustizia.

La giustizia quindi è la prima e fondamentale virtù, espressione dell'armonia interiore e della moralità universale dell'uomo nelle sue attività e nei suoi rapporti; segno evidente della sanità morale alimentata dalle virtù proprie di ciascuna anima dell'uomo (20). Ed è proprio in questo

(18) Cfr. Lamanna, Il problema dell'educazione..., I 65.

(19) Il paragone dell'intelligenza (*γνώμη*) a un auriga (*ἡνίοχος*) è un'allegoria comune a tutta la letteratura apocalittica orfico-pitagorica e rappresenta il viaggio dell'anima beata verso gli Elisi. Cfr. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 76. L'allegoria del Fedro trova quindi le sue origini nei Versi Aurei pitagorici, nella conclusione del Carmen Aureum e soprattutto nel Proemio di Parmenide, dove il carro alato è guidato dalle figlie della luce al cospetto della Dea per ricevere da lei la rivelazione della verità. Quando la parte razionale dell'anima assume la funzione di auriga, segue gli dei ed ha la promessa della liberazione finale dal corpo e della mutazione da mortale in dio immortale. La medesima idea è espressa dalle laminette auree trovate a Roma, a Thurii, a Petelia, e dagli anelli etruschi d'imitazione ionica.

(20) Il problema dell'intellettualismo morale è discusso nel Lachete e nel Protagora: se la virtù è sapere, basta insegnare la verità, perché si generi nell'anima la vir-

concetto di sanità morale che si unificano tutte le virtù e a cui si ispira l'educazione, che deve estendersi sia alla mente che alle potenze inferiori, perché siano atte a servire all'innata capacità (21) del vero, del bene e del bello. Anzi la suprema idea morale del Bene-Bello, che crea l'intrinseca armonia del mondo delle idee e si riflette poi nell'ordine universale del cosmo, si esprime nella giustizia dell'uomo moralmente sano, e si incarna infine nello stato che, orientato anch'esso al Bene trascendentale e superando l'individualità infrarazionale, è la sola garanzia della moralità umana nella realizzazione della giustizia (22).

Così l'uomo, la comunità degli uomini, l'universo intero vive continuamente in una tensione essenziale verso il trascendente, in un'invocazione incessante del mondo intelligibile, con uno slancio fervido verso quell'ideale etico del supremo Bene-Bellezza, che trova la sua giustificazione e il suo fondamento in una concezione metafisica dell'essere universale. E l'espressione piena e perpetua di questa aspirazione sempre viva al possesso del Bene-Bellezza è Eros, l'amore acceso dall'intelligibile nel mondo sensibile come segno efficace di attrazione. Egli è mediatore fra la bellezza-caduca e la Bellezza-immortale, e di grado in grado spinge dai corpi belli alle anime belle, alle scienze belle, fino alla Bellezza in sé. Non a caso Eros è presentato come figlio di Penia (povertà) e

tù? Nei suoi dialoghi maggiori Platone conclude che la "sapienza" è la forma comune della virtù, ma non è l'unica virtù, in quanto applicandosi alle varie potenze dell'anima (la volontà e la concupiscenza) determina le altre virtù. Cfr. L. Stefanini, o. c., p. 230. La *σοφία*, sapienza o saggezza o prudenza, virtù dell'anima intellettuale, è l'auriga che comanda e dirige. L'*ἀνδρεία*, maschiezza o fermezza o coraggio, virtù dell'anima irascibile, affronta ostacoli e difficoltà. La *σωφροσύνη*, temperanza o virtù della misura, propria dell'anima concupiscibile, gode beni e piaceri.

(21) Secondo Platone (Repubblica, libro VII), tutti hanno l'innata capacità di vedere il bene, ma non tutti lo vedono, perché rivolti altrove: è necessario quindi che tutta la persona operi un "rivolgimento" (*περιαγωγή*), si rivolga al bene. La dottrina aristotelica delle virtù "etiche" trova così la sua origine in questo libro VII della Repubblica. Platone però non crede all'efficacia incondizionata dell'educazione, né all'universale educabilità di tutti.

(22) Platone risponde ai Sofisti, che riducevano il diritto alla forza e qualificavano i rapporti fra gli stati come puri rapporti di forze. Lo stato ideale di Platone è una cosa sacra, perché, figlio della giustizia e strumento del mondo intelligibile, opera secondo giustizia e conserva l'uomo nella giustizia. L'individuo è anzitutto cittadino e deve quindi essere formato nello stato, per lo stato, per opera dello stato fino al comunismo spiritualistico dei beni e delle donne per strappare la radice stessa dell'individualità. Così per la prima volta l'educazione è concepita in funzione della vita politica e trova la sua giustificazione in un ideale etico, che si fonda in una concezione metafisica dell'essere universale. Ma nelle Leggi, opera della tarda vecchiaia, Platone mitiga alquanto il rigore utopistico della Repubblica.

Poros (ricchezza): sul piano morale, la povertà del sensibile è indissolubilmente legata alla ricchezza dell'intelligibile assoluto; e sul piano filosofico, la povertà del divenire eracliteo è legata alla ricchezza dell'essere pieno eleatico per una vita morale e civile dell'uomo socratico.

### 3. *L'umanesimo razionale del terzo Platone.*

Questa visione più completa dell'essere e del divenire induce Platone a un'analisi più profonda dell'essere nel suo rapporto coll'uomo per una rivalutazione più sentita del divenire e di tutto ciò che è propriamente umano. L'indagine prende allora un orientamento nuovo, che determina un distacco dalla fase media del platonismo rappresentato dalla Repubblica. La filosofia platonica assume quindi quella forma sistematica ulteriore che segna un passo deciso verso l'aristotelismo. Ed è sorprendente cogliere Platone a scrutare di nuovo nella vita dell'uomo l'ideale etico, attardandosi a discutere nel Filebo (23) ciò che è il bene per l'uomo e a precisare se il bene ha un significato ontologico o antropologico. Nella Repubblica il bene è l'idea suprema con un significato puramente ontologico, che determina l'ordine e la gerarchia delle idee; nel Filebo invece chi determina il significato ontologico del bene è il suo significato antropologico: il bene diviene forma di vita umana.

Due definizioni del bene son gettate sul tappeto (24): l'una troppo volgare e antropologica, troppo filosofica e ontologica l'altra; l'una dettata dalla prassi, l'altra reclamata dalla teoria. Filebo sostiene che il bene per l'uomo è il piacere, e una vita vissuta secondo le esigenze del piacere è il più autentico ideale etico di felicità: è la tesi dell'edonismo soggettivistico e antropologico di Aristippo. Il razionalismo etico spinge invece Socrate a definire come "bene" per l'uomo quella forma di vita vissuta secondo l'intelligenza, e l'ideale etico è l'accettazione di questa luce superiore, che illuminando orienta la vita, irrobustisce i propositi,

(23) Il Filebo, uno degli ultimi dialoghi di Platone, prepara la cosmologia del Timeo e presuppone i dialoghi dialettici: il Teeteto, il Parmenide, il Sofista, il Politico. Sulla posizione cronologica del Filebo rispetto agli altri dialoghi cfr. M. Lutoslawski, o. c. 458-470.

(24) Filebo, giovane raffinato e dedito al godimento, sostiene irragionevolmente e ostinatamente che il bene è il piacere, una tesi generica che si estende quindi non solo all'uomo, ma a tutti i viventi. Per Socrate invece il bene consiste nell'esercizio dell'intelligenza e quindi in tutte le operazioni connesse all'intelligenza (comprendere, ricordare, opinare, ragionare): la tesi si restringe quindi all'uomo. Il giovane Protarco, l'altro interlocutore, con Filebo, di Socrate, aperto di mente e di cuore, è la controfigura di Filebo: è ammiratore di Socrate e gli piace discutere con lui. Platone, accettando di fare da arbitro, rigetta l'una e l'altra delle tesi enunciate, per conciarle poi entrambe nella formula nuova della "vita mista" o "ordine del molteplice".

comunica la felicità: è la tesi socratica dell'eudemonismo oggettivistico e ontologico.

E' la prima volta che il "divino" Platone accetta di discutere una tesi che aveva sempre considerata banale: per lui, l'unica realtà era il bene ontologico, idea suprema e sostanziale, fonte e motivo di ogni altro bene, anche del bene antropologico, limitato e circoscritto alla vita caduca di ogni singolo uomo. Ma qui, nel Filebo, Platone scopre finalmente il suo volto umano e accetta di far da moderatore tra Filebo e Socrate (25). E dalla tesi antropologica e dalla antitesi ontologica scaturisce la nuova sintesi platonica, che abbandonando le vecchie posizioni, drastiche e intransigenti, formula una concezione del bene capace di conciliare in sé il piacere e l'intelligenza.

Tra la forma di vita secondo il piacere, pretesa da Filebo, e la forma di vita secondo l'intelligenza sostenuta da Socrate, s'inserisce la nuova forma di vita mista, suggerita da Platone, in virtù di un principio ontologico, superiore al piacere e all'intelligenza, e termine medio o punto d'incontro dell'intelligenza e del piacere. La formula di una vita mista, capace di conciliare piacere e intelligenza, diviene così il nuovo ideale etico proposto da Platone, che sfocia poi nella nuova concezione cosmologica del Timeo e avvia il platonismo verso l'aristotelismo. Le discussioni del Parmenide e le conclusioni del Sofista trovano quindi nel Filebo la loro conferma definitiva.

Il problema dell'uno e dei molti è stato sempre il più grande assillo del pensiero umano, e prescindere è impossibile: il loro rapporto appartiene alla costituzione stessa del pensiero e del linguaggio umano. E' il problema intorno al quale si è affaticato il pensiero greco, e Platone fa dire a Socrate nel Filebo: "Noi affermiamo che unità e molteplicità, le quali si identificano per via di ragionamento, ricorrono in qualsiasi cosa si enunci, dappertutto e sempre, così *ab antiquo* come ora; e questo né cesserà mai, né è cominciato ora; anzi, a mio avviso, un tal fatto è condizione inerente, che non perisce e non invecchia, del nostro modo di pensare e di discorrere" (26). E se l'intelligenza dell'uomo si appunta solo sull'opposizione dei suoi termini estremi, uno-molti, la difficoltà è insuperabile e l'indagine resta sterile. E' necessario invece scrutarne la connessione e scoprirvi il termine medio. "I sapienti d'ora tra gli uomini, osserva il Socrate del Filebo, trattano a casaccio l'uno e i molti con più

(25) Fatto raro, se non unico, Socrate è il personaggio principale del Filebo. "Plato allowed himself to make that departure from his custom, nota W. Jaeger, o. c. 383 n. 6, because the ethical theme of Philebus was socratic, though its treatment was far different from Socrate's dialectic".

(26) Platone, Filebo 15 d.

fretta o più lentezza che non convenga; e, dall'uno saltano subito all'infinito; sicché sfuggono loro i termini medi; laddove è per questi appunto che si differenzia per noi una discussione dialettica da una discussione eristica" (27).

I sofisti infatti, facendo leva sulla difficoltà del problema, concludevano all'impossibilità di una soluzione definitiva in funzione della loro tesi sul relativismo soggettivistico. Si blaterava che il dissimilissimo è più di ogni altra cosa similissimo al dissimilissimo (28), cioè che le cose dissimili, in quanto dissimili, sono le più simili alle cose dissimili. Un'identificazione di termini diversi e opposti, che generava in fondo una gran confusione. Il Platone della Repubblica invece esasperando l'opposizione aveva categoricamente affermata l'esistenza separata delle idee: ciascuna delle idee costituisce un'unità ideale realmente esistente in sé e per sé, perpetuamente identica a sé, separata e unica. La molteplicità, l'uomo e il mondo propriamente umano, privo di valore e di consistenza propria, era così confinato ai margini esterni dell'essere.

Ma già nel Parmenide affiorano le difficoltà fondamentali intorno alla unità delle idee, che nel Filebo sono poi chiaramente formulate: "anzitutto (si disputa) se si debba convenire che ci siano delle monadi siffatte davvero esistenti (per sé); e poi, daccapo, come mai ciascuna di queste, pur essendo sempre identica (a se stessa) e non ammettendo né generazione né morte, nondimeno perduri fermissimamente ad essere quell'uno che è; e dopo ciò, daccapo, se si debba porla negli oggetti, che si generano e sono infiniti, sia frazionata e divenuta molteplicità, sia tutta intera e separata da se stessa" (29). Platone abbandona quindi le sue posizioni apodittiche in funzione di una problematicità più attuale e aderente alla realtà. Queste unità ideali, egli si chiede, esistono realmente? E se esistono, ognuna di queste unità come fa a sussistere sempre identica a se stessa? Cioè come si concilia l'unità di un'idea con la sua realtà? In altri termini, l'idea presente agli oggetti sensibili si fraziona in essi e si moltiplica o rimane separata e unica, sussistente per conto proprio? (30)

(27) Platone, Filebo 17 a. La discussione eristica nella ricerca procede senz'ordine: trascura i termini medi e tien conto solo del fatto che un'idea è legata all'altra. Così non si arriva mai a una conclusione, ma la discussione tende a procedere all'infinito, senza scopo, proprio perché non ci si rende conto dell'ordinata e sistematica connessione delle idee. L'eristica (in greco *ἐριστικόν* "disputare") è l'arte della controversia.

(28) Platone, Filebo 13 d.

(29) Platone, Filebo 15 b.

(30) Il dubbio non riguarda l'esistenza dell'unità negli oggetti sensibili, ma solo la modalità di questa esistenza.

Le discussioni del Parmenide diventano conclusioni nel Sofista: la totalità dell'essere non può escludere da sé il movimento, la vita e l'intelligenza. L'essere non è tutto immobilità, non è tutto oggetto: anche il movimento, la vita, l'intelligenza fanno parte dell'essere, perchè esistono. Come c'è l'essere che è oggetto, così deve esserci l'essere che è soggetto, divenire. Anzi l'essere-oggetto deve includere l'essere-soggetto: il mondo del soggetto è divenire, è vita che riproduce la connessione sistematica delle forme solo se il mondo dell'oggetto include il movimento delle forme collegate sistematicamente l'una con l'altra. Le idee nel loro insieme costituiscono dunque un tutto che include movimento e vita: un sistema vivente in cui il movimento e la vita è la connessione logica mediante la quale ogni idea richiama l'altra e tutte si connettono insieme. La discussione dialettica o ricerca scientifica, procedendo ordinatamente da un elemento all'altro di questa connessione tra le idee, senza trascurare i termini medi, ricostruisce l'ordine sistematico che le idee stesse posseggono e si rende conto del loro sistema vivente.

Nel Filebo questa capacità di concepire l'unità ideale e di discernere l'ordine e la connessione sistematica nella molteplicità dei caratteri racchiusi in ciascuna unità, per cui ogni idea è nello stesso tempo uno e molti, è detta "un dono divino" (31). L'unità ideale non può quindi sussistere in sé e per sé, come unica e sola autentica realtà, che esclude apoditticamente ogni molteplicità: non può esistere soltanto come uno, ciò che esiste anche nei molti oggetti sensibili. "La cosa più impossibile di tutte, conclude Platone, è che l'identico e l'uno si trovi ad essere al tempo stesso nell'uno e nei molti" (32). E' dunque impossibile che si trovi contemporaneamente nell'uno e nei molti, ciò che è solo identico a sé e uno. E viceversa, è impossibile che un'idea possa avere in sé e per sé una sua esistenza separata, se ogni idea è nello stesso tempo uno e molti: circoscritta alla sua univoca individualità, e nello stesso tempo essere uno e molti. Il pensiero platonico rinuncia quindi alla dottrina dell'esistenza separata delle idee, esposta nella Repubblica, e si piega decisamente verso quella che sarà l'intuizione aristotelica della forma ideale, sussistente solo unita al molteplice sensibile.

Dal problema dell'uno e dei molti scaturisce l'esigenza dell'ordine e del numero come termine medio necessario tra l'unità e la molteplicità illimitata (33). Se si considera la connessione e l'ordine degli elementi di un'unità, la molteplicità infinita dei vari elementi si presenta non già

(31) Platone, Filebo 16 c.

(32) Platone, Filebo 15 b.

(33) Platone, Filebo 18 e.

illimitata, ma come un "numero" (34). Il termine medio tra l'unità e la molteplicità infinita dei vari elementi è quindi rappresentato dal "numero", che è appunto l'ordine attraverso il quale gli infiniti elementi si riconnettono all'uno e costituiscono l'uno. Dunque nell'antitesi unità-infinità, sia che si parta dall'unità, sia che si parta dall'infinità, bisogna necessariamente passare attraverso il "numero" per raggiungere il termine opposto (35). "Così l'uno e i molti, precisa Platone, devono essere sottoposti a tale indagine" (36). E subito dopo aggiunge: "l'illimitata molteplicità delle singole cose e delle loro parti, (fa sì che) d'ordinario il tuo pensiero difetti di limite (e di precisione) perché non ha mai fatto conto di nessun numero in nessuna cosa" (37).

La conoscenza precisa del numero degli elementi infiniti, e quindi del loro ordine e della loro connessione ha la funzione di sottrarre l'uomo a ciò che d'illimitato e d'inesauribile c'è nel molteplice e di creare in lui la scienza (38). "Quando tu ti sia impadronito così di queste nozioni, conclude Platone, allora soltanto potrai dirti divenuto sapiente; e quando tu abbia compreso ogni altra qualsiasi unità scrutandola a questo modo, così soltanto ne avrai acquistato l'intendimento" (39). Nasce così la concezione schiettamente platonica del "terzo genere" o "genere misto" che è ordine del molteplice, proporzione della quantità, armonia della varietà. Tutto ciò che nell'uomo e nel mondo ha misura e numero, tutto ciò che è ordine, proporzione, armonia, appartiene al "genere misto".

La terminologia è ancora pitagorica, ma la concezione è quasi aristotelica. Nell'antitesi fra "illimitato e limitato", resa canonica da Pitago-

(34) "Numero": non nel senso cardinale ma nel senso ordinale, in quanto gli elementi si presentano nell'ordine gerarchico.

(35) Platone, Filebo 18 c. Cfr. Fedro 274 b, dove si dice che il dio egiziano Theuth inventò i numeri, il calcolo, la geometria, l'astronomia, i giochi del tavoliere e dei dadi e per di più la scrittura.

(36) Platone, Filebo 17 d.

(37) Platone, Filebo 17 e.

(38) Cfr. Filebo 17 b: "la voce, che si emette attraverso la bocca, è, credo, una, ma a sua volta infinita nella molteplicità (dei suoni) in tutti e in ciascuno...e nondimeno noi non siamo punto ancora sapienti né per l'una cosa né per l'altra, né perché di essa sappiamo la molteplicità infinita, né perché ne conosciamo l'unità. Ma perché sappiamo quanta e quale essa è; questo si rende ognuno di noi esperto in grammatica". La grammatica soltanto ci fa conoscere la varietà delle parole e la loro connessione. Cfr. anche Filebo 18 b: dalla illimitata varietà dei suoni, il dio Theuth trassé il numero degli elementi e il loro ordine grammaticale. Così anche della musica (cfr. Filebo 17 c e 17 d) il profano percepisce soltanto suoni, la scienza musicale invece consiste nella conoscenza precisa dell'ordine e della connessione dei suoni.

(39) Platone, Filebo 17 e.

ra (40) e sostituita poi da Aristotele con l'altra parallela di "indeterminato e determinato", l'illimitato è ciò che non ha limite, non ha misura, non ha numero, è ciò che non è quantitativamente determinato ed è quindi suscettibile di accrescimento e di diminuzione all'infinito. Il limitato è invece ciò che ha limite: una quantità ordinata, misurata, determinata dal numero. Il limite è quindi determinazione, ordine, misura, numero; e la sua funzione è quella di limitare, determinare, ordinare e unificare il molteplice. Ciò che in se stesso è privo di numero e misura è disordinato e disperso: ma ricevendo dal limite numero e misura, riceve ordine e unione. Il limite, determinando il molteplice, lo ordina e ordinandolo ne fa un'unità.

La funzione del limite è dunque quella di essere il termine medio fra il molteplice e l'unità, e il suo compito specifico è quello di ricondurre i molti all'uno e realizzare l'uno nei molti. La ricchezza quantitativa del molteplice rimane, ma il limite "fa di questa ricchezza un sistema gerarchico di specie connesse intorno all'unità" (41), in modo tale che "per il limite l'uno non è fuori dei molti e i molti non sussistono senza l'uno" (42). Il "terzo genere" o "genere misto" nasce proprio da questa connessione dell'uno e dei molti, da quest'unione dell'illimitato e del limite.

L'unità intera e separata di tipo eleatico non è possibile, proprio perché è fuori dei molti e non sa motivare il divenire. Il solo molteplice illimitato e indeterminato non è concepibile, proprio perché è fuori dell'uno e nelle sue infinite mutevolezze disordinate è inafferrabile. La determinazione introdotta dal limite nel molteplice lo sottrae all'illimitatezza infinita e dispersiva, e ordinandolo secondo il sistema gerarchico delle specie lo raccoglie, ne fa un'unità e lo costituisce nella sua perfezione determinata e finita. L'introduzione del limite definisce quindi la genesi verso l'essenza (*γένεσις εἰς οὐσίαν*) (43), determina cioè lo sviluppo che tende a costituire l'essere nella sua perfezione, "il processo attraverso il quale l'essere si viene costituendo nella sua perfetta armonia" (44). Il limite ha dunque una funzione limitatrice e formatrice: in-

(40) Platone dà un'interpretazione nuova dell'antitesi pitagorica "illimitato-limitato". L'illimitato per Platone è ciò che può aumentare o diminuire all'infinito. Non essendo quindi quantità determinata, l'illimitato costituisce il "terzo genere" o "genere misto", cui appartengono il piacere e il dolore, che di per sé non hanno limite né misura. Questa nuova formula dell'illimitato e del limitato permette a Platone di risolvere le aporie dell'uno e dei molti affiorate nel Parmenide e segnalate nel Sofista.

(41) N. Abbagnano, Filebo, Torino 1940, p. V.

(42) Ibidem.

(43) Platone, Filebo 26 d.

(44) N. Abbagnano, o. c., Introd. VI.

troducendo nell'illimitato la determinazione e la misura, costituisce l'ordine e l'unità e produce il "terzo genere" o "genere misto". Funzione che Aristotele chiamerà "causa formale" e che Platone nel Filebo attribuisce chiaramente alle idee stesse, rigettando almeno implicitamente la loro sussistenza in sé (45) e riducendole praticamente al principio formale aristotelico.

La primitiva concezione platonica dell'essere, tipicamente eleatica, è circoscritta al mondo puramente oggettivo: l'essere è considerato come oggetto impassibile e immobile, come pura oggettività trascendente, ed è ristretto al dominio degli oggetti ideali. Tra il mondo dell'essere e il mondo dell'uomo e della natura c'è un distacco e un'opposizione: l'uomo e la natura sono totalmente al di fuori della cerchia dell'essere. L'unica realtà esistenziale è solo il mondo oggettivo dell'essere: le idee soltanto sono. Col Sofista la concezione platonica dell'essere si estende fino a comprendere in sé anche il soggetto e il suo divenire: l'essere non è tutto oggetto, ma accanto all'essere che è oggetto c'è pure l'essere che è soggetto. Dunque non esistono solo le idee, ma, come abbiamo già precisato, esiste anche il movimento, la vita, l'intelligenza. Dicevamo anzi che il mondo stesso delle idee o mondo dell'oggetto deve includere il movimento delle forme nella loro connessione, nel modo cioè in cui queste forme sono sistematicamente collegate l'una con l'altra: connessione sistematica delle forme, che il mondo del soggetto ricostruisce e rifà nella sua vita e nel suo divenire.

Ma nel Filebo Platone, per delineare l'ideale di una vita propriamente umana, fonda la sua concezione dell'essere sull'uomo e esaurisce la totalità assoluta dell'essere, comprendendo tutto quello che in un modo qualsiasi è, sia nell'oggetto che nel soggetto. L'essere, pur conservando il suo carattere oggettivistico e trascendentale, non è più l'oggetto immobile e impassibile, ma è la struttura fondamentale del divenire. Dunque anche l'uomo col suo destino e la natura intera son parti integranti dell'essere e appartengono quindi in un certo senso all'essere, partecipando entro limiti determinati dell'oggettività ideale e dei suoi caratteri, che sono l'ordine e l'unità. L'oggettività ideale a sua volta, pur conservando il suo carattere oggettivistico e trascendentale, assume la funzione di principio o limite (*πέρας*), che instaura l'ordine e la unità in ogni elemento dell'essere di genere misto, per garantire al divenire dell'uomo e della natura quell'ordine e quell'unità, che in definitiva ne fanno un essere e una realtà.

Ma questa funzione di causa formatrice e limitatrice, attribuita alle

(45) Cfr. Platone, Filebo 15 b.

idee, induce Platone a porsi in una maniera esplicita il problema dell'agente o della causa efficiente. Nel platonismo medio del Fedone e della Repubblica l'agente non è ancora distinto dalla forma e la causalità delle idee è ancora indifferenziata: la funzione delle idee è quella di essere causa esemplare del divenire, di rappresentare cioè quella essenza tipo che il divenire tende a realizzare. Nella ricerca di ciò che è il bene per l'uomo, Platone è stato condotto a una visione nuova e a un nuovo significato della vita: la forma di vita propria dell'uomo è il "genere misto" o "terzo genere", che nasce dall'unione dell'illimitato e del limite. Il limite (*πέρας*) diviene quindi il principio che instaura l'ordine e l'unità fra gli elementi dell'essere di genere misto. Mediante il processo di introduzione del limite, l'essere si costituisce allora nella sua essenza o nella sua perfezione, nel suo ordine e nella sua armonia: è la *γένεσις εἰς οὐσίαν*, la genesi verso l'essenza. Ma in questo processo di generazione del "genere misto" si richiede un agente: un principio efficiente che determini l'introduzione del limite, un principio attivo che definisca nell'illimitato l'ordine e l'unità.

Nei dialoghi che precedono il Filebo l'agente non è mai distinto dalla forma: lo studio accurato del "genere misto" ha condotto Platone a distinguere la causa formale del divenire dalla sua causa efficiente. Distinzione che caratterizza la nuova dottrina del Filebo e modifica profondamente la tesi del platonismo medio: l'essere include non solo l'essere che è oggetto, ma anche l'essere che è soggetto, cioè il divenire. E la distinzione tra causa formale e causa efficiente non è solo una distinzione di ragione, ma è una distinzione reale e oggettiva: il principio agente non può essere lo stesso che il principio formale. Ecco perché Platone, avendo attribuito alle idee la funzione di limite o di causa formale, non può attribuire loro anche la funzione di principio agente: l'uomo, il principio formale, è sempre "oggetto"; l'altro, il principio agente, è sempre "soggetto". E' l'intelletto, l'anima, il soggetto che ha il potere di produrre; l'oggetto non ha e non può avere la capacità di iniziativa. Si richiede quindi che il principio agente, "soggetto", sia diverso dalla totalità delle idee, "oggetto". E per reintegrare nell'essere il soggetto, si richiede pure che il principio agente costituisca uno dei "generi" fondamentali dell'essere.

Non la totalità delle idee, limitata al mondo puramente oggettivo, ma la totalità assoluta dell'essere, estesa anche al mondo puramente soggettivo, esaurisce veramente la ricchezza profonda dell'esistenza (46), che

(46) Cfr. Filebo 15 b. Attribuendo alle idee la funzione del limite (nel senso aristotelico di causa formale), Platone sembra rigettare esplicitamente o implicitamente

comprende tutto quello che “è”, sia che esista nell’oggetto in un modo statico o immobile, sia che esista nel soggetto in un modo dinamico e mobilissimo. La concezione dell’essere s’è così profondamente allargata fino a divenire visione piena e completa, che si estende e abbraccia l’immobile staticità dell’essere uno e il divenire mutevole dell’essere molteplice, due modalità di essere dello stesso essere, due distinte manifestazioni di esistenza: l’essere come oggetto, immobilità assoluta, e l’essere come soggetto, in continuo divenire.

Il mondo propriamente umano, privo di consistenza propria e senza valore, perché situato ai margini esterni dell’Essere, col Filebo entra nel mondo stesso dell’essere e prende consistenza e valore. Il lavoro dialettico dell’indagine platonica spiana così la strada alla metafisica aristotelica: e la teoria dei quattro generi fondamentali, che nel Filebo esauriscono la totalità assoluta dell’essere, anticipa la formulazione delle quattro cause originarie, fissate dal canone di Aristotele.

Il “genere dell’illimitato” (*ἄπειρον*) in Platone anticipa la “causa materiale” di Aristotele. L’*ἄπειρον* è tutto ciò che è suscettibile di infiniti gradi di quantità o di intensità. Si tratta quindi di una indeterminatezza assoluta, primitiva e radicale, senza la quale il limite non può esercitare la sua funzione di misura e di determinazione, di ordine e di unità. L’illimitato in fondo è un processo di accrescimento o di diminuzione che, escludendo ogni misura o quantità determinata, esclude l’arresto, la determinazione e la stabilità, che è propria della quantità determinata (47). Così per esempio sono illimitati il caldo e il freddo, essendoci sempre un più caldo e un più freddo, o un meno caldo e un meno freddo; dove intanto “il più e il meno non hanno termine” (48).

Il “genere del limite” (*πέρας*) in Platone anticipa la “causa formale” di Aristotele. Il limite è numero, proporzione, misura: essendo quindi determinazione matematica della quantità e della intensità arresta ed esclude ogni processo di accrescimento o di diminuzione (49). Chi rappresenta il limite per eccellenza sono le idee, dette nella Repubblica “cause” del divenire, e intese nel Filebo unicamente come oggettività ideali, essenze determinate e definite, stabili ed eterne, che il divenire a sua volta tende a realizzare nel mondo. Le idee hanno quindi una funzione oggettiva di esemplarità e di paragone, che si esplicita poi nel compito specifico di principio formale. La funzione delle idee è perciò limita-

mente la sussistenza in sé delle idee separate (cfr. N. Abbagnano, o. c. 11 n. 1) così come l’aveva definita nella Repubblica.

(47) Cfr. Platone, Filebo 24 c - 24 d.

(48) Cfr. Platone, Filebo 24 b.

(49) Cfr. Platone, Filebo 25 a.

trice e formatrice insieme: la causa formale introducendo la misura e la determinazione nell'illimitato, vi instaura l'ordine, lo costituisce in unità e lo fa individuo.

Il "genere misto" (*μικτόν*) in Platone anticipa la "causa finale" di Aristotele. Gli elementi costitutivi del mondo fisico, fuoco - acqua - terra (50), non sono mai allo stato di illimitatezza, ma sono sempre proporzionati l'uno all'altro. La causa intelligente mediante il limite ne determina la misura e l'unione, l'ordine e l'armonia. L'illimitato e il limite allora si contemperano: eliminando il troppo, si instaura quella giusta proporzione di parti, che esclude la lotta fra gli opposti. Così per esempio il più caldo, contenuto dal limite, cessa di essere opposto e di allontanarsi dal più freddo; e il più freddo si avvicina al più caldo, perché cessa il processo che li allontana e li oppone (51). La mistione dell'illimitato e del limite è una grandezza o una intensità ben determinata, in cui gli elementi che la compongono sono in perfetto ordine e armonia. Anche la sanità del corpo è una mistione determinata dalla contemperanza del caldo e del freddo (52); così pure la musica, determinata dalla contemperanza dell'acuto e del basso, del veloce e del lento (53). Il piacere stesso per essere piacevole è accompagnato dal limite: senza di esso l'anima sarebbe come lanciata in un processo all'infinito, il limite invece determina quell'armonia dell'anima, indispensabile per gustare il piacere e provarne soddisfazione (54).

Tutto ciò che ha misura, ordine e armonia, sia nel mondo corporeo che nell'anima dell'uomo, è un genere misto, il cui compito specifico è quello di designare uno sviluppo che tende a costituire l'essere nella sua perfezione: *γένεσις εἰς οὐσίαν*, una "genesì verso l'essenza" (55) o meglio una "genesì verso la perfezione". Così la sanità è la perfezione, l'essenza del corpo, il suo stato vero e stabile, e il caldo per esempio tende a crescervi fino a quel limite nel quale il corpo trova la sua perfezione o essenza. Il crescere disordinato del calore è invece una minaccia per

(50) Cfr. Filebo 29 b: "Nella composizione della natura corporea di tutti i viventi, noi scopriamo, credo, e fuoco e acqua e infine terra, come dicono gli sbattuti dalla tempesta". Empedocle aveva ammesso come elemento anche l'aria.

(51) Cfr. Platone, Filebo 25 d.

(52) Cfr. Platone, Filebo 25 e.

(53) Cfr. Platone, Filebo 26 a.

(54) Cfr. Filebo 26 b: Afrodite "avendo scorto la licenza e tutta quanta la malvagità degli uomini, e come non fosse in loro nessun termine né ai piaceri, né ai soddisfacimenti, impose loro legge e ordine, due cose che hanno con sé il limite".

(55) Cfr. Filebo 26 d: "Col terzo genere, dove raccolgo in unità tutto ciò che è prodotto (dalla mescolanza) di quei due (dell'illimitato e del limite)...(intendo) designare la genesì verso l'essenza".

la sanità del corpo, garantita soltanto da quella giusta quantità di calore che basta a mantenere il corpo in buona salute. Nell'anima dell'uomo la perfezione si esprime invece in termini di bontà e di bellezza: l'essenza dell'anima, il suo vero stato è quello di essere buona e di esser bella. C'è anzi nel mondo dell'anima una gerarchia di perfezione in proporzione diretta coll'ordine ispirato dalla vita mista: più c'è ordine, più c'è perfezione, più c'è bontà, più c'è bellezza fino a quel Bene-Bello, che è la forma di vita propria dell'uomo e che più da vicino riproduce la connessione sistematica delle forme o idee (56).

Il "genere della causa" (*αἰτία*) in Platone anticipa la "causa efficiente" di Aristotele. In ogni generazione o divenire, ciò che produce o fa il divenire è la causa del divenire stesso (57). L'*αἰτία* unisce insieme l'illimitato e il limite e determina la genesi della mistione. Il "genere della causa" s'identifica quindi col principio stesso della soggettività, sede di capacità d'iniziativa e fonte d'energia intelligente che, ricostruendo nel mondo la connessione sistematica delle forme o idee, produce il divenire (58). Questa causa agente universale è l'anima del mondo, da cui deriva l'anima stessa dell'uomo (59): con la sua sapienza assoluta essa regge, ordina e governa l'universo, manifestandosi nel macrocosmo come intelletto divino e nel microcosmo come intelletto umano (60). Questo concetto di capacità produttiva o efficiente nel Filebo si differenzia chiaramente dalla causalità formale (61), mentre nel Fedone e nella Repubblica i due tipi di causalità non sono ancora distinti, e l'accento è messo sulla causalità formale (62).

L'indagine circa il bene per l'uomo si è così slargata: da antropologi-

(56) Quando Aristotele vorrà formulare nella sua forma canonica il contenuto della "causa finale", non avrà che a esplicitare il pensiero del suo maestro.

(57) Cfr. Platone, Filebo 26 e - 27 b.

(58) Cfr. Filebo 26 e: "E non è forse vero che la natura dell'efficiente (*τὸ ποιῶν*) non differisce dalla causa in altro fuorché nel nome; sicché a ragione l'efficiente e

(58) Cfr. Filebo 26 e: "E non è forse vero che la natura dell'efficiente (*τὸ ποιῶν*) non differisce dalla causa in altro fuorché nel nome, sicché a ragione l'efficiente e la causa si debbano dire una cosa sola?". Come del resto l'effetto (*τὸ ποιούμενον*) e il divenire (*τὸ γυγνόμενον*) sono la stessa e identica cosa: "Del pari ciò che si fa e ciò che diviene... non differiscono in altro se non nel nome".

(59) Cfr. Platone, Filebo 30 a.

(60) Cfr. Platone, Filebo 30 d.

(61) Cfr. Filebo 27 a: "Altro dunque e non lo stesso è la causa, altro ciò che per la generazione serve alla causa". Altro è ciò a cui essa serve, altro è ciò che essa serve a produrre.

(62) Dopo aver attribuito alle Idee la funzione di esemplarità e quindi di principio formale, perché Platone non attribuisce loro anche la funzione di principio agente? Perché le idee sono oggettività ideali, definite e stabili, come oggettiva è la loro funzione di principio formale, mentre la capacità produttiva o potere di produrre è un'attività soggettiva (cfr. Abbagnano, o. c., p. IX).

ca è divenuta cosmologica. La costituzione dell'uomo riflette la costituzione del tutto e le leggi che reggono il macrocosmo sono le stesse di quelle che regolano la vita del microcosmo. Nell'uomo come nel mondo c'è dunque l'elemento illimitato, il limite, l'intelligenza che li unisce, l'ordine che ne deriva e che riproduce la connessione sistematica delle forme o idee. L'universo, essenzialmente di "genere misto", trova pertanto la sua migliore espressione e la sua perfezione in quell'armonia meravigliosa che vi è introdotta dall'intelletto divino e che si rivela attraverso la successione degli anni, delle stagioni, dei mesi, e dei giorni. L'uomo, essenzialmente di vita mista, troverà la sua perfezione, che è il suo bene, nella bontà-bellezza, che vi è introdotta dall'intelletto umano e che si rivela attraverso la successione dei pensieri, dei discorsi, delle abitudini e delle azioni. "La determinazione del bene umano poggia così su fondamenti assai vasti e profondi di ordine ontologico e cosmologico" (63).

Il bene di cui l'uomo va in cerca è anzitutto sufficiente, *ικανόν* (64), tale cioè che, una volta raggiunto, non ha bisogno di altro. Caratteristica fondamentale che permette l'analisi delle due affermazioni estremiste, quella di Filebo, dettata dal piacere, e quella di Socrate, suggerita dall'intelligenza, per escluderle poi entrambe, tacciandole di insufficienza. Né una vita condotta esclusivamente secondo il piacere, né una vita condotta esclusivamente secondo l'intelligenza, può essere la forma di vita propria dell'uomo: né il solo piacere, né la sola intelligenza costituiscono il vero bene dell'uomo (65).

Il piacere senza intelligenza è infatti uno stato di incoscienza, proprio della natura animale, priva di razionalità, ed estraneo alla natura umana, che ha per distintivo la ragione (66). "Certo è bestiale, nota A. Aliotta, porre con l'edonismo come fine della vita il piacere del senso, e dire che si debba tendere solo al soddisfacimento dell'istinto della nutrizione e della procreazione" (67). Il piacere, come l'egoismo (68), non può co-

(63) Abbagnano, o. c., Introd., p. XI.

(64) Platone, Filebo 20 d.

(65) Platone, Filebo 20 e.

(66) Platone, Filebo 20 b.

(67) Aliotta, o. c. 82.

(68) Celebre e falsa è l'affermazione di Claudio Adriano Helvetius: "Sans intérêt d'aimer la vertu, point de vertu" (è il pensiero dominante della sua opera principale: *De l'esprit*); come false sono le definizioni delle virtù date dal "Principe degli aforismi", La Rochefoucauld, che nella sua opera principale, *Massime e riflessioni morali*, scoprirebbe nella virtù solo un motivo egoistico. L'amore per la giustizia, egli ha scritto, non è che il timore dell'ingiustizia; l'amicizia più disinteressata si riduce a un commercio in cui l'egoismo si propone sempre qualcosa da guadagnare; i servizi resi

stituire il vero fine e il motivo ultimo delle azioni umane; né il piacere come tale può essere il fondamento della valutazione. Occorre necessariamente un criterio di scelta, soprattutto quando si ammettono diverse qualità di piaceri. Anzi la tesi edonistica del piacere per il piacere, come se il fine della vita sia unicamente il piacere, è insostenibile anche dal punto di vista biologico. Quando l'edonismo fonda la sua affermazione sull'universale tendenza al piacere di tutti gli esseri viventi, come risultato evidente dell'osservazione psicologica, si sbaglia. "Questo principio che si pone come un assioma è una vera e propria calunnia degli uomini e degli animali!", afferma categoricamente l'Aliotta (69). Anche se il piacere si accompagna al sentimento che è alla base della valutazione etica, l'esperienza del valore etico ci presenta però questo sentimento come dotato di una fisionomia speciale non riducibile a esperienza di piaceri: il criterio di valutazione etica non è e non può essere il piacere. Il piacere è solo il segno costante che accompagna il raggiungimento del fine. E poiché il fine universale diventa fine particolare e valore etico vitale solo se attinto dall'intelligenza, il piacere che accompagna il raggiungimento del fine deve necessariamente esser filtrato dall'intelligenza col fine e come il fine. Per godere il suo piacere, l'uomo ha bisogno dell'intelligenza, che ricorda il piacere passato, ci fa essere attenti al piacere presente, prevede e spera il piacere futuro. Nell'uomo non c'è piacere senza la coscienza del piacere: ogni piacere umano è necessariamente godimento, e il godimento implica la partecipazione attiva dello spirito (70). Senza la partecipazione dell'intelligenza, non c'è godi-

agli altri sono un'anticipazione dei servizi resi a noi stessi; la sincerità significa una fine dissimulazione per procacciarsi lode. E così via. L'eccellenza di una virtù è dettata solo dal motivo presente nella coscienza dell'agente nel momento dell'azione, e non da ciò che può intervenire indipendentemente e conseguentemente. La soddisfazione che lo spirito gode nel compiere un atto di virtù è solo una concomitanza o conseguenza dell'atto stesso, non è però il fine per cui si compie l'azione.

(69) O. c. 33-34 e 41: "No, non è vero, neppure dal punto di vista biologico, che il fine della vita sia il piacere, e che gli animali agiscono per raggiungerlo; non è vero che la loro attività sia naturalmente egoistica. La ricerca del piacere per il piacere, l'egoismo raffinato è una degenerazione dell'istinto, non un fenomeno naturale, come pretendono gli edonisti... Il fine della nutrizione non è il godimento, ma la conservazione dell'organismo... e nessuno vorrà porre come legge universale della vita che si mangia solo per sollecitare piacevolmente il palato, ... il piacere accompagna la soddisfazione del bisogno, ma non è ciò di cui si ha bisogno, il fine a cui tende l'attività. E l'osservazione della vita, anche nelle sue forme più basse, ci mostra pure che il fine delle azioni istintive trascende l'individuo come tale... E' vano quindi ogni sforzo di derivare il valore etico dal valore biologico; anzi è proprio vero l'inverso: cioè che nel fondo della valutazione biologica c'è già un criterio etico".

(70) Platone, Filebo 21 c.

mento umano, ma solo soddisfazione bestiale.

Del resto neppure la sola intelligenza può costituire il vero bene dell'uomo: senza partecipazione di piacere o di dolore, l'intelligenza è nella pura impassibilità (71), estranea al sensibile, parziale e insufficiente a soddisfare la vera natura dell'uomo. L'intellettualismo (72), in tutte le sue forme, si fonda sopra un arbitrario postulato, cioè che il trionfo dello spirito si debba ottenere con la negazione della vita corporea. Deprimere il corpo, rinnegandone le esigenze, è lo stesso che abbassare anche la vita della spirito. "Costruire un ideale in perfetta antitesi a tutto ciò che la nostra esperienza ci rivela come legge della vita cosciente, precisa l'Aliotta, è semplicemente un assurdo" (73).

La vita umana, come ogni vita naturale, è un genere misto e consiste nell'ordine degli elementi che la compongono: l'uomo perciò non troverà il suo bene che in una forma di vita mista, cioè tale che comprenda in sé il piacere e l'intelligenza (74). Senza il normale funzionamento dell'organismo fisico, nessuna elevazione della coscienza è possibile, e il piacere, se non deve essere posto come fine, è senza dubbio "il segno del normale sviluppo delle nostre funzioni, come al contrario il dolore è il modo con cui si manifesta alla coscienza il perturbamento di esse" (75). Bisogna dunque riconoscere, conclude l'Aliotta, che "la conservazione dell'individuo e della specie è il mezzo necessario perché la vita dello spirito si realizzi e si svolga progressivamente" (76).

L'ideale dell'uomo, il suo vero bene ci si presenta quindi come l'aspirazione a una forma di vita più armonica: un'armonia superiore di vita, che senza cancellare o diminuire la spontaneità dei sensi e senza imporre o esaltare oltre misura la supremazia dello spirito, sa coordinare le loro iniziative, perché non si disperdano e non vengano disordinatamente in conflitto, ma compongano le loro forze in una risultante più efficace (77). Il male è sempre l'espressione di un disordine, di un disaccordo di attività, di una mancanza di armonia completa: colla pretesa di valutare a fondo i propri interessi, intelletto e senso rifiutano di cooperare insieme a un fine comune, vengono in conflitto, distruggono le energie della vita,

(71) Platone, Filebo 21 e.

(72) Cfr. Filebo 28.c: "Tutti i sapienti esaltando realmente se stessi, si accordano nel dire che l'intelletto è per noi re del cielo e della terra".

(73) O. c. 83.

(74) Cfr. Filebo 22 a: "Certo ognuno s'eleggerà codesta vita (una vita in cui siano fusi piacere, intelletto e saggezza) a preferenza di una qualunque di quelle altre due".

(75) Aliotta, o. c. 82.

(76) Ibidem.

(77) Cfr. Aliotta, o. c. 83: "Ogni uomo deve esser posto in condizione di attingere quella vetta più alta di vita cosciente, di cui le sue attitudini lo rendono capace".

si diminuiscono a vicenda. Il segno con cui si manifesta alla coscienza questa imperfezione di vita è il dolore che accompagna sempre il male.

Ma la cooperazione non è mai completa e l'armonia non è mai perfetta: una "concordia-discordante" si annida nell'intimo dell'uomo e accanto all'ordine delle sue possibilità e delle sue attività c'è pure inevitabilmente il disordine, come testimone della sua invincibile imperfezione e come stigma della sua naturale debolezza, inerente all'essere limitato. L'accordo completo di tutte le facoltà e le attività dell'uomo, cooperanti senza urti e dispersioni di forze a un medesimo fine, è solo un ideale inesauribile, la meta a cui tendono le nostre aspirazioni e i nostri sforzi. Anche se domanda tentativi e energie, anche se impone sacrifici e rinunce, e si realizza solo attraverso insuccessi, errori e lotte dolorose, questo tendere continuo delle singole attività nell'uomo a una coordinazione sempre più perfetta, a una vita sempre più armonica, più elevata e piena, è fonte unica di autentica felicità. E gode di più, chi più s'impegna, chi lotta di più nell'attiva conquista di forme sempre più alte di armonia, con la progressiva eliminazione del disordine e dei conflitti, del male e del dolore.

Se però si vuole approfondire il concetto di questa armonica unione di piacere e di intelligenza, e in sede metafisica si vuole stabilire una gerarchia di valori tra il Bene, inteso come vita mista, e i suoi elementi costitutivi, assegnando a ciascuno il suo pregio specifico, Platone ritiene che "in questa vita mista, checché sia quello da cui questa vita informata è divenuta insieme eleggibile e buona, a questo Bene, non il piacere, ma la mente è più congenere e più somigliante" (78). L'intelligenza quindi, anche se non è il Bene che l'uomo cerca, viene però subito dopo il Bene.

Se il bene universale è in sé e per sé appetibile e come tale è il fine in cui si appunta il desiderio dell'uomo e a cui tende la sua attività, non lo è, certo, per un'evidenza intellettuale: non è la ragione pura che fa la bontà del Bene (79), né la fredda cognizione lo costituisce come fine. Il

(78) Filebo 22 d. E in Filebo 22 e, Platone, sempre per bocca di Socrate, così conclude: "Per questa ragione si può davvero dire che al piacere non spetta né il primo né il secondo premio, ed è anzi alquanto discosto dal terzo". Nella conclusione del Filebo, Platone determina quella che deve essere per l'uomo la gerarchia dei valori, basandosi sulle caratteristiche fondamentali del Bene per l'uomo, e cioè proporzione, bellezza e verità.

(79) Come del resto, precisa l'Aliotta, o.c. 22: "Nessuno vorrà ripetere la grossolana definizione: 'il bello è ciò che piace'. Altro è dire infatti che una funzione è piacevole, altro è dire che ha come suo fine unicamente il piacere; altro è affermare che è anche utile, altro è affermare che l'utilità costituisce il suo vero e proprio fine. Bisogna stare attenti a distinguere bene le due cose: ciò che caratterizza la valutazione economica è il fatto che in essa l'utilità è il fine, il criterio esclusivo, l'unità di misura delle azioni".

fine è ciò che noi vogliamo e come tale è connesso con la volontà. La ragione interviene nel giudizio di valore: quando cioè il Bene è messo in rapporto con i nostri interessi soggettivi. Non è possibile pensare un fine senza mettere in funzione l'intelletto, e senza la riflessione logica "non si possono fare quelle valutazioni complesse in cui si richiede la previsione delle conseguenze o l'indagine intorno ai motivi che hanno ispirato certe azioni" (80). La ragione coopera (81) alle nostre valutazioni e il Bene assume allora per noi il valore pratico di un imperativo etico voluto e vitale. Il valore del fine e il volere il fine sono due aspetti indivisibili del medesimo atto di coscienza: il bene non può presentarsi allo spirito senza che il volere non si senta attratto verso di esso; non si può quindi avere coscienza del valore del fine senza volerlo.

Il piacere invece acquista valore ed è desiderato solo in seguito, in quanto l'esperienza insegna che il soddisfacimento della tendenza si accompagna con un piacevole sentimento. Ma la ricerca del piacere per il piacere non è fatto primitivo: il piacere è il segno costante che accompagna il raggiungimento del fine. In sé e per sé, in modo formale e diretto si desidera il fine; il piacere si desidera solo indirettamente, attraverso il fine e come purificato e spiritualizzato dal fine. Quando il piacere si considera come desiderabile per se stesso, non appartiene più alla vita mista, ma al genere dell'illimitato. In sé e per sé il piacere non ha limite, non tende all'ordine e all'infinito, non è limitato e disciplinato dalla finalità: prevale allora la degenerazione dell'istinto, che ordinariamente chiamiamo cieco, perché anche se il complesso delle azioni sono coordinate al conseguimento di un fine e il fine è così raggiunto con mezzi adatti, manca però la rappresentazione del fine stesso e la scelta cosciente dei mezzi adatti al fine (82). "Solo l'introduzione di un limite, precisa N. Abbagnano, può far sì che il piacere diventi una parte del Bene" (83). Il piacere allora entra a far parte della vita mista dell'uo-

(80) Aliotta, o. c. 38.

(81) Ho detto "coopera", perché "in ultima analisi, quando l'intelletto ci ha condotto a un principio etico elementare che non riceve il suo valore da altri, o a due principi elementari tra cui si debba fare una scelta, non ci resta che fare appello alla cosiddetta 'voce della coscienza', che è forma di esperienza immediata (che intendere non la può chi non la prova): un sentimento caratteristico per cui il nostro spirito apprende il valore delle azioni e la differenza di grado fra i valori qualitativamente diversi, per cui uno ci si presenta come preferibile all'altro, più pregevole, più degno d'esser voluto. Questa esperienza del valore etico non ha un carattere contemplativo ma è una reazione attiva di tutto il nostro essere" (Aliotta, o. c. 39).

(82) L'azione istintiva è più complessa dell'azione riflessa, sia perché non ha bisogno di uno stimolo esterno che la provochi, come nell'azione riflessa, sia perché non cade come l'azione riflessa completamente fuori della coscienza.

(83) O. c. 38 n. 1.

mo. Per essere umanizzato il piacere deve essere limitato, e per essere beatitudine deve tendere all'infinito: il piacere che non tende all'infinito non è bene sommo e universale, così come non è male sommo e universale il dolore che non tende all'infinito.

### *Conclusioni.*

Seguendo Platone nel suo *itinerarium mentis* verso la soluzione del problema umano del piacere, abbiamo visto come la valorizzazione del mondo della natura ha profondamente modificato il suo misticismo ascetico.

In una prima fase, il pensiero platonico, prendendo le mosse dall'insegnamento socratico, s'era rifugiato nella trascendenza. L'assiologia socratica era circoscritta all'etica. Per superare il relativismo soggettivistico dell'etica dei Sofisti, Socrate aveva accentuata l'utilità pratica del concetto in generale, e nella sua indagine si era limitato all'analisi dei concetti morali. La filosofia è quindi intesa come "forma di vita": all'imperativo del costume subentra l'imperativo della coscienza, formulato secondo la Giusta Misura o Idea del Bene. L'assiologia platonica si fonda invece sull'ontologia. La dottrina etica trova la sua base nella dottrina della realtà: il mondo socratico dei concetti (idee-nozioni) diviene il mondo platonico delle idee (Idee-enti). Il conoscere è messo così sullo stesso piano dell'Essere, e al mondo della natura concepito alla maniera di Eraclito, Platone sovrappone il mondo delle Idee concepito alla maniera di Parmenide. Conseguentemente il finalismo socratico è esteso dalla coscienza a tutta la realtà. L'apice della perfezione nell'Essere è dato dall'Idea del Bene, impronta comune di tutte le idee, che fa essere le singole cose e le rende intelligibili, cui tutto tende, determinandosi una gerarchia di rapporti morali diversa dalla gerarchia puramente logica dell'Essere. L'ideale della vita umana assume quindi un carattere trascendentale: l'uomo deve vivere nel tempo l'eterno, liberandosi del corpo, purificandosi dai piaceri e dall'inganno dei sensi. L'ascetismo prevale così sulla valorizzazione del mondo della natura.

Nella sua seconda fase, il pensiero di Platone, considerando più da vicino il mondo della natura, si riveste di un certo equilibrio. Accentuando la presenza dell'intelligibile nel sensibile, il mondo della natura è apprezzato come tramite necessario alle attività spirituali. La virtù consiste nell'orientamento delle forze irrazionali ai fini della razionalità: virtù è equilibrio di razionale e irrazionale. L'uomo moralmente sano è buono e bello, quando nell'anima e nel corpo si realizza quell'armonica proporzione di parti che è gerarchia, giustizia, e che facilita lo slancio verso l'ideale etico del supremo Bene-Bellezza. L'uomo vive allora in uno stato di tensione verso il mondo intelligibile.

Nella sua terza fase, il pensiero di Platone, piegandosi sul problema

umano del piacere, rivaluta il mondo del divenire, introducendolo nel mondo stesso dell'Essere. Il problema del piacere induce Platone a una rivalutazione più sentita del divenire e di tutto ciò che è propriamente umano. Dalla tesi antropologica di una vita secondo il piacere sostenuta da Filebo, e dall'antitesi ontologica di una vita secondo l'intelligenza, proposta da Socrate, scaturisce la nuova sintesi platonica della vita mista. Chi determina il significato ontologico del Bene è il suo significato antropologico: il Bene diviene forma di vita umana, capace di conciliare in sé piacere e intelligenza. Il pensiero platonico rinuncia allora alla dottrina dell'esistenza separata delle Idee e si piega decisamente verso quella che sarà l'intuizione aristotelica della forma ideale, sussistente solo unita al molteplice sensibile. Nasce così la concezione platonica del genere misto o terzo genere, che è ordine del molteplice, dove la terminologia è ancora pitagorica, ma il contenuto è quasi aristotelico. Nel genere misto, la funzione di termine medio fra il molteplice e l'unità è affidata al "limite". L'introduzione del limite nel genere misto definisce quindi la genesi verso l'essenza: il limite cioè determina lo sviluppo che tende a costituire l'Essere nella sua essenza e nella sua perfezione. Solo l'introduzione del limite può far sì che il piacere diventi una parte del Bene.

Il mondo umano entra così nel mondo stesso dell'Essere. Il limite ha funzione limitatrice e formatrice: l'essere non è tutto oggetto, c'è pure l'essere che è soggetto. La teoria platonica dei quattro generi fondamentali, che esauriscono la totalità dell'Essere, anticipa la formulazione delle quattro cause di Aristotele. La vita umana quindi, come ogni altra vita naturale, è un genere misto e consiste nell'ordine degli elementi che la compongono. L'aspirazione a una forma di vita più armonica, come unica fonte di felicità, diviene allora per l'uomo l'unico ideale etico possibile. Il piacere senza l'intelligenza è incosciente e bestiale; l'intelligenza senza il piacere è impossibile e falsa; l'unico vero bene per l'uomo è una forma di vita mista, in cui intelligenza e piacere entrano a far parte, se ordinati. Il Bene universale, oggettivo, in sé e per sé appetibile, è messo così in rapporto col mondo umano soggettivo; e il mezzo per raggiungerlo è l'accordo completo di tutte le facoltà e le attività dell'uomo. Il Bene è allora definito come abito (*ἔξῆς*) o disposizione (*διάθεσις*) dell'anima capace di procurare all'uomo una vita felice (84); e poiché è tale da render felici tutti gli uomini, il Bene conserva la sua caratteristica di universalità. Il piacere invece è il segno costante che accompagna il raggiungimento del Bene.