

# LINGUAGGIO, DISCORSO E VERITÀ NELLA *REPUBBLICA* DI PLATONE

GIOVANNI CASERTANO  
UNIVERSITÀ «FEDERICO II» DI NAPOLI

## **Resumen**

En *República* de Platón encontramos una manera compleja de tratar el problema de la verdad; compleja porque atañe a la difícil relación existente entre mito-falsedad y discurso-verdad, originando la perspectiva de la mentira útil y, por lo tanto, la posibilidad de legitimación de lo falso y, consiguientemente, el sentido ético-político de la verdad, porque abre el delicado campo de la relación entre la verdad pública y la verdad privada, entre la verdad objetiva y la verdad subjetiva. Y, en suma, porque engloba el otro gran problema de la relación entre opinión y verdad, o mejor dicho, de la diferencia (si es que existe) entre la opinión y la verdad.

## **Abstract**

*In Plato's Republic we find a complex elaboration of the question of truth, which is a complex question because it touches on the difficult relationship between myth/falseness and discourse/truth, originating the perspective of the «useful lie», thus of the possibility of legitimating what is false, and therefore of the ethic-political sense of truth. And it is a complex question eventually because it regards also the relationship between opinion and truth, or rather the difference (if there is one) between opinion and truth.*

1. Non mi pare che nei dialoghi platonici ci sia mai una vera e propria definizione della verità; in alcuni dialoghi compaiono bensì definizioni del discorso vero (e quindi di quello falso), ed anche molto nette, come per esempio nel *Cratilo*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Crat.* 385b.

e nel *Sofista*,<sup>2</sup> o, per converso, definizioni, o meglio connotazioni, della menzogna distinta dalla falsità, come per esempio nell' *Ippia minore*.<sup>3</sup> Nella *Repubblica* non abbiamo né l'uno né l'altro caso, e tuttavia, se interroghiamo il dialogo sulla questione della verità, potremo scoprire alcune caratteristiche ed alcune connotazioni molto interessanti su un problema, quello della verità, appunto, che Platone ha indagato in tutta la sua complessità e in tutti i suoi risvolti, anche nei più inquietanti e contraddittori.

Un primo aspetto del problema verità è quello che potremo chiamare della «legittimità della menzogna»: non sempre è utile dire la verità, ed anzi il mentire a volte è non solo utile, ma anche necessario e legittimo. Questa situazione si può dare, diciamo in maniera banale, come nell'esempio del I libro, o in maniera molto più complessa ed articolata, come ancora nel I libro, ma specialmente in tutto il III. L'esempio è semplice:<sup>4</sup> se uno riceve in prestito delle armi da un amico sano di mente e se le sente richiedere da quell'amico impazzito, non sarebbe giusto né ridargliele né dirgli tutta la verità (331c8-9: πάντα... τὰληθῆ λέγειν). Quindi la giustizia non può consistere nel dire sempre la verità e nel restituire le cose ricevute. L'esempio apre dunque un orizzonte in cui giustizia, verità e utilità non sono identificate semplicisticamente ed immediatamente: se in altri luoghi, ed anche nel nostro dialogo, giustizia e verità sono strettamente congiunte, qui si apre la possibilità di una loro distinzione rispetto ad un «utile» che sembra un valore che le trascende ed in certo modo le sottomette. Potremmo anche dire che è necessaria una valutazione del loro rapporto che non sia dommatica, ma che tenga conto di altri fattori fondamentali. Uno, abbiamo visto, è l'utilità rispetto alla salvaguardia dell'integrità personale; un altro, ancor più importante, è il campo dell'educazione. Qui, anzi, il rapporto vero-falso già diventa più complesso, perché si configura con i contorni di un rapporto dialettico, cioè non esclusivamente di netta contrapposizione. E' il caso dei miti che si raccontano ai bambini: nella musica, cioè in generale nell'educazione, ci sono due specie di discorsi, quello vero e quello falso (λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον), e la nostra educazione si deve svolgere prima nell'ambito di quello falso: ai bambini infatti raccontiamo miti

---

<sup>2</sup> *Soph.* 263b.

<sup>3</sup> *Hipp. min.* 365-372.

<sup>4</sup> *Resp.* I 331c-d.

(μύθους), e questi sono in genere un falso, *anche se in essi ci sono cose vere* (ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ)<sup>5</sup> Un falso, dunque, in cui c'è il vero, è uno strumento potente di educazione per bambini che non hanno raggiunto l'età della ragione: il che, comunque, significa che falso e vero non sono concetti assoluti. In altri termini, che non possono essere valutati esclusivamente da un punto di vista logico, dal quale far eventualmente discendere in maniera meccanica un comportamento pratico, ma al contrario sono valori da considerare dialetticamente, e proprio per la loro inevitabile ricaduta sul pratico, diversa nelle diverse situazioni. La complessità di questo tipo di valutazione del vero e del falso nel campo difficile dell'educazione è ben evidenziata nel passo immediatamente seguente.<sup>6</sup>

«Omero, Esiodo e altri poeti hanno raccontato per gli uomini miti falsi (μύθους... ψευδεῖς)»<sup>7</sup>

Quindi i miti, in quanto tali, sono falsi.

Bisogna fare molta attenzione, «se non si riesce a mentire bene (ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται), cioè quando nel racconto si rappresenta malamente (εἰκάζει κακῶς) quali sono gli dèi e gli eroi». «La falsità maggiore concerne questioni della massima importanza (περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος)»<sup>8</sup>

Questo significa che ci sono una menzogna buona ed una cattiva, e bisogna essere molto attenti nell'usare quella buona, dal momento che si tratta del problema importantissimo dell'educazione dei giovani.

Per esempio, «le colpe che Esiodo attribuisce a Urano e la vendetta di Crono, ... e quello che questi ebbe a patire dal figlio, non si debbono raccontare alla leggera a persone senza giudizio e giovani

---

<sup>5</sup> II 376e11-377a6.

<sup>6</sup> II 377d-378e.

<sup>7</sup> II 377d5-6.

<sup>8</sup> II 377d9-e7.

(ἄφρονάς τε καὶ νέους), *neppure se sono vere* (οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθῆ)»<sup>9</sup>

Dopo aver detto che i miti sono falsi, qui stranamente si dice che essi potrebbero anche esser veri, ma in questo caso non bisogna raccontarli a chi è ancora molto giovane e non ha sviluppato una matura capacità di giudizio.

«Si deve gelosamente tacerle, e se proprio c'è necessità di raccontarle, le si deve ascoltare in segreto e nel numero più ristretto possibile di persone e sacrificando non un maialino, ma una vittima grande... E così non si deve neppure raccontare che gli dèi si fanno guerra, si tendono insidie e si battono tra loro: del resto non è neppure vero (οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ)»<sup>10</sup>

Qui il discorso platonico sembra procedere proprio in maniera contraddittoria. Infatti si è detto: 1. che i miti sono falsi; 2. che potrebbero essere veri, ma non bisognerebbe raccontarli; 3. che se proprio li si deve raccontare, bisogna farlo in segreto e a pochissimi, e facendo sacrifici; 4. che comunque, quando parlano delle battaglie tra gli dèi, essi non sono veri. Credo che il procedere scazonte di questa dimostrazione trovi però nelle parole seguenti una sua giustificazione.

«Tutte le battaglie inventate da Omero non si devono ammettere nella città, abbiano o no queste invenzioni carattere di allegoria (ἐν ὑπονοίαις) <sup>11</sup> Il giovane non è in grado di giudicare ciò che è allegoria e ciò che non lo è: tutte le impressioni che riceve nelle opinioni (ἅ ἄν... λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις) a tale età divengono in genere incancellabili e immutabili. Ecco perché è assai importante che le prime cose udite dai giovani siano miti narrati nel miglior modo possibile con l'intento di incitare alla virtù»<sup>12</sup>

<sup>9</sup> II 377e7-378a2.

<sup>10</sup> II 378a3-c1.

<sup>11</sup> Ὑπόνοια è un *hapax*, e vale sospetto, congettura, significato nascosto: quindi allegoria.

<sup>12</sup> II 378d5-e3.

Mi pare chiaro, a questo punto, che il passo denoti una prevalente preoccupazione pedagogica. Nell'educazione dei giovani, non ancora in grado di esercitare il giudizio, bisogna fare molta attenzione a ciò che si dice. In particolare, a proposito dei miti, che, com'è noto, costituivano la struttura portante del processo educativo, il fatto che Platone li dichiarò ora veri ora non veri sta a significare in fondo che essi esulano dal quadro di ciò che può essere giudicato razionalmente, ed appartengono ad un orizzonte di invenzioni al quale non si può applicare il metro *logico* del vero/falso. Si può però, anzi si deve, applicare il metro *etico* del vero/falso. Perché ciò che il fanciullo ascolta impressiona fortemente la sua anima, e, se si vuole appunto educarlo alla virtù, cioè ad agire bene, bisogna fare attenzione a non far sorgere in lui impressioni che lo portino a giudicare gli dèi pieni dei vizi umani: significherebbe determinare in lui atteggiamenti non corretti circa non il vero e il falso, ma circa il virtuoso o il vizioso, che poi difficilmente potrebbero essere modificati. Il che vale, ovviamente, a dire che la verità ha per lo meno due valenze, una logica ed una etica, ed esse non possono essere appiattite l'una sull'altra, nel senso che essere nella verità in logica non significa automaticamente essere nella verità in etica, e viceversa.

Ma, come accennavo, è tutto il libro III che esprime il rapporto complesso che lega vero e utile. Non è pio (οὐδ' ὄσιον), si dice in 391a-e, parlare di Achille come fa Omero: che abbia trascinato Ettore e sgozzato i prigionieri *non lo diremo un racconto vero* (οὐ φήσομεν ἀληθῆ εἰρησθαί), non lasceremo credere che Achille, figlio di una dea e di un uomo molto temperante e pronipote di Zeus, com'era Peleo, educato dal sapientissimo Chirone, avesse tanta bassezza nell'animo (τοσαύτης ἦν παραχῆς πλέως). Non dobbiamo credere né lasciar dire cose come queste; né cercare di convincere i nostri giovani che gli dèi sono autori di mali e che gli eroi non sono per nulla migliori degli uomini. *Non sono asserzioni né pie né vere* (οὔθ' ὅσια ταῦτα οὔτε ἀληθῆ); abbiamo dimostrato infatti che dagli dèi non possono venire i mali<sup>13</sup> Qui mi pare chiaro che il discorso poetico non può essere usato a fini educativi se non viene piegato nella direzione dell' ὄσιον, indipendentemente dal fatto che sia o non sia vero; ed anche la verità viene piegata e proclamata solo in questa direzione: il discorso omerico noi lo proclamiamo non vero perché non utile all'educazione dei giovani. Qui non si tratta, comunque, della abusata questione della «condanna platonica della poesia», quanto

---

<sup>13</sup> Cfr. anche II 379-380.

esclusivamente del suo utilizzo nel processo educativo, non mancando, in questo stesso contesto, il riconoscimento esplicito della *piacevolezza* della poesia<sup>14</sup> Il punto è che il discorso platonico, proprio perché qui si svolge in un orizzonte che è quello dell'educazione, ci mette di fronte ad un rapporto ambiguo tra il vero, il falso e quell' ὄσιον che deve essere il fine dell'educazione dei giovani. La verità e l'utilità, cioè il bene, sono senza dubbio la cifra del divino, e se si dicono cose non pie a proposito degli dèi, allora queste sono proclamate *comunque* non vere, cioè false, appunto a fini educativi. Ma questo non significa che anche il falso non possa essere piegato agli stessi fini: si tratta appunto di quella liceità della menzogna cui abbiamo già accennato. E' sintomatico, a questo proposito, il passo in 389b-c: «si deve tenere in gran conto la verità (ἀλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον)»: è questo, potremmo dire, l'enunciato generale, che rimane però una dichiarazione puramente di principio, e perciò astrattamente formale. Infatti,

«se realmente agli dèi non è utile il falso (ἄχρηστον ψεῦδος), lo è invece per gli uomini, così come può esserlo un farmaco (φαρμάκου), ed è chiaro che l'uso di questo farmaco è riservato ai medici, e non compete a privati (ιδιώταις δὲ οὐχ ἄπτεον) ...<sup>15</sup> Se c'è qualcuno che ha il diritto di dire il falso, questi sono i governanti (ἄρχουσι), per ingannare nemici o concittadini nell'interesse della città (ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως)... E dicendo il falso ai governanti, un privato commette lo stesso, anzi un maggiore errore (μεῖζον ἁμάρτημα) del malato che non dice la verità a un medico»<sup>16</sup>

Come si vede, se da un lato asserzioni sugli dèi che non siano utili alla virtù vengono rigettate come *false*, e in quanto tali sono da bandire dal processo educativo, da un altro lato il falso è lecito usarlo appunto nel processo educativo della città,

<sup>14</sup> Cfr. III 386b-387b: dobbiamo controllare coloro che raccontano miti sull'Ade, perché i loro racconti non sono veri e non giovano (386b10-c1: οὔτε ἀληθῆ... οὔτε ωφέλιμα) ai futuri combattenti... Omero e gli altri poeti non se l'abbiano a male se cancelleremo queste e simili espressioni: *non perché non siano poetiche e di piacevole ascolto* (387b3: οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα... ἀκούειν) ai più, ma perché quanto più sono poetiche tanto meno le devono udire fanciulli e uomini che hanno da essere liberi, e paurosi della schiavitù più che della morte. Su questo cfr. ancora I 331c, II 382c, III 389b, 414b, V 459c-d.

<sup>15</sup> Ma cfr. I 331b-c.

<sup>16</sup> III 389b2-c2.

esattamente come un farmaco nel processo di cura di un uomo. Liceità del falso e dell'inganno, dicevamo: ma essa in Platone ha due limiti ben stabiliti e connessi tra di loro: per un verso, il falso può essere usato solo dai filosofi al governo della città, e per il bene della città stessa, e non per fini personali: per ciò stesso, il singolo cittadino non può dire il falso e ingannare i governanti, perché così facendo mirerebbe all'utile personale e non al bene della città. Per un altro verso, come il paragone del medico chiarisce, è chiaro che chi può mentire è colui che sa, che ha il possesso della scienza: in questo caso, in rapporto alla città, il filosofo che, possedendo la scienza politica, è l'unico che ha raggiunto la scienza del bene e quindi «sa usare» bene la menzogna. Il che significa che il presupposto della buona menzogna è appunto la scienza; cioè, in altri termini, è solo il possesso della verità che permette di dire e usare il falso.

Mi pare che tutto questo ci consenta di parlare di un «senso etico» o «pratico», «politico», della verità. Sintomatico in questa direzione è anche il passo in 412e-413c, che descrive l'interessante questione del come si perde la vera opinione.

«Un'opinione esce dal pensiero (δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας) o volontariamente o involontariamente, volontariamente quella falsa, ... involontariamente ogni opinione vera... Infatti gli uomini si privano involontariamente dei beni e volontariamente dei mali... Ingannarsi sulla verità è male (τὸ μὲν ἐψεῦσθαι τῆς ἀληθείας κακόν), possedere il vero [essere nella verità] è bene (τὸ δὲ ἀληθεύειν ἀγαθόν), e possedere il vero è avere un'opinione conforme alle cose che sono (τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν)... Dunque gli uomini non si privano volontariamente della vera opinione (ἀληθοῦς δόξης), ... ma questo succede perché derubati (κλαπέντες) o ammaliati (γοητευθέντες) o violentati (βιασθέντες)... Per derubati intendo [1] quelli cui si fa mutare convinzione (μεταπεισθέντας) o [2] coloro che dimenticano (ἐπιλανθανομένους): a coloro che dimenticano viene sottratto il tempo, agli altri viene sottratta la ragione (ὅτι τῶν μὲν χρόνος, τῶν δὲ λόγος ἐξαιρούμενος λανθάνει)... Per violentati intendo quelli che cambiano opinione (μεταδοξάσαι) per un dolore fisico o morale; ... per ammaliati

quelli che mutano opinione perché affascinati da un piacere o perché la paura fa loro temere qualcosa (σωσινῆ ὑφ' ἡδονῆς κηληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες)... Infatti tutto ciò che inganna sembra sprigionare una malia (γοητεύειν πάντα ὅσα ἄπατᾶ)»<sup>17</sup>

Il passo è importante, da vari punti di vista, e si presta a molte considerazioni, come per esempio la valutazione positiva dell'opinione vera, per cui chi opina le cose che sono è nella verità;<sup>18</sup> la forte presenza del discorso gorgiano (*Encomio di Elena*) a proposito dei violentati e degli ammalati, nel senso che viene sottolineata l'influenza delle passioni fisiche e morali, dei dolori, dei piaceri, delle paure, sulla convinzione di possedere la verità, così come a proposito dell'ultima considerazione, sulla malia che sprigiona ogni inganno.<sup>19</sup> Per il discorso che ora ci interessa, vorrei sottolineare qui soltanto quello che ho chiamato il senso etico del vero, che viene «caricato» come sempre da Platone sul senso ontologico: l'opinione vera è quella che opina τὰ ὄντα, le cose che realmente sono.

In effetti siamo entrati con questo in un campo molto delicato della questione della verità, che riguarda il rapporto tra verità privata e verità pubblica, o, se si vuole, tra aspetto soggettivo ed aspetto oggettivo della verità. Platone si trovava qui di fronte alla formidabile enunciazione di Protagora sul μέθρον ἄνθρωπος, ed alle raffinate riflessioni di Gorgia, nell'*Elena* e nel *Palamede*, per le quali la verità è quella che appare a ciascuno, legata da un lato alle esperienze, alle passioni, alle aspettative personali, dall'altro aperta alle influenze della parola e del discorso, fatti «pubblici», che fanno cambiare opinioni e pensieri. Il tentativo forte di Platone è appunto quello di sottrarsi a questa dimensione soggettiva e personale e di fondare una prospettiva «oggettivistica», per la quale la verità è una dimensione pubblica e

---

<sup>17</sup> III 412e10-413c4.

<sup>18</sup> Il discorso sull'opinione in Platone è molto complesso: la questione fondamentale, mi sembra, è se l'opinione vera possa essere considerata una vera conoscenza, o se l'opinione, comunque, debba essere considerata ben diversa dalla conoscenza. Nei dialoghi platonici non c'è una posizione univoca; per limitarmi qui solo a pochi esempi del nostro dialogo, ricordo, oltre a questo passo, anche 585b, in cui pare ci sia una considerazione positiva dell'opinione vera, e 506c, dove invece mi pare ci sia una considerazione negativa.

<sup>19</sup> Queste ultime due considerazioni, fortemente legate alle dottrine sofistiche di un Protagora e di un Gorgia, aprono in verità ad un altro problema, sul quale ora ci soffermeremo, e cioè sulla difficile differenza tra la coscienza di possedere una verità e il possedere realmente una verità.



non privata. In altri termini, di ancorare la verità ad una «realtà oggettiva» che non dipende da nessun individuo. E' convinzione di chi scrive che questo sia un tentativo che, in buona sostanza, fallisce; ma ciò non toglie che le riflessioni platoniche sull'argomento siano piene di prospettive importantissime sul problema della verità. Ma vediamo come, nel nostro dialogo, si presenti questo aspetto.

2. Ogni opinione, per chi la opina, è vera. Ma una volta che essa sia stata enunciata dinanzi ad un gruppo quale che sia, entra a far parte di un circuito sovrapersonale nel quale la sua verità deve essere riconosciuta, o confutata, «pubblicamente». Questa regola, che è socratica, viene ricordata però proprio a Socrate dal personaggio principale del I libro, Trasimaco. Questi aveva sostenuto che l'ingiustizia dà più profitto della giustizia,<sup>20</sup> ed aveva definito la giustizia εὐθεία, semplicità di carattere, e l'ingiustizia εὐβουλία, avvedutezza.<sup>21</sup> Socrate chiarisce che con questo Trasimaco vuole intendere che l'ingiustizia è virtù e sapienza, e la giustizia l'opposto; ora, se Trasimaco avesse sostenuto semplicemente che l'ingiustizia dà più profitto, ma è vizio e bruttura, si sarebbe potuta tentare qualche obiezione, parlando da un punto di vista comune (κατὰ τὰ νομιζόμενα λέγοντες), perché questa è appunto l'opinione tradizionale, con la quale Trasimaco aveva convenuto.<sup>22</sup> E allora bisognerebbe indagare «se le tue parole corrispondono al tuo pensiero (έως ἄν σε ὑπολαμβάνω λέγειν ἄπερ διανοῆ)» e se «tu esprima la tua vera opinione (τὰ δοκοῦντα περὶ τῆς ἀληθείας λέγειν)»<sup>23</sup> Quello che qui Socrate sembra adombrare è appunto il problema della verità come corrispondenza tra ciò che si dice a ciò che si pensa; corrispondenza appunto che Trasimaco dichiara irrilevante, rispondendo: «E che t'importa se è o non è la mia opinione? Perché non confuti invece il mio discorso (εἴτε μοι δοκεῖ εἴτε μή, ἀλλὰ οὐ τὸν λόγον ἐλέγχεις)?»<sup>24</sup>

Vengono qui alla luce due punti importanti sulla questione della verità. Da un lato, c'è una verità *propria*, personale, che consiste nel dire esattamente ciò che si pensa, la propria opinione, e questa è una questione che riguarda esclusivamente il soggetto, colui che parla; dall'altro lato, c'è una verità *pubblica*,

<sup>20</sup> I 348b8-10.

<sup>21</sup> I 348c12, d2. Cfr. anche 342d2, 400e1.

<sup>22</sup> I 348c7.

<sup>23</sup> I 349a5-8.

<sup>24</sup> I 349a10. Cfr. anche *Prot.* 333c, *Charm.* 161c.

del discorso detto, enunciato, che è il solo a potere e dover essere sottoposto alla confutazione e alla discussione, indipendentemente dal fatto che esso corrisponda o meno a ciò che realmente si pensa, e questa è una questione «comune», forse oggettiva. Ora, in più luoghi Platone sembra stabilire un'equivalenza tra opinione, pensiero e discorso, nel senso che il pensiero e l'opinione sono il dialogo senza voce che ha luogo all'interno dell'anima con se stessa, mentre il discorso è quell'opinione che fluisce dall'anima accompagnato dalla voce.<sup>25</sup> Ma quest'equivalenza è comunque problematica: come si vede, se non altro, dal famoso passo sul «veramente falso» che si trova nel II libro,<sup>26</sup> e che converrà rileggere.

«Non sai, dissi, che il veramente falso (ἀληθῶς ψεῦδος), se mi è lecita quest'espressione (εἰ οἶόν τε τοῦτο εἰπεῖν), è invisibile a tutti, dèi e uomini?... Nessuno volontariamente (ἐκῶν) consente a falsificazioni in quello che è l'elemento principale del proprio io e nei problemi di capitale importanza (τῷ κυριωτάτῳ που ἑαυτῶν ψεύδεσθαι καὶ περὶ τὰ κυριώτατα): ciò che tra tutto teme è di accogliervi (κεκτῆσθαι) il falso... Tutti sarebbero ben poco disposti ad accogliere e conservare nelle loro anime il falso circa le cose che sono (περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαι), a ignorarle e tenersi dentro la falsità... E dunque del tutto correttamente (ὀρθότατα) si potrebbe chiamare il veramente falso (ἀληθῶς ψεῦδος) l'ignoranza insita nell'anima propria di chi si attiene al falso (ἢ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου). Perché la falsità che si esprime nelle parole (τό γε ἐν τοῖς λόγοις) è un'imitazione dello stato dell'anima (μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶν παθήματος), un'immagine prodottasi in un secondo momento, non già una falsità assolutamente pura (ὑστερον γεγονὸς εἶδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος)... La reale falsità (τῷ ὄντι ψεῦδος) è invisibile dunque a dèi e uomini, [mentre] il falso nelle parole (τὸ ἐν τοῖς λόγοις [ψεῦδος]) può essere utile (χρήσιμον) e non attirarsi odio [per esempio con i nemici]... E diventa utile come un farmaco (ὡς φάρμακον

<sup>25</sup> Così in *Soph.* 263e, ma cfr. anche *Theaet.* 189e-190a, *Phil.* 38c-e, *Pol.* 277e-278e.

<sup>26</sup> II 382a4-e6.

χρήσιμον γίγνεται) anche verso gli amici, quando un accesso di furore o di follia li spinga a compiere qualche cattiva azione. E poi rendiamo utile il falso anche quando nei miti foggiamo il falso quanto più possibile simile al vero (ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα), ignoranti come siamo del vero svolgersi di quei fatti antichi (διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπη τὰ ληθές ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν)... ».

Questo passo è estremamente problematico ed ambiguo, per la complessità sia degli aspetti cui accenna, sia delle prospettive cui apre. Cominciamo dalla stranezza dell'espressione, che del resto viene sottolineata dallo stesso Socrate. Il «veramente falso» è chiamato così due volte, una volta è chiamato «realmente falso», ed una volta si accenna ad un «falso assolutamente puro». <sup>27</sup> In effetti, data per scontata l'equivalenza di vero e reale, il «veramente falso» non può essere che un'espressione «caricata» retoricamente, dal momento che non si può pensare logicamente ad un «più falso» del falso (come del resto anche del vero), e tantomeno ad un «vero falso», che fa pensare immediatamente ad un ipotetico «falso falso», che, a sua volta, non può essere naturalmente che il vero. Espressione retorica dunque, ma che, come sempre, è caricata di significati e di problematiche importanti. Come quella di un falso nell'anima e un falso nei discorsi, che già traspariva dal I libro nell'incontro con Trasimaco, ma un falso nell'anima che si presenta anche come «ignoranza» di chi pratica il falso; la quale falsità-ignoranza, espressa poi nelle parole, non è che un'imitazione di quella dell'anima, e quindi sembrerebbe essere «meno falsa» di quella dell'anima. Tanto più che questa «falsità nelle parole» può divenire anche utile, come un farmaco; per esempio, oltre che in privato con amici folli, anche nel processo educativo, con i giovani, quando «costruiamo» un falso «rendendolo simile al vero». Ora, questo «falso reso simile al vero», che certo non si capisce logicamente, si capisce però proprio se pensiamo che c'è una «utilità etica» del falso, come abbiamo già visto, che appare superiore alla «verità logica». Tanto più, si dice appunto alla fine, che noi uomini quella verità intorno agli dèi non la conosciamo affatto.

Ma il passo è molto più problematico se lo interroghiamo rispetto al problema che ora ci interessa. E' un problema, innanzi tutto, se il vero falso sia un fatto di

<sup>27</sup> II 382a4, 382b8; 382c3; 382c1.

consapevolezza o non, o, nella terminologia platonica, se sia un fatto di volontà o non. Nessuno accetterebbe volontariamente di accogliere e conservare nella propria anima il falso: questo non può che significare che tutti ritengono vera l'opinione che hanno nell'anima. Se io pensassi di avere un'opinione falsa, non la accetterei: ma in realtà posso pensare di avere un'opinione falsa solo quando la contrappongo ad un'altra che ritengo vera. E volontariamente accolgo dentro di me solo opinioni che ritengo vere, con la coscienza che esse sono vere, almeno per me, altrimenti non le avrei accolte. Ma allora che valore può avere l'altra equivalenza platonica di questo passo, e cioè quella tra ignoranza e falso? Che cosa sia la falsità nelle parole è più chiaro: ma anch'essa può darsi solo quando si ha coscienza del vero e del falso: si «sceglie» di dire il falso, e non ciò che in privato si ritiene vero, per utilità, come nell'esempio del farmaco, oppure per cattiveria, e così via. Insomma il falso (come il vero) ha sempre due aspetti: uno privato ed uno pubblico, uno coscienziale, psicologico, ed uno intersoggettivo, cioè legato ad una comunità. Se io, per ignoranza del vero pubblico, ritengo la mia opinione vera e la dico nei discorsi, dico il vero per me e il falso per gli altri (e naturalmente viceversa). E allora perché il vero falso invisibile agli dèi è la mia ignoranza? In quanto semplicemente tale? Che colpa ho io della mia ignoranza, se cerco la verità? Colpa avrei se non cercassi la verità, se mi adagiassi nelle mie opinioni senza metterle alla prova, senza discuterle e verificarle continuamente, secondo la classica immagine che proprio Platone ci ha dato di Socrate.<sup>28</sup> In effetti, il problema del rapporto tra la verità che soggettivamente si ritiene di avere e di dire agli altri e la verità oggettiva, cioè riconosciuta oggettivamente da un gruppo di parlanti, rimane ancora aperto; ed il vero falso, quello invisibile agli dèi e agli uomini, non potrà allora che essere

<sup>28</sup> E che qui Socrate ribadisce, sottolineando proprio l'atteggiamento critico che il filosofo deve avere rispetto alle sue stesse opinioni ed al suo renderle pubbliche nei discorsi: cfr. V 450e-451a: giustificando in certo modo la sua reticenza a parlare di cose importanti, sulle quali non si possiede un sapere certo (εἰδέναι), sulle quali si sta ancor indagando e quindi delle quali non si è ancora assolutamente sicuri, Socrate dice: «Se fossi io stesso persuaso di sapere quello che dico (450d8-9: πιστεύοντος μὲν γὰρ ἔμοῦ ἐμοὶ εἰδέναι ἢ λέγω), la tua esortazione andrebbe bene: tra persone amiche e intelligenti è sicuro e senza pericolo parlare, quando si conosce il vero (450e1: τᾶληθῆ εἰδότα), delle cose più importanti e care (450d10-e1: περὶ τῶν μεγίστων τε καὶ φίλων); mentre quando non si è sicuri e si ricerca (450e1-2: ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα) la verità, esporre i propri discorsi è tremendo e scivoloso, perché posso trascinare nell'errore, allontanandomi dalla verità (σφαλῆς τῆς ἀληθείας), non solo me stesso, ma anche gli amici, in quelle cose in cui più grave è l'errore (451a4: περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ σφάλλῃσθαι)».

quello tradizionalmente ritenuto tale, quello detto nei propri discorsi da chi sa di mentire perché ritiene vera una cosa e ne dice una diversa.<sup>29</sup>

In questa stessa direzione, della tensione cioè tra una verità soggettiva e una verità oggettiva, mi pare che vada anche il famosissimo passo dell'inizio del VII libro con l'immagine<sup>30</sup> della caverna. Possiamo individuare, ai fini del nostro discorso, quattro punti importanti: per coloro che sono dentro la caverna: (1) la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali (515c2: τὸ ἀληθές ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς). E quando qualcuno fosse costretto a guardare gli oggetti fuori della caverna, (2) rimarrebbe dubbioso (515d6: ἀπορεῖν e giudicherebbe *più vere* le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso (515d6-7: ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὀρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα). E poi, (3) giunto alla luce, con gli occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere (516a2-3: ὄραν οὐδ' ἄν ἐν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν)<sup>31</sup> Infine, (4) quando finalmente può vedere il sole in se stesso (516b4-5: τὸν ἥλιον... αὐτὸν καθ' αὐτόν), ricordandosi della sua prima dimora «e della sapienza che aveva colà (516c4-5: τῆς ἐκεῖ σοφίας)», si sentirebbe felice del mutamento (516c6: εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς). Mi pare chiaro che qui verità è ciò che si ritiene vero: l'uomo legato al fondo della caverna ritiene vere le opinioni che si forma riguardo alle ombre che vede, e anzi è restio a considerare *più vere* le cose che vede una volta giunto fuori;<sup>32</sup> ed è solo quando in seguito, *abituato* ormai a vedere le cose da un altro punto di vista, riconosce la nuova verità, e la accetta, che non solo cambia opinione, ma è anche felice del mutamento, perché evidentemente è cosciente di

---

<sup>29</sup> Naturalmente, questo problema è complicato dall'apparire in alcuni luoghi di un altro vero, quello che viene affermato essere tale indipendentemente dalle opinioni dei singoli o dei gruppi, assolutamente «in sé». Non mi soffermerò ora su questo problema; anticipo solo che la posizione di Platone mi sembra molto meno «platonica» di quella di un Husserl, che, nella *Philosophie als strenge Wissenschaft*, affermava che la verità di un'idea «in sé» «è quella che è anche se nessuno la realizza ed anche se mai nessuna umanità la realizzasse nella storia» (cap. II).

<sup>30</sup> Cfr. VII 517a8: εἰκόνα.

<sup>31</sup> Quest'ultima espressione è strana: una delle cose che *ora sono dette vere*: da chi? C'è qualcuno che glielo mostra, o è egli stesso che le dice ora vere rispetto a quelle che prima credeva vere? Come strana è anche l'espressione *più vere*: c'è una gradazione nella verità? O *più vera* viene detta semplicemente la verità di oggi rispetto a quella di ieri?

<sup>32</sup> Da notare la sapiente sottolineatura psicologica dell'uomo che *dubita* di verità che contraddicono la sua consolidata opinione, perché ciascuno oppone sempre una certa resistenza a cambiare le proprie opinioni, anche quando viene posto di fronte all' «evidenza delle cose».

aver raggiunto un altro livello di verità. Ciò non toglie tuttavia che l'opinione che prima aveva possa essere correttamente qualificata come *sapienza*: una sapienza, evidentemente, che viene riconosciuta come non sapienza solo quando se ne acquisisce un'altra. Il che significa, d'altra parte, che, nel processo di acquisizione della conoscenza, ci sono comunque più verità che si susseguono. Ed è sintomatico anche ciò che afferma Socrate poco dopo, in 517a-b: tutta quest'immagine dobbiamo applicarla al discorso di prima (τὴν εἰκόνα... προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις), cioè all'immagine della linea: «Il dio sa se corrisponde al vero (θεὸς δὲ που οἶδεν εἰ ἀληθῆς οὖσα τυγχάνει)»<sup>33</sup> Come a dire che se le nostre verità sono realmente vere lo sa solo il dio, cioè una sapienza che non è umana: noi procediamo con le nostre scoperte, con le nostre ipotesi di verità che si susseguono nel processo della nostra conoscenza, e che cambiamo quando ci sembrano insoddisfacenti, o parziali, o anche non più vere. Noi costruiamo la nostra sapienza e le nostre verità, e finché esse sono ritenute tali dobbiamo trarne le conclusioni che correttamente ne derivano: e se questa è la verità, dice correttamente alla fine di questo ragionamento Socrate, dobbiamo trarne la seguente conclusione (518b6-7: τοῖόνδε νομίσαι περὶ αὐτῶν, εἰ ταῦτ' ἀληθῆ).

Del resto, l'attenzione del filosofo e la sua coscienza sempre vigile ed aperta alla continua verifica di ciò che ritiene vero, sono sottolineate da Platone perfino in quei passi nei quali sembra che si affermino con decisione e apoditticità le verità più importanti. Per esempio, a proposito della «canzone che esegue la dialettica»<sup>34</sup> quando coglie con la pura intellezione il bene in sé,<sup>35</sup> che è anche il fine dell'intelligibile.<sup>36</sup> Perché anche la dialettica è un *viaggio*:<sup>37</sup> e a Glaucone, che osserva che le cose dette da Socrate sull'educazione del filosofo sono assai difficili da ammettere, ma d'altra parte sono anche difficili da non ammettere,<sup>38</sup> e che perciò gli chiede di indicare *il fine del viaggio*,<sup>39</sup> Socrate risponde che questo è assai difficile, ed è difficile anche che Glaucone possa andargli dietro, non perché manchi da parte sua la buona volontà (533a2: προθυμίας), ma perché alla fine non vedrebbe più un'immagine di ciò che costituisce argomento del loro discorso,

<sup>33</sup> VII 517a8-b7.

<sup>34</sup> VII 532a1-2: ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει.

<sup>35</sup> VII 532b1: αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβη.

<sup>36</sup> VII 532b2: τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει.

<sup>37</sup> VII 532b4: πορείαν.

<sup>38</sup> VII 532d2-4.

<sup>39</sup> VII 532e3: τέλος τῆς πορείας.

e vedrebbe così il vero stesso (533a3: ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀληθές). E significativamente aggiunge:

«*Quello almeno che tale risulta a me (ὁ γε δὴ μοι φαίνεται). Non merita ora insistere se questo sia realmente o no il vero (εἰ δ' ὄντως ἢ μη): ma che si possa vedere qualcosa di simile, si deve sostenerlo (ἀλλ' ὅτι μὲν δὴ τοιοῦτόν τι ἰδεῖν, ἰσχυριστέον)*»<sup>40</sup>

Come è chiaro, anche in questo passo possiamo vedere la coscienza del filosofo che le verità che raggiunge sono tali sempre come tappe del suo ininterrotto e ininterrompibile *viaggio verso la verità*, pur nel dovere di sostenerle ai fini del suo discorso educativo.<sup>41</sup>

3. Potremmo allora considerare, giunti a questo punto, e a mio avviso correttamente, che la verità è un'ipotesi, è un'ipotesi di lavoro che a un certo punto della nostra ricerca riteniamo di poter affermare, e che solo il dio sa se corrisponde «realmente» al vero. Quello che è importante, è che il filosofo conservi sempre nell'animo la *tensione* verso la verità e l'*amore* della verità: i veri ἀληθινούς filosofi amano contemplare la verità (τῆς ἀληθείας... φιλοθεάμονας).<sup>42</sup> Tra le qualità del filosofo è infatti la sincerità (ἀψεύδειαν), che consiste nel non accogliere mai volontariamente il falso, ma odiarlo, e amare la verità ἀλήθειαν στέργειν).<sup>43</sup> Non c'è cosa più propria della sapienza di quanto lo sia la verità (οἰκειότερον σοφία... ἀληθείας). Chi realmente ama apprendere deve, fin da fanciullo, desiderare più che può tutta la verità (τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθύς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι).<sup>44</sup> La verità

<sup>40</sup> VII 533a3-5.

<sup>41</sup> Un'altra conferma ancora nel libro IX: quanto s'è detto prima, afferma Glaucone, mi fa *congetturare che dici il vero* (578c4: τεκμαίρομαι... ἐκ τῆς προειρημένων ἀληθῆ λέγειν). E Socrate: sì, ma in simili questioni non bisogna *credere* (578c5: οὐκ οἶσθαι χρῆ), ma *svolgere un'attenta indagine* (578c6: λόγῳ σκοπεῖν), perché si tratta di un punto fondamentale (578c6-7: τοῦ μεγίστου ἢ σκέψις), la vita buona e cattiva (578c7: ἀγαθοῦ τε βίου καὶ κακοῦ). Come si vede, siamo ancora dinanzi all'aspetto soggettivo del credere di aver raggiunto una verità: semmai potremmo dire che la differenza tra il filosofo e gli altri è che egli non si ferma mai nell'indagine, consapevole del risvolto etico delle dottrine che afferma. O, in altri termini, consapevole della valenza etica del suo continuo ricercare.

<sup>42</sup> V 475e3-4.

<sup>43</sup> VI 485c3-4.

<sup>44</sup> VI 485c10-d4.

dunque come obiettivo, ma anche come desiderio, e quindi anche come piacere: il piacere del filosofo, il «vero» piacere, infatti consiste appunto nel cercare la verità. In quella persona i cui desideri sono rivolti agli studi (πρὸς τὰ μαθήματα), essi riguarderanno il piacere dell'anima per se stessa (περὶ τὴν τῆς ψυχῆς... ἡδονήν): questo, se uno non si limiti a pretendere di essere filosofo, ma lo sia veramente (εἰ μὴ πεπλασμένως ἀλλ' ἀληθῶς φιλόσοφος τις εἴη)<sup>45</sup>

Caratteristica, comunque, come abbiamo più volte accennato, della posizione platonica è questo «ribaltare» sul piano ontologico la condizione di colui che crede di essere nella verità, e quindi di dire la verità. Abbiamo visto come nel testo platonico, e anche in questo dialogo, siano molti gli spunti e le indicazioni che ci fanno sostenere che parte non piccola dell'attenzione di Platone si appunti sul fatto che la verità è una convinzione di chi parla, è la propria opinione dichiarata vera, naturalmente nel momento in cui questa convinzione sia «sincera», attenta a non accogliere il falso (cfr. ἀψεύδεια), cioè sostenuta con spirito libero e con animo sempre aperto alla confutazione, all'esame, alla verifica. Ma sostenere una «verità oggettiva», e in questo senso contrapposta all'«opinione soggettiva», era necessario per Platone proprio allo scopo di contrastare il «tutto è vero» di ispirazione protagorea, nonché lo stretto legame tra opinione-discorso e condizionamento affettivo e passionale di ispirazione gorgiana (*Encomio di Elena*).<sup>46</sup> E questa operazione platonica non poteva esser condotta se non riaffermando naturalmente la prospettiva parmenidea: se a Parmenide si richiamavano in fondo anche i sofisti, col loro sostenere che ogni discorso, essendo sempre discorso di un qualcosa che è, è sempre un discorso vero, Platone vuole istaurare un'altra e opposta «discendenza» parmenidea. Dove la realtà è sì la condizione della verità di un discorso, ma non di ogni discorso: perché esiste anche il discorso non vero, il cui

<sup>45</sup> VI 485d10-e1: lett. non lo sia fintamente, da πλάσσω plasmare, fingere. In una prospettiva che può essere considerata anche al di là del tempo e dello spazio, come a dire appunto sovraindividuale: chi ha magnificenza di pensiero (486a8: διανοία μεγαλοπρέπεια) contempla la totalità del tempo e dell'esistenza (486a8-9: θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας) e non giudica grande cosa la vita umana, e non ritiene la morte terribile: una natura vile e meschina non potrà mai partecipare della vera filosofia (486b3: φιλοσοφίας ἀληθινῆς). Per il filosofo infatti può essere «grande» il suo pensiero, non la sua vita. Naturalmente, questa prospettiva «psicologica» viene come sempre «caricata» di un senso ontologico: un'anima di tal fatta partecipa pienamente e perfettamente di «ciò che è» (486e2-3: τοῦ ὄντος ἰκανῶς τε καὶ τελέως... μεταλήψεσθαι).

<sup>46</sup> Leggermente diverse, ma non contraddittorie rispetto all'*Elena*, sono le dichiarazioni sulla verità contenute nella *Difesa di Palamede*, anche se questa non è la sede in cui possa dimostrarlo.



referente non è più «ciò che è», ma ciò che appare, l'apparenza, la fantasia: a volte, e per esigenze retoriche di contrapposizione, *tout court* l'opinione. Vediamo ora alcuni esempi di questa operazione platonica.

Nel VI libro si dice che a guidare l'uomo καλός τε κάγαθός è appunto la verità; dove già è da notare come il campo della verità sia strettamente connesso al campo etico dell'agire bene. Altrimenti egli non parteciperebbe della vera filosofia (φιλοσοφίας ἀληθινῆς). Egli non si ferma alle molte singole apparenze (ἐπι τοῖς δοξαζομένοις... πολλοῖς ἐκάστοις), non cessa d'amare prima di aver toccato la natura di ciascuna cosa che è (ὅ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι); avvicinandosi e unendosi con ciò che realmente è (πλησιάζας καὶ μιγείς τῷ ὄντι ὄντως), egli genera intelligenza e verità (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν).<sup>47</sup> E' la verità che guida (ἡγουμένης δὴ ἀληθείας)<sup>48</sup> e quindi chiunque sarà costretto a riconoscere la verità delle nostre parole (ἀναγκασθήσεται ὁμολογεῖν οἷς λέγομεν).<sup>49</sup> La verità dunque «nasce» (cfr. γεννήσας) quando si attinge nelle parole, nel discorso, ciò che realmente è; e quando ciò accade, si determina anche una necessità in chi ascolta a riconoscerla. Del resto i filosofi sono «costretti» dalla verità (ὑπὸ τᾶληθοῦς ἡναγκασμένοι) ad occuparsi della città.<sup>50</sup> In questa prospettiva, la verità si distingue non solo dall'opinione, ma anche dalla vera opinione, come si vede nelle pagine 501-509.

I filosofi amano ciò che è e la verità (τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστὰς)<sup>51</sup> e dunque coloro che hanno una *vera opinione* su qualcosa ma senza intelletto (οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες) somigliano a ciechi che camminano dritto per una strada.<sup>52</sup> E' importante notare che quest'affermazione viene fatta dopo che Socrate ha parlato dell'idea del bene, l'oggetto della «massima disciplina» (μέγιστον μάθημα), dalla quale le cose giuste e le altre traggono la loro utilità e il loro vantaggio (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα).<sup>53</sup> L'idea del bene deve per forza, potremmo dire *apriori*, avere un legame stretto con la realtà (τὰ

<sup>47</sup> VI 490a3-b6.

<sup>48</sup> VI 490c2. Ancora una sottolineatura della verità come guida dell'azione.

<sup>49</sup> VI 490c11-d1.

<sup>50</sup> VI 499b-c.

<sup>51</sup> VI 501d1-2.

<sup>52</sup> VI 506c8-9. Cfr. anche *Men.* 97a-c; ma cfr. anche il famoso fr. 3DK di Archita.

<sup>53</sup> VI 505a2, 4. Ancora una volta, l'oggetto «massimo» dell'apprendimento intellettuale viene qualificato con notazioni di carattere pratico, etico-politico.

ὄντα)<sup>54</sup> A questo punto Socrate confessa che in effetti non sa, e che non è bene che uno parli delle cose che non sa come se sapesse.<sup>55</sup> Al che, in contrappunto significativo, e naturalmente in perfetto «stile» socratico, Adimanto replica: «Come se le sapesse, no; è giusto però voler parlare da uomo veramente convinto della propria opinione»<sup>56</sup> Un altro dei tanti piccoli segnali, di quelle «spie» proprie dello stile platonico, che ci fanno vedere come la coscienza platonica sia sempre estremamente attenta al rapporto tra credenza soggettiva e corrispondenza al «ciò che è» della propria opinione: una tensione alla verità, sempre, nella piena consapevolezza della necessità, sempre, di sottoporre ad esame le proprie opinioni. E sempre, ancora, nell'orizzonte dichiarato di una «ontologia» di stampo parmenideo.

Quando, dunque, l'occhio dell'anima

«si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e da ciò che è (ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν)<sup>57</sup> lo coglie e lo conosce, ed è evidente la sua intelligenza (καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται); quando si fissa invece su ciò che... nasce e perisce, allora non ha altro che opinioni (δοξάζει)... e somiglia a persona senza intelletto (ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι) ... Ora, l'idea del bene è ciò che dà agli oggetti conosciuti la verità, e a chi conosce la facoltà di conoscere (τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν); ... essa è causa della scienza e della verità (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας)<sup>58</sup> in quanto conosciute (ὡς γινωσκομένης). [Scienza e verità] sono simili al bene (ἀγαθοειδῆ), ma... il bene non è né l'una né l'altra delle due... Agli oggetti conoscibili essa dà non solo la proprietà di essere conosciuti, ma anche l'essere e l'esistenza (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), anche se il bene

<sup>54</sup> VI 505d5-9: ma anche qui, con un inevitabile riferimento al «credere», cioè all'interiorità dell'opinione soggettiva: «trattandosi di cose giuste e belle (δίκαια μὲν καὶ καλὰ), che sono soltanto apparenza (δοκοῦντα) e anche se non sono effettivamente tali (κἂν <εἶ> μὴ εἶη), molti sceglierebbero di farle... e di far credere di possederle (πράττειν καὶ κεκτηῖσθαι καὶ δοκεῖν). Mentre se si tratta dei beni (ἀγαθὰ) nessuno si contenta più di ottenere i beni apparenti, ma cerca quelli effettivi (ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσιν) e non esita a disprezzare l'apparenza (δόξαν)».

<sup>55</sup> VI 506c2-3.

<sup>56</sup> VI 506c4-5: οὐδαμῶς γ', ἔφη, ὡς εἰδότα, ὡς μέντοι οἰόμενον ταῦθ' ἅ οἶεται ἐθέλειν λέγειν. Dove, come si vede, l'accento è posto appunto sull' «onestà» di colui che parla nel sottoporre ciò che crede al vaglio dell'esame con l'altro. Altri esempi di accenni al non sapere di Socrate, ma alla necessità, comunque, di esporre ciò che realmente pensa, sono in V450d-e, VI 507a.

<sup>57</sup> VI 508d5: quasi un'endiadi, a questo punto.

<sup>58</sup> Cfr. 509a6-7.

non è l'esistenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'esistenza (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας).<sup>59</sup>

Di questo famosissimo passo del VI libro vorrei sottolineare qui soltanto alcuni aspetti problematici che più da vicino attengono al nostro tema. Se raffrontiamo il nostro passo con 412-413, vediamo che in quest'ultimo la «vera opinione» sembrava assimilata alla verità: la vera opinione era infatti pensare il vero. Qui invece sembra distinta dal pensiero (*nous*), ed anzi ad esso contrapposta: chi opina non usa l'intelletto. Potrebbe essere allora il pensare-senza-coscienza il vero? Ma anche questo è problematico: avere una vera opinione significa pensare qualcosa ritenendolo vero, quindi sempre con coscienza. Il *nous* allora in questo passo non può significare la coscienza del pensare; e «senza *nous*» non può significare senza coscienza, o senza pensare; potrebbe significare, rimanendo all'interno della più autentica prospettiva platonica, trovarsi casualmente nella verità, pensare la verità, ma senza saperne dare ragione. Possiamo anche dire che si tratta di un grado di certezza basso, laddove quello alto è l'intelletto, perché è solo l'intelletto che conosce il bene. Si potrebbe ancora dire, estrapolando un poco, che l'opinione vera riguarda il divenire; laddove l'intelletto è il possesso di quella conoscenza che consente di dire vera un'opinione: cioè, in definitiva, il possesso dell'idea del bene. Ecco perché si può «essere nella verità», cioè agire bene ed avere un'opinione vera, anche senza avere l'intelletto, cioè senza possedere appieno la «scienza della verità», in questo contesto l'idea del bene, che dà verità ed utilità a tutte le altre idee e quindi anche al nostro agire. Del resto l'intelletto, si dice nel libro VII, è strettamente collegato alla dia/noia, al pensiero discorsivo: si chiama dialettico (διαλεκτικὸν καλεῖς) chi rende ragione della realtà di ciascuna cosa (τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας), e nella misura in cui riesce a darne ragione a sé e ad altri, in tale misura ne ha intelligenza (νοῦν).<sup>60</sup> Perciò la dialettica è come il coronamento dei nostri studi (ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἢ διαλεκτική)<sup>61</sup> e non c'è disciplina più alta di essa. E l'intelletto, che è quella parte che ci fa apprendere (ὧ γὰρ μαθηθάνομεν), è sempre teso a conoscere la

<sup>59</sup> VI 508d6-509b9.

<sup>60</sup> VII 534b3-5.

<sup>61</sup> VII 534e2-3.

verità, così com'essa è (πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπη ἔχει πᾶν ἀεὶ τέταται).<sup>62</sup>

Verità come oggetto della tensione continua dell'anima del filosofo; verità come realtà oggettiva, (relativamente) indipendente dalle credenze del singolo. Tutti e due questi aspetti, strettamente, dialetticamente e problematicamente connessi, sono presenti anche nella cosiddetta «disputa sui piaceri» del libro IX. Dei tre tipi di uomini, caratterizzati dalla prevalenza dell'elemento *epithymetikon*, *thymoeides*, *logistikon*, il filosofo è quello che dice cose più vere, perché è capace di giudicare bene (καλῶς), cioè con esperienza, intelligenza e discorso (ἐμπειρία τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ).<sup>63</sup> Gli altri due tipi di uomini, se pure apprendono la verità così com'essa è (αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν οἷόν ἐστιν), sono meno esperti del filosofo rispetto al piacere dato dal sapere. Dunque per il piacere della contemplazione dell'essere (τῆς δὲ τοῦ ὄντος θέας) il filosofo è l'unico a unire esperienza e intelligenza (φρονήσεως μόνος ἐμπειρος γεγωνῶς ἔσται). E se si deve giudicare mediante i ragionamenti, e i discorsi sono lo strumento peculiare (ὄργανου) del filosofo, e se i criteri del giudizio sono l'esperienza, l'intelligenza e il ragionamento, ne consegue necessariamente (ἀνάγκη) che siano verissime le cose lodate dal filosofo e da chi ama il ragionamento, ossia dal «filologo» (ἄ ὁ φιλόσοφος τε καὶ ὁ φιλόλογος ἐπαινῆ, ἀληθέστατα εἶναι)<sup>64</sup> il piacere più dolce e la vita più piacevole sono i suoi.<sup>65</sup> Con questa premessa, che pone la verità come conseguenza necessaria di una serie di ipotesi poste ma non dimostrate, e che comunque già lega il campo della verità a quello del piacere e della felicità, inizia il discorso sul piacere del filosofo (584a-587a).

#### 4. Il discorso inizia con una bella e dialettica precisazione:

la quiete sembra (φαίνεται) piacevole rispetto a ciò che è penoso, e penosa rispetto a ciò che è piacevole, ma non c'è niente di sano in queste apparenze, ma solo inganno, seduzione (γοητεία). .. [Infatti] né il piacere è cessazione del dolore, né il dolore del piacere... [Avviene come quando] uno è trasportato dal basso ad

<sup>62</sup> IX 581b5-6.

<sup>63</sup> IX 581a1-5.

<sup>64</sup> IX 582a9-e9.

<sup>65</sup> IX 583a2-3.

una posizione mediana, da questa guarda al luogo da cui si è sollevato, e pensa di trovarsi sollevato, ... perché non ha visto ciò che veramente è alto (τὸ ἀληθῶς ἄνω) ... E se viene riportato indietro, avrà l'impressione di essere stato tirato giù, e sarà vera questa sua opinione (ἀληθῆ οἶοιτο), ... ma perché ha inesperienza (μὴ ἔμπειρος) di ciò che è veramente alto e medio e basso (τοῦ ἀληθινῶς ἄνω τε ὄντος καὶ ἐν μέσῳ καὶ κάτω) ... Ora, persone inesperte della verità (οἱ ἄπειροι ἀληθείας), oltre ad avere opinioni malate (μὴ ὑγιεῖς δόξας) su molte cose, si trovano rispetto al piacere e al dolore e alla condizione intermedia in una simile condizione. Quando vengono portate verso il dolore hanno opinioni vere (ἀληθῆ τε οἶονται) e realmente provano dolore (τῶ ὄντι λυποῦνται); e quando sono portate a condizioni intermedie credono di trovarsi in una situazione di soddisfazione e di piacere: ma s'ingannano, perché per inesperienza del piacere (ἀπειρία ἡδονῆς) contrappongono il dolore all'assenza di dolore, così come chi non conosce il bianco contrappone il grigio al nero (ὥσπερ πρὸς μέλαν φαιὸν ἀποσκοποῦντες)... Ora, fame, sete e simili sono in certo modo lacune nella struttura del corpo (κενώσεις... τῆς περὶ τὸ σῆμα ἕξεως), così come ignoranza e stoltezza sono un vuoto nella struttura dell'anima (κενότης... τῆς περὶ ψυχὴν αὐτῆς ἕξεως)... Questi vuoti si riempiono con nutrimento (τροφῆς) e acquistando intelletto (νοῦν ἰσχυόν)... E la pienezza più vera (πλήρωσις δὲ ἀληθεστέρα) è propria di ciò che ha più essere (τοῦ μᾶλλον ὄντος)... E quale di questi due generi partecipa di più della pura realtà (καθαρᾶς οὐσίας)? Quello che riguarda gli alimenti, o quello che comprende la vera opinione (τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος), la scienza, l'intelletto e ogni virtù (ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὐτῆς πάσης ἀρετῆς)? ... E se ciò che ha meno verità ha anche meno realtà εἰ δὲ ἀληθείας ἦττον, οὐ καὶ οὐσίας), ... quei generi di cose che servono alla cura del corpo hanno meno verità e realtà (ἦττον ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχει) dei generi che servono alla cura dell'anima. ... E dunque se è piacevole riempirsi delle cose convenienti alla propria natura, ciò che più si riempie realmente delle cose che sono, più realmente e veramente (μᾶλλον ὄντως τε καὶ

ἀληθεστέρως) farà godere di un vero piacere (ἡδονῆ ἀληθεῖ)  
... E allora le persone che non conoscono intelligenza e virtù... né  
mai si sono riempite realmente di ciò che è (οὐδὲ τοῦ ὄντος τῶ  
ὄντι ἐπληρώθησαν), né hanno gustato un solido e puro piacere...  
Coloro che seguono la scienza e la ragione e riescono a cogliere i  
piaceri che l'intelligenza indica (τὸ φρόνιμον ἐξηγῆται),  
coglieranno i più veri, per quanto è loro possibile coglierne i veri  
(τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται, ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς  
λαβεῖν), perché seguono la verità (ἅτε ἀληθεία ἐπομένων)  
... E se tutta l'anima segue l'elemento filosofico e non è turbata  
da discordia, ciascuna sua parte, oltre ad adempiere ogni altro suo  
compito, è giusta, e inoltre ciascuna gode i propri piaceri, i migliori  
e i più veri che le sia possibile (βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν  
τὰς ἀληθεστάτας) »<sup>66</sup>

Questo passo è estremamente importante per le cose che andiamo dicendo, da diversi punti di vista. Innanzi tutto, è un passo fortemente retorico, alla maniera di Platone, nel senso che la bellezza e l'apparente consequenzialità del discorso, piegate all'esigenza etica di presentare la verità come una guida fondamentale per la vita, nascondono aporie teoretiche che tuttavia sono abbastanza evidenti. E queste aporie sono dovute al persistere, nel Platone che vuole contrapporre un'oggettività della verità alle singole verità degli uomini, delle prospettive dei sofisti. Il discorso è sul piacere, e inizia con la bellissima puntualizzazione che piacere e dolore non sono due stati che possano essere definiti soltanto nella loro contrapposizione: il piacere non è cessazione del dolore, né il dolore cessazione del piacere: chi, avendo finito di soffrire, scambia questo suo stato con quello del piacere, s'inganna, perché ha una concezione del piacere come pura passività, laddove esso è un'attività dell'anima. Eppure, queste opinioni degli uomini che credono di provar piacere e di soffrire in tal modo, hanno anch'esse una loro verità: «sarà vera questa loro opinione (ἀληθῆ οἶοιτο)». La stranezza è che si tratta di un'opinione vera legata... all'inesperienza della verità, dal momento che essi sono ἄπειροι ἀληθείας. Questo ci richiama all'esempio della caverna, come abbiamo visto sopra, in cui, in ogni momento del suo processo di ascesa verso la

---

<sup>66</sup> IX 584a7-587a1.

verità, l'uomo crede in una sua verità; ma questo significa anche che l'uomo ritiene vera l'opinione che possiede, e può dichiararla falsa solo quando fa altre esperienze e quindi cambia opinione e può giudicare non vere le opinioni di prima. E non soltanto non vere, ma anche «opinioni malate», μη ὑγιεῖς δόξας. Ma c'è un'altra stranezza, e tuttavia bellissima: il testo sembra stabilire comunque una differenza tra i due stati del piacere e del dolore. Quando si soffre, si hanno sempre opinioni vere: τῶ ὄντι λυποῦνται; quando si prova piacere, si possono avere opinioni false, per inesperienza del piacere: ἀπειρία ἡδονῆς.<sup>67</sup>

E poi c'è l'evidente ribaltamento della verità dal piano del discorso sul piano ontologico. La teoria del vuoto/pieno serve anche a questo scopo, per cui meno verità significa meno realtà. Qui appare il «piacere vero», legato, come nel *Filebo*, alla conoscenza, all'intelligenza e alla virtù. Il senso etico di questo collegamento è chiaramente individuabile: una scelta di vita, la scelta dell'intelligenza e della virtù, è la sola che assicura i più nobili piaceri, qualificati come i «più veri». Ma anche in questo passo, la scelta della ragione, come sempre in Platone, non significa affatto una mortificazione o una messa tra parentesi della corporeità, in una visione ascetica o addirittura mistica, come duemilaquattrocento anni di «platonismo» vorrebbero farci credere, bensì soltanto un «ideale regolativo» della nostra vita, nella pienezza del nostro essere. E' sintomatico infatti che alla fine del passo si dichiari che siano *tutte* le parti dell'anima, quando sono appunto armonizzate dall'elemento filosofico, a godere dei propri piaceri, «i migliori e i più veri per quanto sia possibile (βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν τὰς ἀληθεστάτας)».

---

<sup>67</sup> Tutto questo discorso può essere messo in relazione a quello sulla vita mista di piacere e intelligenza nel *Filebo*. Per la teoria del vuoto/pieno cfr. *Phil.* 35; per i piaceri falsi, legati appunto all'opinione falsa, cfr. *Phil.* 36c sgg.