Il cosiddetto «idealismo platonico» In ogni caso già a partire dagli allievi dell'Accademia – e in particolare da Aristotele, che la frequentò per vent'anni, sino alla morte di Platone – e poi via via nelle riprese del platonismo lungo oltre due millenni di storia del pensiero, Platone è stato considerato l'autore della «**teoria delle idee**» e l'iniziatore dell'«**idealismo**». Con questo termine si intende un orientamento teorico secondo il quale Platone avrebbe distinto e contrapposto due gradi di realtà: la **realtà sensibile**, costituita dalle cose materiali, mutevoli, dunque soggette al divenire, e oggetto dei nostri sensi, e la **realtà intelligibile**, costituita da enti immutabili, non percepibili con i sensi (dunque invisibili, intoccabili ecc.), ma che possono essere colti solo attraverso l'intelletto, tramite il pensiero. Questi enti intelligibili, non sensibili e immutabili vengono designati con i termini greci ***idéa*** o ***éidos***, tradotti comunemente con **«idea»**. A questi due livelli di realtà – cose sensibili ed enti intelligibili (idee) – Platone avrebbe fatto corrispondere due modalità diverse di conoscenza: l'opinione (*dóxa*), cioè la conoscenza apparente che si avvale dei sensi ed è rivolta alla sensibilità mutevole, e la conoscenza autentica (*epistéme*), quella propria dell'intelletto (*noús*), tesa invece a contemplare la vera realtà, quella intelligibile e immutabile delle idee.

La **differenza fra sensibile e intelligibile** varrebbe sia sul piano ontologico, come distinzione fra due realtà diverse, cioè fra due tipologie di essere, sia sul piano gnoseologico, come scarto fra due modalità di conoscenza; per questo si è parlato a proposito del pensiero di Platone di **dualismo ontologico** (due livelli sul piano dell'essere), a cui corrisponderebbe un **dualismo gnoseologico** (due livelli sul piano della conoscenza).

Tutto ciò si riassumerebbe in quella che – da Aristotele in poi – è stata considerata la dottrina platonica fondamentale, vale a dire la **teoria delle idee**, essendo esse da interpretare come l'unica realtà autentica, indipendente dai limiti e dagli inganni della sensibilità.

La relazione problematica fra idee e cose Il tema del rapporto fra le singole cose materiali e le idee è complesso, poiché Platone vi allude raramente nei suoi testi e oltretutto ricorrendo ad analogie o metafore; si tratta pertanto di una questione dibattuta fra gli studiosi.

Una celebre immagine di cui Platone si serve per descrivere il rapporto fra idee (ad esempio la «cavallinità» o il «bello») e le singole cose sensibili (ad esempio uno specifico cavallo o una singola cosa bella) è quella dell'**imitazione** (*mímesis*): le cose sensibili imiterebbero le idee, assomiglierebbero alle idee, che sarebbero così il loro modello; ne sarebbero dunque una copia, un'imitazione (ad esempio ciascuna cosa bella assomiglia all'idea del bello, al bello in sé, senza tuttavia essere identica ad essa).

Un'altra formula utilizzata da Platone per descrivere questa relazione è quella di **partecipazione** o **metessi** (*métexis*). Il termine greco *métexis* indica «l'aver parte» a qualcosa; quindi dire che fra le cose sensibili e le idee vi è una relazione di partecipazione o metessi significa che le cose particolari **«prendono parte»** alle idee e **hanno qualcosa in comune** con esse.

Di questo rapporto tuttavia Platone non fornisce nessuna descrizione definitiva sul piano concettuale; pertanto il problema del rapporto fra idee e cose non può essere risolto in maniera univoca.

© Loescher Editore – Umberto Curi, La forza del pensiero 2022

L'anima come biga alata Un tema fondamentale, che si trova al centro della lunga e ininterrotta tradizione di pensiero che da Platone e dall'antichità greca giunge alle soglie della nostra contemporaneità, è quello della natura e della composizione dell'**anima** (***psyché***). Platone tratta questo tema nel *Fedone*, dedicato proprio al rapporto fra anima e corpo e all'immortalità dell'anima; nel ***Fedro*** sviluppa la sua riflessione sull'anima anzitutto attraverso un racconto, un mito (*mýthos*), per riprenderla poi, nello stesso dialogo e altrove, anche in forma logico-argomentativa.

La narrazione platonica è finalizzata a far comprendere la natura dell'anima umana e il suo rapporto con il corpo. Innanzitutto Platone descrive le **anime degli dèi immortali**: esse sono come bighe alate, guidate da un auriga e trainate da due cavalli belli e buoni; volano verso l'alto e raggiungono la sommità del cielo, descritto come una sfera rotante. Le anime degli dèi volano oltre questa sfera, le si poggiano sopra e, trasportate dal moto rotatorio del cielo, contemplano le cose che stanno fuori, nella regione che si colloca «sopra il cielo» (*ýper* «sopra» – *ouranós* «cielo»), detta pertanto **iperuranio**, e che dunque non coincide con i «luoghi» né della «terra» (*ghê*) né del «cielo» (*ouranós*). Così facendo le anime degli dèi contemplano la «pianura di verità», le idee, «l'essere che realmente è», non percepibile con i sensi, ma solo con l'intelletto. In questa contemplazione delle idee consiste la **conoscenza vera** (***epistéme***). Gli dèi, prosegue il racconto, contemplano la verità (le idee) e se ne allietano, fino a che la rotazione del cielo li riporta al punto di partenza e fino a che, sazi di questo spettacolo, gli dèi tornano alla loro dimora.

La condizione delle **anime degli uomini** è differente. Anche l'anima umana immortale, quando è disincarnata, cioè prima di legarsi a un corpo mortale, è paragonata a una **biga alata**; essa è condotta da un **auriga** ed è trainata da **due cavalli**: uno di essi è bianco e buono, «amante dell'onore unito a temperanza e pudore e compagno della fama veritiera», oltre che di aspetto piacevole a vedersi, mentre l'altro è «storto, grosso, mal conformato, il pelo nero e gli occhi iniettati di sangue» ed è cattivo, perché compagno di tracotanza e vanteria. Che cosa accade dunque alle anime degli uomini? L'auriga vuole seguire le bighe degli dèi verso l'alto, ma per lui sarà estremamente difficile guidare il carro alato fino alla sommità del cielo a causa del cavallo disubbidiente, che vorrà sempre dirigersi verso l'altra direzione, cioè verso il basso. L'auriga al massimo riuscirà a sporgere la testa oltre il cielo, ma la contemplazione delle idee nell'iperuranio sarà comunque sempre disturbata dal dover badare ai cavalli, per cui potrà accadere che veda solo alcune idee e altre no; oppure accade che, disturbato dall'accalcarsi di altri carri, non riesca ad arrivare così in alto, e che sia costretto ad allontanarsi senza aver fruito della contemplazione della verità, in questo caso non potrà raggiungere la conoscenza vera (*epistéme*), ma – dice Platone – si nutrirà del cibo dell'opinione (*doxa*). L'anima che è stata in grado di vedere meglio la verità si incarnerà, nella vita futura, in un uomo che diverrà **filosofo** e amante del bello.

La narrazione mitica necessita di essere interpretata. L'anima umana è descritta metaforicamente da Platone come costituita da tre componenti: l'**auriga** rappresenta la **parte razionale** (la ragione), quella volta alla conoscenza; il **cavallo bianco** e buono è metafora della **parte volitiva** (la volontà), determinata e coraggiosa, ma anche ubbidiente a ciò che la ragione ordina; infine il **cavallo nero** e disobbediente rappresenta la **parte passionale** o concupiscibile dell'anima, quella legata ai sensi, mossa dal desiderio del piacere materiale e che viene controllata dalla ragione con estrema difficoltà. Fuor di metafora, ciò che risulta dunque dall'immagine della biga alata è il conflitto fra volontà e sensibilità, fra la tensione verso il bene a cui conduce il cavallo bianco e l'attrazione dei sensi raffigurata dal cavallo nero.

© Loescher Editore – Umberto Curi, La forza del pensiero 2022

Amore e visione delle idee L'anima può contemplare le essenze eterne e immutabili, le idee, cioè le **realtà intelligibili**, non servendosi degli occhi, ma solo mediante l'intelletto, attraverso una **visione intellettuale**. Una volta che si sia compiuta questa esperienza e che l'anima si sia incarnata in un corpo mortale, essa dimentica ciò che ha contemplato, ma non completamente, ne conserva una traccia nella «**memoria**». La bellezza che talora risplende nei corpi sensibili aiuta a ricordare, riaccende nell'anima il ricordo della bellezza contemplata nel viaggio iperuranico; per questo per Platone **conoscere è ricordare** [▶ p. 233]. L'anima desidera ricordare, cioè tende a riconquistare la pienezza della visione intelligibile, e a questo scopo inizia un processo di elevazione e di purificazione.

L'**amore** altro non è che l'espressione di questa inclinazione dell'anima a riguadagnare la pienezza della bellezza. Nel ciclo ininterrotto delle reincarnazioni, l'anima si affina passando a forme di vita via via più elevate e più nobili, la più compiuta delle quali coincide con la figura del filosofo. Essere filosofi vuol dire aver «visto» con maggiore chiarezza le realtà intelligibili nel nostro volo verso l'iperuranio al seguito degli dèi, ed essere più di altri capaci di liberarci gradualmente dai limiti e dagli impacci della sensibilità, per ritornare a quella visione originaria. L'amore per la bellezza – a partire dall'amore per le cose belle e poi per la bellezza in sé – non scaturisce dunque da un interesse puramente estetico, ma è piuttosto il mezzo per il riscatto e la graduale **purificazione dell'anima**.

Nei dialoghi dedicati al tema dell'eros, vale a dire il *Fedro, il Simposio* e il *Liside*, l'amore compare non semplicemente come un sentimento o una passione fra le altre, bensì come **forza** (Platone stesso indica l'etimologia di *éros* da *rhome*, che significa appunto «forza»), in grado di strappare l'anima dalle singole cose belle sensibili, per elevarla alla contemplazione della bellezza in se stessa. Il culmine di questo percorso, che è allo stesso tempo un itinerario conoscitivo e un processo di "guarigione" dell'anima, è la visione (*epoptéia*) delle essenze intelligibili, alla quale si può accedere attraverso un lungo percorso di graduale purificazione intellettuale e morale.

L'immortalità dell'anima Il tema dell'immortalità dell'anima è trattato in particolare nel ***Fedone***, il dialogo in cui, discorrendo con i suoi discepoli sul tema della morte, Socrate svolge alcune considerazioni relative al destino dell'anima dopo la morte. Secondo una lunga tradizione il discorso proposto dal filosofo dovrebbe essere interpretato nei termini una **dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima**. In realtà Socrate mette in evidenza l'irresolubile problematicità del rapporto fra vita e morte, alludendo ai paradossi e alle contraddizioni nelle quali si imbatte ogni ragionamento che pretenda di pronunciare una parola definitiva intorno al destino dell'anima dopo la morte, che resta un mistero impossibile da spiegare compiutamente.

Più degli argomenti – poco convincenti – addotti per dimostrare l'immortalità dell'anima il *Fedone* è importante soprattutto per la definizione, a cui già si è accennato, della filosofia come **«esercitarsi a morire»** (*meléte thanátou*) [▶ pp. 196 sgg.].

© Loescher Editore – Umberto Curi, La forza del pensiero 2022

Il «vero filosofo» Alla figura del **filosofo** e al significato della **filosofia**, quali emergono dai dialoghi fin qui analizzati, si riferiscono anche alcuni passi decisivi di uno scritto che appartiene verosimilmente alla maturità del filosofo, il ***Teeteto***. Il tema principale del dialogo è la natura dell'***epistéme***, vale a dire della scienza, della conoscenza autentica. Vengono analizzate tre ipotesi, secondo le quali si propone alternativamente di definire «scienza» o la sensazione (*áisthesis*) o l'opinione vera (*alethés dóxa*) o ancora l'opinione vera sostenuta da ragione (*alethés dóxa metá lógou*). Tuttavia, dopo un'attenta analisi, nessuna delle tre definizioni proposte risulta immune da difficoltà o vere e proprie contraddizioni; pertanto in definitiva il dialogo si conclude (come molti altri scritti platonici) in maniera «aperta», senza indicare positivamente una risposta all'interrogativo da cui si sono prese le mosse.

D'altra parte l'esito problematico del *Teeteto* non deve trarre in inganno. In questo, come in altri dialoghi, l'esito aperto del ragionamento non deve essere erroneamente interpretato come un fallimento; al contrario il filosofo mostra quale percorso, accidentato e tutt'altro che lineare, sia necessario compiere nella ricerca della verità. Mostra inoltre come sia infondata la pretesa di un sapere compiuto e definitivo, che resta invece precluso alle possibilità dell'umana ragione, anche se la constatazione di questi limiti non scoraggia la ricerca filosofica, anzi la esalta.

Il *páthos* del filosofare Il *Teeteto* è importante anche per un altro fondamentale passo, anch'esso utile a comprendere che cosa sia la **filosofia**, in confronto con altre forme di indagine razionale. In questo dialogo Socrate spiega che cosa sia l'arte maieutica (*maieutiké téchne*) che ritiene di possedere. Il paragone con la pratica dell'ostetrica serve a far comprendere come la generazione di qualcosa di nuovo – sia in senso fisico sia in senso intellettuale – non possa non essere accompagnata dalla sofferenza, come accade appunto con il travaglio del parto.

Ne risulta un aspetto di grande rilievo, in parte già sottolineato: secondo Platone l'esercizio razionale è unito al coinvolgimento emotivo (***páthos***), nel senso che fra ragione e passione, fra la sfera della razionalità e quella dell'emotività, sussiste una stretta e indissolubile relazione. Per «partorire» il nuovo (in qualunque forma) è necessaria la sofferenza. La massima arcaica, secondo la quale i patimenti (*pathémata*) producono insegnamenti (*mathémata*) – le sofferenze generano conoscenze –, è insomma ripresa da Platone attraverso l'accostamento della filosofia all'ostetricia.

La *Politéia* Fra tutti i dialoghi platonici forse il più noto e commentato fin dall'antichità è quello dedicato allo Stato. Il titolo greco originale è ***Politéia***, termine non facile da tradurre appropriatamente e dunque tale da poter dare origine a fraintendimenti. Indubbiamente il termine allude alla *pólis* e dunque allo Stato; infatti nel passaggio dal greco al latino la parola è stata resa con l'espressione *res publica*, che in latino significa «Stato». Poiché la consuetudine vuole che il titolo italiano delle opere greche sia ricalcato sulla traduzione latina, una traduzione plausibile potrebbe essere ***Lo Stato***, o anche *La Costituzione*. La traduzione usata correntemente, *La Repubblica*, è dunque fuorviante, visto che ciò a cui allude il

© Loescher Editore – Umberto Curi, La forza del pensiero 2022

termine greco non è una forma di governo repubblicano distinto rispetto alla monarchia o alla oligarchia, ma si riferisce invece allo Stato come entità politica senza riferimenti a una specifica forma di governo. Per evitare equivoci ci riferiremo dunque al dialogo in questione adoperando il titolo greco originale.

Le classi dello Stato Segue allora una lunga analisi, condotta nei libri dal II al VII, che descrive l'origine dello Stato, la sua articolazione interna in classi disposte in ordine gerarchico e l'educazione che sarà necessario prevedere per coloro che appartengono a ciascuna classe. La collettività in cui gli uomini vivono, lo Stato (la *pólis*), è formata da tre classi di cittadini stabilite in base alle attitudini naturali di ognuno di essi: i produttori, i guerrieri e i governanti. I **produttori** sono coloro che hanno prevalente nella loro anima la parte passionale, orientata a soddisfare i desideri materiali; si occupano di tutti i lavori manuali (agricoltura, artigianato, commercio) obbedendo alle leggi e assicurando così il benessere a se stessi e a tutta la collettività; i **guerrieri** sono coloro che hanno prevalente nella loro anima la parte volitiva e impulsiva, si occupano di difendere lo Stato in conformità a quanto stabilito dai governanti, sapendo distinguere dunque fra un giusto e un cattivo uso della forza; infine i **governanti** sono coloro che hanno prevalente nella loro anima la parte razionale, si occupano di reggere lo Stato facendo le leggi in vista dell'interesse generale, del bene comune.

Esiste dunque per Platone un'**analogia nella struttura dello Stato e dell'anima individuale**. Come nell'anima anche nello Stato è importante che ci sia una prevalenza della parte razionale sulle altre e che si stabilisca un'alleanza fra la parte razionale e quella volitiva per dominare la componente passionale.

Il significato autentico di giustizia La descrizione dei ruoli e delle virtù delle classi in uno Stato ben costituito serve a far capire che cosa sia una società giusta e dunque in che cosa consista la **giustizia**. Ai problemi sollevati nei primi libri del dialogo Socrate risponde che la giustizia consiste nel «**fare ciascuno la sua parte**» (*tá eautoú práttein*). Uno Stato bene ordinato, uno **Stato giusto**, è quello nel quale ciascun cittadino svolga le funzioni e le attività corrispondenti alle sue qualità e attitudini specifiche, senza indebite confusioni di ruoli e senza voler superare i limiti previsti dal suo ruolo; giustizia significa che ognuno deve fare solo le cose per le quali per natura (e quindi anche per legge) è più portato.

È importante sottolineare che le tre classi sociali descritte da Platone non sono in ogni caso gruppi sociali chiusi, a cui si appartenga per nascita; sono invece gruppi che corrispondono realmente alle attitudini che si manifestano in ognuno, indipendentemente da chi siano i genitori, e che sarà compito di un efficace **sistema educativo** saper riconoscere e saper indirizzare. In questo modello politico nessuno è insoddisfatto per la posizione che occupa all'interno dello Stato: ognuno è felice perché esercita nella comunità la funzione per la quale è più portato e, facendo ciò, realizza la giustizia.

La corruzione degli Stati esistenti deriva infatti principalmente dalla violazione di questo principio, oltre che dal mancato rispetto della distinzione fra i compiti e le prerogative delle

© Loescher Editore – Umberto Curi, La forza del pensiero 2022

tre classi. Si può notare a questo riguardo che la diffidenza manifestata più volte da Platone nei confronti della democrazia (*demokratía*), come verrà chiarito meglio in seguito, è motivata dal fatto che in quella forma di governo il criterio non è rispettato, e tutti fanno di tutto, senza rispettare la distinzione enunciata in precedenza.

Poiché lo Stato e l'anima hanno una struttura analoga anche l'**anima giusta** sarà caratterizzata da un corretto rapporto gerarchico fra le parti, cioè da una prevalenza della parte razionale sulle altre.

I filosofi come governanti I filosofi devono guidare lo Stato come governanti poiché hanno prevalente nella loro anima la parte razionale, possiedono, oltre alla temperanza, la virtù della sapienza (*sophía*) e, amando la verità, aspirano alla conoscenza autentica (*epistéme*), cioè la conoscenza delle idee. I filosofi che si dedicano alla conoscenza delle idee dovranno essere posti a comando dello Stato, perché guardando a un modello di perfezione sapranno fare leggi conformi al bene. Per non essere distolti per nulla da questo scopo secondo Platone i governanti non dovrebbero avere né affetti personali né possedere beni privati e ricchezze, in modo da mirare esclusivamente al bene comune.

Un'immagine per descrivere la condizione degli uomini I filosofi devono reggere lo Stato in virtù della loro aspirazione alla conoscenza autentica; per questo nel libro VII della *Politéia* Platone si sofferma a descrivere la condizione degli uomini in rapporto alla **conoscenza**, introducendo il più noto, citato, commentato, imitato, interpretato racconto platonico, a cui abitualmente si allude con l'espressione «**mito della caverna**». Per la verità il filosofo non impiega in questo caso il termine *mýthos*, preferendo designare il suo racconto con il termine «**immagine**» (*éikon*), qualcosa che consenta di «visualizzare» una situazione altrimenti difficile da descrivere semplicemente con le parole.

Nel dialogo Socrate dice che per comprendere la condizione degli uomini in rapporto alla conoscenza dobbiamo immaginare una situazione di questo tipo: alcuni uomini si trovano, fin dalla nascita, **prigionieri** sul fondo di una caverna, incatenati in modo da non potersi muovere e da essere costretti a guardare solo davanti a sé la parete di fondo dell'antro. Alle loro spalle c'è un gran fuoco e fra il fuoco le loro schiene si trova un muro. Immaginiamo che altri uomini si muovano lungo questo muro, in silenzio o parlando, facendovi sporgere al di sopra oggetti e statuette di vario genere. In questa condizione gli uomini incatenati non potranno vedere altro se non le ombre che questi oggetti proiettano sulla parete della caverna che sta di fronte a loro. Sarà inevitabile pertanto che essi ritengano che la vera realtà sia quella costituita dalle **ombre** proiettate sulla parete di roccia, alle quali attribuiscono i rumori e i suoni che in realtà provengono da coloro che camminano al di là del muro. Per quegli uomini prigionieri non esiste altra realtà che non sia quella delle ombre e non conoscono altro che ombre.

© Loescher Editore – Umberto Curi, La forza del pensiero 2022

La liberazione del prigioniero A questo punto della narrazione Socrate invita i suoi interlocutori a immaginare che cosa accadrebbe se un prigioniero venisse liberato, fosse costretto a girarsi, a rivolgere lo sguardo innanzitutto verso il fuoco e poi verso le statuette di cui prima vedeva solo le ombre. In un primo tempo non riuscirebbe a vedere nulla, abbagliato dalla luce improvvisa del fuoco; ma, una volta adattata la vista, non rimarrebbe scosso se gli si dicesse che le statuette e gli oggetti che vede ora sono più reali delle ombre che vedeva prima? Inoltre Socrate invita a immaginare questo prigioniero liberato costretto a percorrere la ripida china che conduce fuori dalla caverna. Giunto all'aperto, dovrebbe di nuovo abituare gradualmente la vista alla luce del sole, finché avrà la possibilità di vedere prima le **ombre** e i **riflessi** degli oggetti sull'acqua, poi gli **oggetti** stessi e infine il **sole**, che con la sua luce rende possibile agli occhi la vista.

I «gradi» della conoscenza L'interpretazione largamente prevalente di questa celebre immagine platonica, fin dall'antichità, ha teso ad assumere la narrazione platonica come descrizione di una «teoria della conoscenza». L'interno della caverna simboleggia la realtà sensibile, oggetto della conoscenza sensibile, imperfetta, apparente (***dóxa***); mentre il mondo al di fuori della caverna simboleggia la realtà intelligibile, oggetto della conoscenza vera (***epistéme***), quella che si avvale non dei sensi, ma del puro pensiero.

La corruzione dello Stato Descritto il ruolo dei filosofi come governanti, i restanti libri della *Politéia* sono dedicati al processo di deterioramento e quindi di **corruzione degli Stati** che si verifica quando vengono meno i princìpi fondamentali sui quali dovrebbe reggersi lo «Stato ben costituito» (*kallípolis*). Esistono **quattro forme degenerate di governo**, che rappresentano quattro livelli successivi di corruzione, via via sempre più lontani dal modello migliore: timocrazia, oligarchia, democrazia, tirannide.

Nella **timocrazia** i guerrieri prendono il sopravvento sui filosofi; governano quindi coloro che hanno dominante la componente volitiva, che sono pervasi dall'ambizione e sono dunque desiderosi non di conoscenza, ma di onori (*timê*) e riconoscimenti.

Nell'**oligarchia** a comandare sono i pochi (*óligoi*) più ricchi; in questo caso sarebbero governanti le persone più legate ai beni materiali e alle ricchezze, mentre per Platone i governanti non devono possedere proprietà personali per essere del tutto dediti al bene comune. L'accumulo della ricchezza nelle mani di pochi ha come effetto l'impoverimento della maggior parte della popolazione.

Di conseguenza la ribellione di questa maggioranza di poveri determina la nascita della **democrazia**, nella quale governa una moltitudine indistinta di individui. È la forma di governo caratterizzata dall'anarchia, dall'abbandono ai desideri sfrenati, perché nella maggioranza dei poveri abbandonati a loro stessi prevale la mancanza di temperanza (*sophrosýne*). Inoltre non vi è il rispetto dei ruoli in base alle attitudini di ognuno, quindi la democrazia è caratterizzata dall'inesperienza: il popolo, che non possiede la conoscenza autentica, è preda della volubile opinione e cerca di adeguarsi ora a un'opinione ora a un'altra, mentre lo Stato va alla deriva.

© Loescher Editore – Umberto Curi, La forza del pensiero 2022

Quando un capo riesce, con la persuasione e con la forza, a imporsi su questa moltitudine, si determina il passaggio alla **tirannide**, fra tutte la peggiore forma di governo. In questo caso lo Stato è nelle mani di un unico individuo, schiavo delle proprie passioni, disonesto e malvagio; egli estirpa dallo Stato tutto ciò che vi è di meglio per circondarsi degli uomini peggiori. Per mantenere il potere commette i più terribili misfatti, ma sarà anche infelice, non solo perché commette continuamente ingiustizie, ma anche perché corre continuamente il pericolo di essere ucciso.

La *mímesis* come «fare» e «generare» In realtà, se si mettono tra parentesi le interpretazioni successive, si possono far emergere dai testi platonici due aspetti decisivi. Al primo si è già accennato: sull'arte il filosofo dichiara esplicitamente di «non avere le idee molto chiare». La formula è senz'altro retorica, ma deve indurci a evitare di trasformare la riflessione platonica su questo tema in una vera e propria teoria estetica, se non altro perché il termine stesso «estetica» è sconosciuto nel mondo greco antico e viene introdotto nel lessico filosofico alla metà del XVIII secolo. Vi è tuttavia una seconda e ancora più importante considerazione da fare. A differenza di ciò che abitualmente si crede con il termine *mímesis* Platone non intende affatto alludere alla mera «imitazione» della realtà. Anche in testi coevi di altri autori *mímesis* non significa «copia», ma piuttosto è un fare, un generare, un **riprodurre** che è anzitutto un **produrre**. L'attitudine mimetica dell'arte non allude dunque a una banale replica di secondo grado, ma sottolinea piuttosto che l'**arte crea**, che è essenzialmente generativa. Si troveranno una conferma e un ulteriore sviluppo di questa concezione nella *Poetica* di Aristotele, dove la definizione dell'arte come *mímesis* è accompagnata dalla precisazione che essa è «imitazione di un'azione» (*mímesis práxeos*), e dunque non è solo «replica», ma creazione essa stessa.

© Loescher Editore – Umberto Curi, La forza del pensiero 2022