

CUM-SCIENTIA. PER L'UNITÀ NEL DIALOGO

RIVISTA SEMESTRALE DI FILOSOFIA TEORETICA

3/2020

Direttore
Aldo Stella

Direttore responsabile
Andrea Gerli

Comitato scientifico

Evandro Agazzi (Universidad Panamericana, Messico), Giampaolo Azzoni (Università di Pavia), Marco Bastianelli (Università di Perugia), Francesco Bellino (Università di Bari), Enrico Berti (Università di Padova), Adone Brandalise (Università di Padova), Stephen Brock (PUSC Pontificia Università della Santa Croce), Francesco Federico Calemi (Università di Perugia), Ricardo F. Crespo, (IAE Business School, Buenos Aires), Nicoletta Cusano (Università San Raffaele, Milano), Juan F. Franck (Universidad Austral, Buenos Aires, Argentina), Nicoletta Ghigi (Università di Perugia), Paul Gilbert (Pontificia Università Gregoriana), Giulio Goggi (Studium Generale Marcianum, Venezia), Jesús Huerta de Soto (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid), Luca Illetterati (Università di Padova), Guido Imaguire (Universidade de Rio de Janeiro), Carlo Lottieri (Università di Verona), Eric Mack (Tulane University, USA), John Maloney (University of Exeter, UK), Massimiliano Marianelli (Università di Perugia), Deirdre N. McCloskey (University of Illinois, Chicago, US), Marcello Mustè (Università La Sapienza, Roma), Marie-Cécile Nagouas Guérin (Université de Bordeaux), Antonio-Maria Nunziante (Università di Padova), Mario Olivieri (Università per Stranieri, Perugia), Giangiorgio Pasqualotto (Università di Padova), Roberto Perini (Univeristà di Perugia), Carlo Scilironi (Università di Padova), Roger Scruton † (University of Buckingham, UK), Davide Spanio (Università di Venezia), Jean-Marc Trigeaud (Université de Bordeaux), Sophie-Hélène Trigeaud (Université de Strasbourg), Carmelo Vigna (Università di Venezia), Mark D.White (College of State Island, New York, USA), Zanotti Gabriel, (Universidad Austral, Buenos Aires, Argentina).

Comitato di redazione

Marco Berlanda, Tiziano Cantalupi, Marco Cavaioni, Giovanni Castegnaro, Tullio Fabbri, Manuela Fantinelli, Francesco Gagliardi, Giancarlo Ianulardo, Fabrizio Luciano, Antonio Lombardi, Michele Lo Piccolo, Angelo Matteucci, Maurizio Morini, Alessandro Negrini, Patrisha Nezam, Carlo Palermo, Carlo Piccioli Fioroni, Mario Ravaglia †, Piergiorgio Sensi, Giuseppe Vacca, Arturo Verna, Giovanni Zen.

Proposte di saggi, di annotazioni teoretico-critiche o analisi di opere vanno inviati in formato word a uno dei seguenti indirizzi:

Aldo Stella, aldo.stella@unistrapg.it

Giancarlo Ianulardo, g.ianulardo@exeter.ac.uk

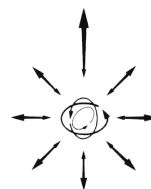
Piergiorgio Sensi, piergiorgio.sensi@gmail.com, piergiorgio.sensi@unipg.it.

Libri da recensire, riviste, materiale editoriale vanno inivati a:

Rivista Cum-Scientia, c/o Piergiorgio Sensi, via Francesco di Giorgio 4, 06122 Perugia (PG)

CUM-SCIENTIA. PER L'UNITÀ NEL DIALOGO

RIVISTA SEMESTRALE DI FILOSOFIA TEORETICA



La rivista si propone di rilanciare la centralità della *coscienza*, valorizzandone l'*atto*, ossia quel sapere che accompagna, condizionandolo, ogni suo contenuto e che è il medesimo per ciascun soggetto. Le differenze costituiscono i punti di vista, mentre l'intenzione di verità si esprime nel *dialogo*, il quale, rivelando il limite di ogni opinione, consente di pervenire a quell'*unità* che emerge oltre le differenze stesse. Stante l'incapacità delle concezioni riduzionistiche e materialistiche, dominanti di fatto nella cultura contemporanea, di oltrepassare la conflittualità che caratterizza la *doxa*, si rende ineludibile il recupero della centralità della coscienza per intenzionare l'autentica *episteme*.

The aim of this Review is to revive the centrality of *consciousness* by revaluing its *act*, i.e., the knowledge that accompanies, by conditioning it, any of its contents and that is the same for any subject. Differences represent that which we call viewpoints, while the intention of truth cannot but express itself in the *dialogue*, which, by revealing the limit of any opinion, allows to attain the *unity* that emerges beyond the very same differences. Given the inability of materialistic and reductionist conceptions, currently prevailing in contemporary culture, to overcome the conflict that characterises the *doxa*, it becomes inescapable to recover the centrality of consciousness to tend towards the authentic *episteme*.

Cum–Scientia. Per l'unità nel dialogo

Anno II – numero 3 – maggio 2020





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISSN 2612-4629
ISBN 978-88-255-3323-1

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2020

Indice

Saggi

- 11 *Lógon didónai*, intelligibilità e non sapere
Carlo Scilironi
- 25 Meditazioni d'Oriente e d'Occidente
Giangiorgio Pasqualotto
- 41 Pensare l'immanentismo assoluto. Gentile e Severino
Andrea Dal Sasso

Annotazioni teoretico-critiche

- 73 Ai confini del modalismo? Fichte e il problema dell'immagine
dell'assoluto
Fabrizio Luciano

Analisi d'opera

- 99 Francesco Bellino *Il principio semplicità*
Arturo Verna

Saggi

Carlo Scilironi*

Lógon didónai, intelligibilità e non sapere¹

Le tre espressioni che compongono il titolo, ancorché formulate coordinativamente, non vanno intese in senso coordinativo. Con esse si vuol esprimere il *lógon didónai*, ossia il rendere ragione, dell'andare in uno di intelligibilità e non sapere, si intende cioè dar forma al convergere di "sapere di non sapere" ed *eide*, o, per esprimersi sempre con Platone, di non sapere ed anipotetico. E con ciò si è pure già anticipata la tesi che si intende sostenere: l'argomentare filosofico ha il suo *omne punctum* nel tenere insieme intelligibilità e limite, intelligibilità e finitezza. Come questo sia possibile e che cosa comporti è ciò attorno a cui si intende riflettere, nella convinzione che questo sia non *un* compito, ma *il* compito della filosofia, il compito del pensare in quanto tale. L'ultimo Heidegger, com'è noto, vi si è approssimato con la lucida consapevolezza di doversi avviare per "un pensiero, che non può essere né metafisica, né scienza"², un percorso, per così dire, a ritroso, che non va dall'*hóti* al *dióti*, ma dal *dióti* all'*hóti*, ché è l'*hóti* – il "che", il "si dà", l'*es gibt* – a farsi massimamente problema. Ma le parole chiave di Heidegger, *Lichtung* e *alétheia*, riconducono ancor sempre a Parmenide³: il problema è dunque come riportarsi a Parmenide evitando da un lato l'oggettivazione metafisica dell'essere e dall'altro l'oggettivazione scientifica del pensare propria dell'antimetafisica.

L'argomentare, il *lógon didónai*, è nel sottrarre l'essere all'immediatezza, alla presenza o dicibilità diretta, alla visualizzazione eidetica; è sottrarre l'essere a qualsiasi senso che possa sorgere e

* Università degli Studi di Padova, carlo.scilironi@unipd.it

1 Testo della relazione tenuta a Bologna il 12 giugno 2019 al «Seminario di Filosofia teoretica» organizzato dallo Studio Filosofico Domenicano e dal Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia. Tema generale del Seminario: «Argomentare».

2 M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *Zur Sache des Denkens*, trad. it. di E. Mazzarella: *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 167.

3 Lo riconosce lo stesso Heidegger, che dopo aver asserito che "della *Lichtung* la filosofia non sa nulla", aggiunge: "benché al suo inizio si parli della *Lichtung*". E continua: "Dove accade e con quale nome? Risposta: nel poema pensante di Parmenide", e ne cita il fr. 1, 28 ss. (M. HEIDEGGER, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, cit., pp. 174-175).

tramontare: *lógon didónai* dell'essere come "concetto limite" (*Grenzbegriff*), che si risolve in funzione finitizzatrice dell'ente.

Di tutto ciò si intende render ragione mercé quattro momenti: 1) la filosofia come *lógon didónai*; 2) *lógon didónai* e proposizione; 3) intelligibilità e non sapere; 4) struttura originaria e finitezza.

1. La filosofia come *lógon didónai*

Punto di partenza è il riconoscimento che la filosofia è per essenza *lógon didónai*. Lo si può mostrare con poche parole, ma volendo si possono addurre a riprova pressoché tutti i momenti della tradizione filosofica. Qui ci si limita ad un cenno alla prima e all'ultima parola della filosofia occidentale, quasi a raccogliere in uno, in cerchio, l'intero.

La prima parola, com'è noto, è data dal fr. 1 di Anassimandro, riportato nella *Fisica* di Simplicio. Recita il frammento: "Dove le cose hanno avuto nascita, ivi si dissolvono secondo necessità. Pagano infatti la pena e scontano, reciprocamente, la colpa commessa, secondo l'ordine del tempo"⁴.

In questo frammento ci sono quasi tutte le parole fondamentali della filosofia: le cose, gli enti, la nascita, la morte, la giustizia, l'ingiustizia, la colpa, il tempo, la necessità, l'ordine. Non a caso la contemporaneità vi ha indugiato con un'attenzione estrema; bastano i nomi di Nietzsche, Heidegger e Severino a riprova⁵. Tuttavia qui non vi si fa riferimento per le straordinarie suggestioni interpretative che vi si possono ravvisare, ma per il ricorrere di due espressioni precise: *didónai...diken...tês adikías* e *katà tò chreón*. La prima espressione è la matrice del *lógon didónai*, del "rendere ragione", che è, propriamente, un "render giustizia"; la seconda è l'indicazione di ciò in cui consiste il render ragione, nel portare cioè alla luce la necessità. Argomentare è render ragione, e anima dell'argomentare è la necessità. Necessario è ciò che non può non essere, è l'innegabile, è ciò la cui negazione si

4 A. MADDALENA, *Ionici. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1963 (rist. 1970), pp. 154-157; *ex hōn dē he génesis esti tois ōsi, kai tēn phthorān eis taūta ginesthai katà tò chreón. didónai gār autà diken kai tisin allēlois tēs adikías katà tēn toū chrōnou taksin*.

5 Cfr.: F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, trad. it. di G. Colli, in *Opere*, vol. III/2, Adelphi, Milano 1980², pp. 285-290; M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, rist. 1973, pp. 299-348; E. SEVERINO, *La parola di Anassimandro*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 391-411.

autonega. La filosofia sin dall'inizio appare dunque come il luogo della necessità.

Lo stesso si deve dire, e con non minor forza, a proposito di quella che può essere considerata come l'ultima parola della filosofia occidentale, la parola di Hegel. Nell'Introduzione alle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dopo aver attaccato la concezione della filosofia come "filastrocca di opinioni" o "galleria di opinioni", Hegel dice:

Un'opinione è una rappresentazione soggettiva, un pensiero casuale, un'immaginazione, che io mi formo in questa o quella maniera, e altri può avere in modo diverso: l'opinione è un pensiero *mio*, non già un pensiero in sé universale, che sia in sé e per sé. Ma la filosofia non contiene opinioni, giacché non si danno opinioni filosofiche. Chi parla di opinioni filosofiche, anche se ha scritto storie della filosofia, rivela subito la mancanza dei primi fondamenti. La filosofia è scienza oggettiva della verità, scienza della necessità della verità, conoscenza concettuale, e non già opinare e filza di opinioni⁶.

Hegel non avrebbe potuto essere più chiaro: la filosofia non è un insieme di opinioni, ma "scienza oggettiva della verità, scienza della necessità della verità, conoscenza concettuale".

Nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* si legge: "Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, – alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di amore del sapere per essere vero sapere –, ecco ciò che io mi sono proposto"⁷. Ed è l'"interiore necessità" a far transitare dall'amore del sapere al vero sapere. L'esito, per restare alla *Fenomenologia*, è, come noto, il "sapere assoluto" e con la *Scienza della logica* la "idea assoluta": "Soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa, verità di sé conscia, ed è tutta la verità. Essa è l'unico oggetto e contenuto della filosofia"⁸.

Vale la pena di ricordare, quasi a preludio di questi esiti della maturità, il riferimento a Pompeo ne *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*:

Pompeo poté ben meravigliarsi quando, avvicinandosi alla porta del tempio, al centro della adorazione, con la speranza di conoscervi le radici dello spirito

6 G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, vol. I, Firenze 1973 (IV rist.), p. 21.

7 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, p. 4.

8 G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1999, vol. II, p. 935.

nazionale, di conoscere in un punto centrale l'anima vivificante di questo popolo [...], e di contemplare anche un ente per la sua devozione, [...], entrando nel "secretum" restò deluso per quest'ultimo punto, e trovò che quel luogo era uno spazio vuoto⁹.

Come Pompeo Hegel non tollera lo spazio vuoto: vuole l'idea assoluta, ma la vuole *katà tò chreón*, secondo necessità. La filosofia è e resta il luogo della necessità.

2. *Lógon didónai* e proposizione (giudizio)

Posta la filosofia come *lógon didónai*, non ci si può sottrarre alla domanda di quale sia il "luogo" dell'argomentare, del render ragione. Dove e come si esprime il *lógon didónai*? Qual è la sua forma? È qui che entra in gioco la proposizione, il giudizio. E se è Kant a dire che "pensare è giudicare", la cosa vale altrettanto e ben prima per Aristotele e pressoché per l'intera tradizione occidentale. La questione è quella della verità, perché l'argomentare non è fine a se stesso: il *lógon didónai* è in vista della verità. Ora, quando Aristotele pone a tema la questione della verità, afferma che essa riguarda il discorso apofantico: il giudizio è il luogo della verità, il vero e il falso concernono la dimensione predicativa. Di contro ad Aristotele Hegel ritiene di dover sopravanzare la forma della proposizione in generale, perché il vero non appartiene ad essa ma solo alla proposizione speculativa. Ad Heidegger si deve la revoca dell'una e dell'altra prospettiva: la verità è più originaria di ogni predicazione. Questo lo *status quaestionis* del problema della verità: soluzione predicativa (Aristotele), soluzione post-predicativa (Hegel), soluzione ante-predicativa (Heidegger).

Anzitutto la soluzione *predicativa*. Per essa il giudizio è il luogo della verità. È, come si è detto, la soluzione di Aristotele, che la esprime in forma compiuta nei libri della *Metafisica* e nel *De interpretatione*. In *Metaph.* V, 7, dopo la menzione dell'essere come accidente e dell'essere per sé, si legge: "Inoltre, l'essere e l'è (*tò eínai kai tò éstin*) significa (*semáinei*), ancora, che una cosa è vera e il non-essere e il non-è significa che non è vera, ma falsa; e, questo, vale tanto per

⁹ G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972, p. 361.

l'affermazione quanto per la negazione”¹⁰. In *Metaph.* VI, 4 si legge ancora:

Il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è, invece, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione. [...] Il vero e il falso non sono nelle cose [...], ma solo nel pensiero”¹¹, sono “una affezione della mente”¹².

In chiave non gnoseologica (ritenere per vero), ma ontologica (esser vero) Aristotele si esprime in *Metaph.* IX, 10¹³; e nel *De interpretatione*, dove pure sin dall'inizio afferma che vero e falso concernono il discorso, e dunque la struttura proposizionale, mantiene fermo che il fondamento è nella verità delle cose. Ma nel *De interpretatione* viene in chiaro perché non basti una mera espressione linguistica (*phásis*), per quanto sempre significante, perché si dia verità o falsità, ma occorra la *katáphasis*, l'affermazione, ovvero l'introduzione del verbo. Il passaggio dalla *phásis* alla *katáphasis* – e, ovviamente, del pari, all'*apóphasis* – è il passaggio dall'ante-predicativo al predicativo. Nomi e verbi hanno certamente un significato, anche presi da soli: Aristotele non nega questo; nega che da soli significhino già il vero e il falso, ossia significhino già la composizione del significato con la valenza esistenziale o la valenza copulativa. Al di qua di questa duplice valenza non v'è né vero né falso. Alla facile obiezione che pretende la verità anche dei semplici significati, Aristotele risponde che il porsi della stessa obiezione è esser già transitati dall'ante-predicativo al predicativo. In altre parole, Aristotele non nega l'ante-predicativo, nega che possa esser pensato “ante-predicativamente”, giacché pensare è giudicare, e il vero è sì dell'essere, ma dell'essere in unità col pensiero, dell'esser-pensato.

La seconda soluzione è quella *post-predicativa*, propria di Hegel, che la esprime compiutamente nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*¹⁴: non la proposizione in generale è il luogo della verità, ma solo la proposizione speculativa. L'onere di “prendere su di sé la fatica del

10 ARIST., *Metaph.* V, 7, 1017 a 31-33 (trad. it. di G. Reale).

11 ARIST., *Metaph.* VI, 4, 1027 b 20-27.

12 ARIST., *Metaph.* VI, 4, 1028 a 1.

13 Cfr. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della libertà umana. Introduzione alla filosofia*, [Corso del semestre estivo del 1930: GMH 31], trad. it. di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano 2016, pp. 165-243.

14 G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 48-55.

concetto”¹⁵ si traduce immediatamente per Hegel nella distinzione tra “atteggiamento raziocinante” e “pensare concettivo”: inadeguato il primo, adeguato il secondo. Il pensiero raziocinante è tutto nella posizione di un soggetto immoto che accoglie dei predicati – è la mera proposizione; il pensare concettivo invece è l’“automoventesi concetto che riprende in sé le sue determinazioni. In tale movimento vien travolto anche quel quiescente soggetto [...]. Il saldo terreno che il raziocinare ha nel soggetto quiescente, vacilla dunque”¹⁶. Ecco la distruzione della proposizione in generale, la distruzione del formale rapporto di soggetto e predicato da parte della proposizione speculativa. Ancora con le parole di Hegel: “La natura del giudizio o proposizione in generale (natura che implica in sé la differenza di soggetto e predicato) viene distrutta dalla proposizione speculativa”¹⁷. Hegel fa seguire a chiarimento un paragone: “Un tale conflitto della forma di una proposizione in genere e dell’unità del concetto che distrugge quella forma, è simile a ciò che nel ritmo ha luogo tra il metro e l’accento; il ritmo risulta dalla librantesi medietà e unificazione del metro e dell’accento”¹⁸. Ossia: la forma proposizionale è distrutta dall’unità del concetto così come l’unità del ritmo distrugge metro e accento disarticolati. Come però nel ritmo metro e accento non vengono meno, così “anche nella proposizione filosofica l’identità di soggetto e predicato non deve annullare la loro differenza espressa nella forma della proposizione”¹⁹. In altri termini, la “forma” della proposizione non viene distrutta in quanto forma, ma in quanto pretesa di pareggiare il concetto, sì che la proposizione speculativa, come luogo della verità, è in ultima analisi la rivendicazione dell’alterità del concetto rispetto a tutte le forme attraverso le quali esso può esprimersi.

La terza soluzione è la soluzione *ante-predicativa*. L’ha propugnata eminentemente Heidegger, per il quale la verità è più originaria di ogni predicazione. La tesi viene in chiaro nel paragrafo 44 di *Essere e tempo*, ma è in *Dell’essenza della verità* che trova la sua espressione compiuta. Nell’opera maggiore il vero è ricondotto all’apertura dell’Esserci, è un esistenziale; nella conferenza del ’30 l’apertura vien saldata all’*a-létheia* e si disvela come verità. Muovendo dal concetto corrente di

15 Ivi, p. 48.

16 Ivi, p. 50.

17 Ivi, p. 51.

18 Ivi, pp. 51-52.

19 Ivi, p. 52.

verità, dall'*adaequatio*, Heidegger mostra che proprio la conformità del giudizio rimanda a ciò che la precede: “Ciò che rende possibile la conformità deve valere, con un diritto più originario, come l'essenza della verità”²⁰. Il che è esattamente riconoscere che “la verità non ha la sua dimora originaria nella proposizione”²¹, bensì nell'apertura che la rende possibile. Ma questa apertura a sua volta può tradursi in conformità solo presupponendo un “libero offrirsi” del manifestato. *Ergo*: “L'essenza della verità, compresa come conformità dell'asserzione, è la libertà”²², ovvero è il “lasciar-essere l'ente”²³ per ciò che esso è. Nel *come* avvenga questo “lasciar-essere”, che è lo “svelamento”, si dispiega compiutamente il significato della rivendicazione dell'ante-predicatività del vero. Il vero precede la predicazione in quanto originario svelamento dell'ente, in quanto rivelazione. Ma l'apparire dell'ente, l'originario lasciar-essere, proprio mentre svela il singolo ente, “proprio allora vela l'ente nella sua totalità”²⁴, di modo che “il lasciar-essere [cioè lo svelare] è in sé contemporaneamente un velare”²⁵. Il che è quanto dire che il vero, pur ricondotto a monte del predicativo, nello svelato in cui si dà, è anche sempre sottratto. Vi è un rimando ineludibile al “mistero (*Geheimnis*)”²⁶, ad un “pre” irriducibile ed ineliminabile.

3. Intelligibilità e non sapere

Il luogo dell'argomentare, del *lógon didónai*, è dunque la proposizione – e, però, come si è appena sottolineato, nella complessità delle relazioni col post-predicativo e con l'ante-predicativo cui il vero parimenti si destina. Ma fissato il luogo dell'argomentare resta da fissarne l'oggetto: è questo l'*omne punctum*, il vero centro. Ed esso è tutto nel tenere insieme due fuochi: il sapere del limite e l'anipotetico, il sapere di non sapere e il mondo delle idee. Detto con Kant, anziché con Platone, tenere insieme la critica della ragione con l'insopprimibilità della dimensione noumenica. Qui si prova a seguire

20 M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, a cura di F.-W. Von Herrmann, ediz. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 141.

21 Ivi, p. 141.

22 Ivi, p. 142.

23 Ivi, p. 143.

24 Ivi, p. 148.

25 Ivi, p. 148.

26 Ivi, p. 149.

la traccia platonica, che costituisce indiscutibilmente un vertice assoluto.

Per un'approssimazione diretta ed efficace si può vedere la parte finale del libro VI della *Repubblica*, dove, mercé l'immagine della linea bisecata, Socrate, indicando i gradi del conoscere, ne mostra l'approdo nella *nóesis*, che “mette capo a un principio non ipotetico (*anypótheton*)”²⁷. Il portento di Platone sta proprio nel tenere insieme, nella figura di Socrate, il sapere anipotetico e il sapere di non sapere. D'altro canto, la stessa espressione “sapere di non sapere” contiene già la duplicità di un sapere posseduto e di un sapere non posseduto. Il punto è questo: la richiesta di intelligibilità in Platone si traduce rigorosamente nell'impossibilità della sua assenza, e però, proprio in quanto richiesta, cioè domanda, s'attesta del pari come non-sapere. Con grande efficacia nei dialoghi giovanili si assiste all'inesausto interrogare socratico che rimuove ogni presunta risposta. Gli interlocutori sono sopraffatti e scorati dal non giungere mai a conclusione, ma a un dover tornare sempre “da capo” (*ex archês*). Eppure è proprio in questo apparente fallimento che si cela la vera risposta; è cioè l'*insufficienza* di ogni risposta determinata ad esser già la presenza dell'idea, non certo nell'impossibile forma diretta propria degli oggetti di esperienza, bensì indirettamente nella forma del limite o dell'indigenza di intelligibilità propria di quegli oggetti e dell'esperienza in quanto tale. È così che vanno in uno non sapere e intelligibilità.

Lo si veda anzitutto muovendo dal sapere di non-sapere. Di esso Platone ci ha lasciato la rappresentazione più emblematica nell'*Apologia*, dove, a seguito della menzione dell'oracolo di Delfi, è narrato come Socrate venga a capo del significato dell'oracolo interrogando quanti sono reputati sapienti. Politici, poeti e artigiani risultano tutti assai presuntuosi di sapere, ma in realtà non sanno; di qui la conclusione socratica d'essere più sapiente di costoro, non però perché in possesso della conoscenza che essi non hanno, bensì perché, non avendo quella conoscenza, neppure presume di possederla. Il significato dell'oracolo è tutto in queste parole:

Unicamente sapiente è il dio; e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo; e, dicendo Socrate sapiente, non

27 PLATONE, *Resp.* 510 b 4 (trad. it. di F. Sartori).

volle, io credo, riferirsi propriamente a me Socrate, ma solo usare del mio nome come di un esempio; quasi avesse voluto dire: O uomini, quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza non ha nessun valore²⁸.

Ecco il punto: sapiente è Dio; la sapienza umana val poco o nulla. Questa, che è l'esplicita conclusione di Socrate, lascia ben intendere che il sapere di non-sapere non è riducibile alla elementare considerazione che qualsiasi ricerca presuppone la liberazione da false presunzioni di sapere. Se così fosse, perché concludere che "sapiente è solo Dio" e la sapienza umana val poco o nulla? È chiaro che Socrate ha in vista ben più di una metodica della ricerca: il sapere di non-sapere indica qui la "struttura originaria dell'uomo"²⁹, indica cioè il riconoscimento della finitezza ("la sapienza umana val poco o nulla"), che in quanto tale è già sempre riconoscimento di un oltre ("unicamente sapiente è il Dio"). Socrate ascolta (*akoúo*) l'oracolo e riflette (*enthyméomai*). L'ascolto è fonte di meraviglia, di stupore (*thaumázein*); e il *thaumázein* è il luogo in cui l'udire e il vedere si dischiudono in domanda. Socrate prova stupore teso tra una *presenza*, il contenuto dell'oracolo, e una *assenza*, l'intelligibilità di quel contenuto. Lo stupire si traduce in riflessione e la riflessione prende forma nelle domande. E la filosofia è tutta nella domanda di intelligibilità (*tí esti*), nella quale si traduce la meraviglia, perché tale domanda è già la presenza nella forma dell'assenza dell'intelligibile, cioè dell'essere, di cui non può darsi alcun'altra forma di presenza, non può darsi cioè alcuna presenza *presente*, perché questa, la presenza *presente* o presenza *diretta*, è solo degli enti e non dell'essere. Pretendere per l'intelligibile una presenza diretta è pretendere di ridurre l'essere all'ente, è pretendere di ridurre il noetico all'eidetico, ma i dialoghi socratici sono proprio la riprova vivissima ed efficacissima dell'inadeguatezza di ogni tentativo di questo genere. L'inconclusività dei dialoghi socratici altro non è che il modo narrativo escogitato da Platone per restituire la presenza dell'intelligibile nella forma dell'assenza. La *presenza* di un'indigenza, di una mancanza, può darsi infatti solo come esigenza e domanda. Lo si è detto: la domanda è la modalità della presenza nella forma dell'assenza. Per questo la filosofia è tutta nella domanda, perché l'essere, essendo irriducibile

28 PLATONE, *Apol.* 23 a 5 - 23 b 4 (trad. it. di M. Valgimigli).

29 F. CHEREGHIN, *Struttura e originarietà nell'idea platonica*, Cedam, Padova 1963, pp. 49-59.

all'ente, può essere presente solo nella forma dell'assenza, e la forma dell'assenza come presenza si dà solo nel domandare.

L'andare in uno di sapere di non-sapere e intelligibilità che si è fin qui mostrato muovendo dal non sapere, può essere guadagnato anche procedendo dall'altro polo, dall'intelligibile. Lo si vede esemplarmente considerando il *Fedone*, dove viene operata la "seconda navigazione"³⁰. Socrate narra di quanto in gioventù fosse appassionato di ricerche intorno alla natura; di quanto avesse confidato nelle risposte dei naturalisti, ma come queste gli fossero parse del tutto inadeguate; dell'entusiasmo e della speranza suscitategli da Anassagora, e la successiva delusione; e infine della risoluzione di procedere altrimenti, di intraprendere la "seconda navigazione". Ciò che non può essere disatteso è la ragione per cui Socrate non può accettare le risposte dei naturalisti: non le può accettare perché essi barattano per vera causa i mezzi senza di cui la causa non può realizzarsi. Di qui la necessità del nuovo percorso: "E mi parve – dice Socrate – che mi bisognasse di rifugiarmi nei concetti (*eis tous lógous*), e considerare in essi la verità delle cose esistenti"³¹. Gli *eíde* sono l'intelligibilità delle cose, sono ciò per cui le cose sono ciò che sono, sono la "vera causa", sono l'essere delle cose. Nelle idee trova risposta la domanda formulata nella parte iniziale del *Fedone*: "Quand'è che l'anima tocca la verità?"³². Allora, all'inizio del dialogo, si diceva che poteva essere solo "nel puro ragionamento"³³, nel concetto; ora importa osservare che se è l'insufficienza delle risposte naturalistiche ad aprire alle idee, il coglimento di queste è già tutto nel coglimento di quell'insufficienza. Il riconoscimento dell'insufficienza è, cioè, di già il coglimento dell'idea. Ma questo è quanto dire che è la presenza operante dell'idea ad attestare il limite – la finitezza – delle cose. Senza il previo possesso dell'idea non è possibile alcun riconoscimento di indigenza o limite di sorta. In questo senso l'intelligibile non può non essere il già sempre presente.

Il *Fedone*, conducendo all'idea, conduce a quel punto che è necessariamente presupposto al domandare. Condurre all'idea, all'intelligibile, è condurre all'essere che è la condizione di possibilità della domanda, è condurre a quell'"è" che, presente nel *tí esti*, nessuna

30 PLATONE, *Phaed.* 96 a - 102 a.

31 PLATONE, *Phaed.* 99 e 4-6 (trad. it. di M. Valgimigli).

32 Ivi, 65 b 9.

33 Ivi, 65 e 2.