

BIBLIOTECA FILOSOFICA

41

DELLO STESSO AUTORE:

Dallo Steinhof
Dell'Inizio
Della cosa ultima
Doppio ritratto
Geofilosofia dell'Europa
Hamletica
Icone della Legge
Il lavoro dello spirito
Il potere che frena
L'Angelo necessario
L'Arcipelago
Labirinto filosofico
Tre icone

Massimo Cacciari

METAFISICA CONCRETA



ADELPHI EDIZIONI

© 2023 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-3802-3

Anno

2026 2025 2024 2023

Edizione

1 2 3 4 5 6 7

INDICE

<i>Nos adoramus quod scimus</i>	11
La grande analogia	14
Protagora	26
La Musa del filosofo	31
I segni di Dike	41
<i>Metà tà physiká</i>	58
Potenza o im-potenza?	67
<i>Scientiam facere</i>	77
<i>Mens capax Dei</i>	88
Gigantomachia. Spinoza e Leibniz	111
Metafisica come critica	166
Al fondo del fondamento	187
Il salto	204
L'impossibile Theoria	233
<i>Crux philosophorum</i>	247
Excursus sul pessimismo	279
I tempi del caso	293
L'Impossibile. <i>Memorare Novissima</i>	329
<i>Realphilosophie</i>	376
<i>Indice degli autori</i>	417

METAFISICA CONCRETA

al claro del bosque

Nos adoramus quod scimus

«Noi adoriamo ciò che sappiamo (*hò oídamen*)» (*Giovanni*, 4, 22). Ci inginocchiamo soltanto di fronte a ciò che ci appare manifesto e che perciò diciamo di *sapere*; soltanto *quod scimus* merita per noi l'atto della *proskýnesis*. La sua disvelatezza, *alétheia*, è condizione della verità del nostro sapere. «*Spiritus est Deus, pneûma ho theós*» (4, 24), divino *in verità* è lo Spirito che eccede ogni spazio, sacro o no che sia, ogni misura del tempo, Spirito che è ora, nella perfetta attualità della sua presenza, e a cui il nostro sapere intimamente partecipa (il suo adorare non ha nulla di superstizioso). Tale nesso, poiché è stato reso *noto*, andrà proclamato, con assoluta fiducia. Alla sua evidenza corrisponde la chiarezza della parola che lo annuncia. L'*arché* nascosta, il Principio che si adorava senza riuscire a nominarlo, si è fatto finalmente Logos, ci parla *aperte*. Se ancora non lo intendiamo, è solo per la debolezza della nostra mente – *asthénéia* spirituale che siamo chiamati a superare. Decisivo, certo, è il passo che si compie tra il confessare che quello Spirito, rivelante l'essenza di Dio, trascende la

nostra anima e la illumina attraverso la fede, e l'affermare, invece, che il Logos si manifesta *substantialiter* attraverso la potenza intellettuale della nostra stessa mente. Decisiva, certo, la differenza tra adorare, da una parte, *Lui*, Logos incarnato, che finalmente ci si rivela, il rendere grazie per il nostro giungere a riconoscerlo come il Logos non solo Causa per cui tutto si dispone e si ordina, ma anche *Creatore*, e, d'altra parte, la *ratio* che indaga e calcola in base a propri, *autonomi* principi l'ordine delle cose, giungendo fino ad adorare sé stessa. Tuttavia, la differenza, per quanto radicale, non può nascondere l'affinità, e questa consente l'analogia: è lecito comunque venerare soltanto ciò che in verità ci è noto, ciò che ci appare incontrovertibilmente manifesto. Il Logos che parla in verità e che perciò ci è dato comprendere e comunicare senza tradirlo, questo è il Logos dell'*Età presente*, di questa Ora che non sa concepirsi come destinata a passare, *Aión*, *Età* che sempre più dichiara insuperabili, fino alla fine del tempo stesso, forme e significati della propria vita. Questo è Logos *giudicante*, poiché esso discrimina chi sa da chi ignora, poiché a Lui, fin dall'origine, che lo si intenda trascendente, *en archèi*, o immanente e agente in ogni momento del cosmo, *tutto* il Divino è stato comunicato. Senza il suo manifestarsi, il Divino continuerebbe a restarci *ignoto*, mentre *ora* possiamo goderne *in verità*. Gaudio, letizia che possono venire soltanto dal saperci *nella sequela* del Logos, dal sentircene membri, espressione necessaria della sua stessa sostanza, 'guariti' dal dubbio, forti di un credere inconfutabile, un credere che diviene irresistibilmente fede riposta nella potenza dello stesso sapere. In questa direzione è destino si debba procedere, fino alle conseguenze estreme che l'*adoramus quod scimus* comporta, fino alle contraddizioni più laceranti tra il senso che l'espressione progressivamente assume nella storia dello *spirito* dell'Occidente, da un lato, e il

senso, dall'altro, che il termine *pneûma* aveva sia nel contesto giovanneo che nelle diverse forme in cui esso era stato vissuto alle origini della teologia cristiana.

Che cos'è *scienza*? In che modo ciò che 'sappiamo', intendendo *sapere* nel senso più originario e concreto del termine (lo stesso timbro che vale, lo vedremo, per il *noeîn-noûs* greco), diviene autentica scienza? Un semplice *sapere*, nei suoi disparati contenuti, non potrebbe certo diventare oggetto di venerazione; sotto questo profilo non potremmo certo affermare che il pensiero europeo sia stato 'stregato' dalla semplice parola *sapere* (L. Wittgenstein, *Della Certezza*, trad. it., Torino, 1978, 435). È intorno a questo problema, più che a qualsiasi altro, che occorre intendere il dramma del nesso tra Atene e l'Europa o Cristianità, il dramma della volontà di pervenire, attraverso e oltre i saperi particolari, alla *scienza*. Quale sarà il *metodo* da seguire? Quali ne saranno i limiti? Che cosa *conosciamo* in verità e che cosa semplicemente sappiamo? Questa è *la* domanda, e già essa traduce-tradisce in sé quella suprema istanza di non poter venerare in verità se non ciò che si possiede con assoluta evidenza. Istanza che in sé connota, per aspetti fondamentali, tanto il Logos di Atene, quanto lo Pneuma cristiano (e soltanto sulla base di questa comune istanza è spiegabile la storia degli innumeri 'tradimenti' attraverso i quali questi princîpi si sono intrecciati, pur *lottando* tra loro), così potenti da trasformare ogni oggetto cui si rivolgano, da riplasmare a propria immagine ogni altro linguaggio incontrino. Nel nostro Evo hanno preso dimora entrambi, in un necessario dissidio. Per quante riforme e rivoluzioni essa abbia conosciuto, questa dimora si dà ancora – ma in quale forma? Quali *personae* oggi ne rappresentano l'idea sulla scena del mondo? E quali altre la possibile *krîsis*?

La grande analogia

Potremmo porre a inizio di questo destino una grandiosa quanto paradossale analogia. O, meglio, una sorta di equazione formata da due, forse solo apparenti, analogie. Come il sole è in rapporto alla vista e al visibile, così l'Agathón (indichiamone col termine Bene la stessa intraducibilità) è in rapporto al *noûs* e agli intellegibili (Platone, *Politeia*, VI, 508 b-c). Il sole figura qui come *analogo* dell'Agathón, talmente *analogo* da esserne detto figlio – ma tra vista e visibili quale analogia sussiste? Analogia si darebbe tra vista e mente, ed è quella 'classica': la vista sta alle cose visibili, come il *noûs* sta alle cose intellegibili. In questo caso la relazione si direbbe intrinseca, poiché posso realmente attribuire ai due termini un carattere comune: come la vista fa vedere le cose sensibili, così il *noûs* rende chiaro, illumina, permette di conoscere ciò che i sensi consentono solo di toccare. Come senza vista le cose visibili resterebbero ignote, o meri *percepta*, così, se il *noûs* non agisse, ci resterebbero oscure le *verità intellegibili*. L'organo della vista e l'intelletto-*noûs* si riferiscono entrambi *substantialiter* al vedere. Platone, tuttavia, non fa uso di questa attribuzione intrinseca, seppure non escludendola. A lui interessa quella tra Agathón e *noûs*, da un lato, e tra Agathón e sole, dall'altro. La complessa 'equazione' che egli qui offre alla nostra meditazione si dispone secondo una evidente gerarchia tra le sostanze nominate: Agathón, per primo, il Bene-*bonum* (porre in alternativa le due traduzioni sarebbe assurdo, poiché il Bene è tale in quanto 'produce' *bona* e non può intendersi separato da questi, che sono i suoi frutti), poi il sole, poi il *noûs*, cioè l' 'organo' col quale giungiamo a conoscere (la funzione essenziale, quella noetico-intellettiva, svolta dalla *psyché*), infine l' *ópsis*, la vista. Perché l'analogia tenga, i suoi termini debbono essere realmente comparabili,

o comunque *noti*. Se invece la proporzione, che sempre l'analogia deve stabilire, risulta impossibile, allora quest'ultima si trasformerà in una semplice metafora. Se poi uno degli analogati risultasse addirittura indeterminabile, l'analogia non diverrebbe che un'immagine paradossale: uno dei suoi termini, infatti, dovrebbe apparire *analogo* a ciò che non ha figura né misura. Già tra sole e vista-visibili, tuttavia, è ardua l'attribuzione a un carattere comune. Il sole, infatti, nutre, dà vita («l'uomo mangia il sole» scrive Simone Weil); questo grande dio visibile procura realmente *génésis* e *aúxis* (*Politeia*, 509 b 2), e non si limita affatto a 'speculare', a rappresentare l'Occhio onnivedente del cielo. Quella che possiamo tracciare tra lui e la nostra vista è, in fondo, non molto più che una similitudine. Forse che il nostro vedere nutre qualcosa? E tra Agathón e il sole? Qui parrebbe che la proporzione sussista, poiché il Bene ha generato (*egénnesen*) l'astro proprio come *analogo* di sé. Il sole che illumina vedente-e-veduto e ne consente la 'comunione' è espressione piena del Bene, ne è immagine *vera*. 'Sole' sembra non voler indicare che la Luce dell'Agathón, la sua epifania sensibile. E però il problema analogico continua a porsi, come vedremo subito, e prima si pone nel rapporto tra Agathón e *noûs* più marcatamente ancora che per la relazione tra il sole e la vista.

È chiaro quale fine persegua la 'grande analogia' platonica: costruire un Ordine in cui visibile e intelligibile, occhi e mente, cioè gli 'organi' capaci di cogliere la sostanza di entrambi, il sole-luce che ne consente la relazione e infine il Bene 'padre' del sole si congiungano tutti indissolubilmente. Quest'Ordine non può derivare che da un solo Principio – se il Principio mancasse, l'idea stessa dell'Ordine verrebbe meno. Tale idea, però, dileguerebbe altrettanto nel caso che tra le diverse dimensioni del Tutto dovesse scoprirsi un *salto*, se tra loro mancassero 'perfezioni' comuni,

così da garantirne la reciproca riferibilità. In che modo, allora, le *ousíai* qui chiamate in causa, le sostanze che formano il Tutto del visibile-intelligibile, si riferiscono all'Agathón, al Principio *oltre* (*aga-*, il prefisso greco di rafforzamento è equivalente all'*ati-* vedico: *atita* è l'assolutamente eccedente la distinzione tra gli stati dell'essere) le sue determinazioni? Il veduto, attraverso la luce, si 'aggioga' (secondo l'espressione di Heidegger) alla mente, e la mente illumina ciò che sensibilmente vediamo fino a coglierne l'essenza – la Causa, però, per cui si dà quel sole illuminante, grazie a cui la mente può, prima, fare esperienza e poi acquisire una *scienza* dell'essente, tale Causa rimane appunto oltre il determinabile. Percepriamo chiaramente l'astro visibile, definiamo gli essenti, stabiliamo tra loro relazioni e proporzioni, ma 'ciò' che ci permette di vederli insieme e di connetterli in un Tutto sembra trascenderne l'Ordine. Bene-Agathón eccede (*aga-*) l'ordine delle *ousíai*, tuttavia vale come la condizione originaria per cui esse possono incontrarsi e riconoscersi. È *Bene* che esse lo possano, che a loro sia data questa *grazia* (filosofia, per Platone, non consiste nel produrla, bensì nella *cura* che essa non venga dissipata). Un Bene ricco di *bona*, esperibili, concretissimi. E tra tutti i *bona* hanno il primato quelli dei saperi e della scienza.

Che la nostra anima sia in grado di fissarsi sull'essente e che questo sia *illuminato* tanto da consentirci di pensarlo e conoscerlo, ecco l'Agathón: 'ciò' che *eccede* la nostra capacità di determinare l'essenza di qualcosa, ma la eccede essendone, in uno, condizione, ineliminabile presupposto, pre-potente rispetto alla potenza sia dell'*ópsis* che del *noûs*. La nostra anima, nella pienezza del suo pensare, si dirige a ciò che *alétheia* e *tò ón* illuminano *insieme* (508 d 3 sgg.), all'ente che la luce disvela, illuminato dal sole, prole di Agathón. *Alétheia* assume in questo contesto tutta la

sua pregnanza *ontologica*; essa viene qui indicata quasi come attributo o, meglio, autentico *analogo* di *tò ón*, dell'essente. La mente coglie l'essente secondo la *verità* che appartiene a quest'ultimo, secondo il suo *vero-reale* manifestarsi. Non vi sarebbe verità della mente senza il manifestarsi dell'essente in quanto *aléthés*. La spiegazione dell'essere come *idéa* presuppone l'*alétheia* dell'ente stesso, non si *de-cide* affatto da essa. *Fenomeno*, *phainómenon*, *phós*: luminoso si rivela il fenomeno alla mente che vi si rivolge. *Theoría* è il nome della vista che così lo coglie. L'opinione, *dóxa-doxázein*, ne confonde la luce, lo mescola ai modi sempre cangianti del suo apparire. Vi è una *stásis* nell'anima, una guerra intestina, tra l'occhio che tende alla vera luce del *phainómenon*, e in quella lo 'salva', e l'occhio che viene 'sedotto' dall'oscurità e ricopre di opinioni l'*alétheia* che *appartiene* all'essente.

Ma quale ambito comporta oscurità? Guardando a che cosa l'occhio della mente si oscura mentre quello del corpo, abbandonato a sé, diventa servo del mero apparire? È l'ambito di ciò che nasce, diviene e va in rovina (*tò gignómenon te kai apollýmenon*). Come distogliere il nostro sguardo da esso? Come fissarsi saldamente sulla luce del *phainómenon* e non vederlo soltanto come ciò che nasce e che muore? Il *thaúma* che è *ogni volta* all'origine dell'interrogazione non riguarda l'essente in quanto tale, immediatamente considerato, ma che l'essente divenga *e muoia*. È questo a produrre il lato *tremendo* della meraviglia, la quale costituisce il movimento iniziale dell'interrogazione, dello stesso *philosopheîn*. Quale sguardo sarà mai in grado di superarne il colpo? Da qui scaturisce la forza del sapere, della *theoría*; a quel colpo, che lo perturba nelle sue radici, l'esserci è appunto chiamato a reagire. Esistono forme o generi che consentano di conoscere l'essente secondo ordini o leggi necessarie ed eterne? È questo il solo modo per cui potrebbe

esserci concesso di conoscerlo *sub specie aeternitatis*? Oppure ogni singolo essente possiede *forma* in sé e secondo tale suo proprio *eidos* risulta intuibile? L'essente, certo, è, sta alla luce del sole. Come potrebbe essere saputo se restasse nell'oscurità? Tuttavia, 'appare' nascere e morire, tremendamente oscillante tra essere e non-essere. L'Agathón che illumina la mente ci permette di oltrepassare l'oscurità di questo apparire? Di vedere la cosa secondo un ordine che non sia soltanto quello di Chronos, ordine che è in fondo quello per cui da una morte si passa a un'altra morte? Possibile o l'*Impossibile*?

Thaûma, parola-chiave del *philosophêîn* – in quanti modi può tuttavia essere detta, quanti significati assumere! Indubbio che il suo *étymon* si riferisca a *théa*, *theáomai*, al vedere, alla visione – *theómenoi* sono chiamati gli spettatori-partecipanti del *drâma* tragico. Risuona in essa il primato del vedere – ma di quel vedere che sa renderci *felici*, non del vedere di cui l'occhio è capace, per quanto anche questo, quando giunge davvero a *contemplare*, rappresenti certamente un grandissimo dono di Physis. *Thaûma* può anche indicare una piacevole meraviglia, tuttavia il suo significato filosofico ha a che fare col vedere *sub specie aeternitatis* – anzi, prima ancora, con l'ammirare quei *corpi* che sono *eterni*. L'uomo è l'essere che può alzare lo sguardo e contemplare, grazie a questa capacità del proprio stesso corpo, gli astri, *dèi visibili*, tutti di uguale valore e tutti fratelli legati da un fraterno destino. Essi pongono in atto ciò che il Logos ha ordinato divenga visibile. L'uomo *eudáimon*, colui che ha avuto in sorte un *daímon* benevolo, *preso da meraviglia* (*ethaúmasen*), si volge pieno di amore, *éros*, verso la vera conoscenza di quell'Ordine immortale che gli si è rivelato, partecipa, lui *uno*, all'Unità di quel Logos (*Epino-mide*, 986 c). La prima meraviglia appare in questo testo quasi già rivolta all'immortale; essa poi si svolge, per chi sia tanto fortunato, *eudáimon* da avere natura *filo-sofica*, verso la meraviglia per il Logos che tutti gli enti *col-lega*, e finisce col farsi tutt'uno con il *katamatheîn*, con la conoscenza in

verità dell'essente. Tale conoscenza avrà a suo fondamento quella dei numeri – prima, dei numeri in sé, del pari e del dispari, della loro genesi e della loro potenza; poi, di come essi si comunicino alla *phýsis*. L'Ordine, il Logos che la *phýsis* manifesta è costituito da relazioni e connessioni tra numeri. E qui il *thaûma* diviene davvero *divino*: allorché si comprende come la potenza dei numeri possa generare *corpi*, come *tà physiká* obbediscano al Logos e i nostri *mathémata* possano perciò conoscerli *veramente e realmente, alethôs te kai óntos* (*Epinomide*, 986 a).

È tuttavia impossibile non avvertire che questo *thaûma* divino costituisce una grandiosa *re-azione* a un altro, che affonda nello stesso *in-conscio* le sue radici. Il *thaûma* che cattura la mente di fronte all'eterno del numero e del Logos (combinazione potente di pitagorismo e Eraclito), *thaûma* che ci inamora del conoscere, è l'opposto inseparabile dell'altro, che nella nostra *psyché* dimora inestirpabile: la *meraviglia tremenda* di fronte al nostro essere mortali, *thnetoi*. Al Né, al Muro insuperabile, di *thánatos*, si oppone, senza poterlo mai abbattere, il *thaûma* per cui l'occhio della mente comprende in sé l'eterno e immortale. *Ne-cessari* entrambi? Poiché ha immanente in sé questa domanda il *thaûma* esprime sempre una *facies tremenda*, non potrà mai trovar pace in un atto di serena contemplazione. Il *thaûma* spaesa e inquieta sempre, perché contiene in sé tale contraddizione. Il *tremendo* tuttavia non provoca, nel *thaûma*, vera paura, a differenza di ciò che afferma Nietzsche nella *Gaia scienza*. La sua duplice forza può non oscurare, bensì illuminare lo sguardo («La paura oscura lo sguardo, lo stupore lo illumina», M. Heidegger, *Anchibasie. Un colloquio a tre voci su un sentiero di campagna*, in *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959. *Anchibasie* compare come unico termine del fr. 122 DK di Eraclito, ma si tratta di una glossa della *Suda*, non certo di parola dell'Oscurato. *Anchi-basie* significa l'andare vicino, l'approssimarsi; nella scienza moderna, per Heidegger, tale approssimarsi si configura come un 'attacco' alla natura, mentre il suo timbro originario indicherebbe il procedere del pensiero *all'interno* della svelatezza, *alétheia*, di ciò che è presente – *ousía* significa anzitutto 'semplicemente' la *presenza* dell'essente). La domanda 'perché vi è

qualcosa e non piuttosto il niente?’ fa tutt’uno con l’altra, e insieme formano *il dramma* del *thaumázein*: ‘perché l’essente è mortale e non piuttosto immortale?’. Anche Florenskij si riferisce a questo frammento pseudo-eracleo, traducendo però *anchibasie* con « contraddizione ». In questo termine si esprimerebbe « in maniera perfettissima » quella teoria dell’ « ottimismo tragico » sviluppata paradossalmente da Nietzsche, per cui « il mondo è tragicamente magnifico nel suo frazionamento; la sua armonia sta nella disarmonia, la sua unità nella disunione » (*La colonna e il fondamento della verità* (1914), ediz. it. a cura di E. Zolla, Milano, 1974).

Dedicheremo queste pagine a mostrare come tale *thaumázein* ‘eternamente’ ritorni nel pensiero dell’Occidente – è però ancora necessario soffermarsi sul problema della analogia, per giungere, forse, a rivelarne una costitutiva aporeticità. ‘Ciò’ che ‘produce’ quella luce che pone in relazione vedente e veduto, che rende al vedente intellegibile il veduto, viene detta *epékeina tês ousías*, oltre ogni determinazione di essenza (*Políteia*, 509 b 8), e *logicamente* non potrebbe diversamente esprimersi. Ciò che determina la possibilità in generale non solo della relazione, ma del darsi dei suoi stessi membri, non è a sua volta determinabile se non come quel *fondo* dove ogni *fondamento* si toglie. Il nostro *lógos* ha a che fare con relazioni e nesi, ma sta oltre le sue capacità poter definire la relazione del loro insieme col Principio. Dianoeticamente possiamo solo giungere a comprendere che l’*ultima idea*, quella che in sé assomma tutte le altre, la loro chiave di volta, non può essere che l’idea del Principio che consente la Relazione in quanto tale o la possibilità in sé che essa sussista tra gli essenti – ma questa idea, a sua volta, resta necessariamente impredicabile. Se così concludiamo, dovremmo però rinunciare alla analogia in senso proprio; l’analogia è tale, infatti, se giunge a stabilire connessioni e attribuzioni defi-

nibili. Se l'Agathón è *epékeina tês ousías* non possiamo ricorrere ad alcuna forma dell'analogia, almeno *secundum esse*. Di una forma siffatta dell'analogia troviamo, anzi, in Platone quasi una critica ante litteram: ponendo l'Essere tra somma Causa (efficiente e finale a un tempo) ed essenti, come loro riferimento essenziale e carattere comune di entrambi gli analogati, finiamo con l'«esaltare» l'Essere stesso sopra l'idea di Causa, comunque essa venga declinata – se invece poniamo la Causa come identità in sé di Essere e Esistenza (e cioè come ciò la cui essenza implica l'esistere effettivo), nessuna reale proporzione sembra più poter sussistere tra la Causa così concepita e l'essente particolare. L'Agathón è «ciò» a cui tutte insieme le sostanze sensibili e intelleggibili si rivolgono, ciò a cui la *theoría* deve guardare se vuole essere *scienza-epistème*, e assumere anche quel pregnante significato *politico* che la *Politeia* gli attribuisce – ma si tratta di un rivolgersi a ciò che trascende e oltrepassa, a ciò che eccede le facoltà dell'anima. L'anima che emerge dall'oscurità e tende al *phainómenon* (*phós*) mostra sì il *trascendersi* come proprio *daímon*, come proprio *éthos* o *carattere*, tuttavia non potrà determinare il Bene che l'ha destinata (o condannata?) a un tale destino.

Si può da ciò intendere anche la *tragicità* dell'esperienza politica platonica, della sua *necessità* e della necessità del suo fallimento. Il politico non sarebbe filosofo se non tendesse all'Agathón, e il filosofo (disinteressato al potere, in quanto lui solo immagine della Potenza del Bene) non sarebbe il reggitore-architetto della *pólis* se non volesse che l'Agathón *illumini tutto e tutto alimenti* (come il sole). Ma l'aporia fondamentale in cui la «grande analogia» si risolve impedisce la realizzazione dell'accordo. Così si spiegano i drammatici interrogativi a conclusione della *katábasis* alla caverna che il filosofo deve compiere. Egli non può che *tendere* al governo della *pólis*, mai «averlo» e neppure desiderarlo, e perciò sarà costantemente in lotta con l'*arché* di

quest'ultima o vi parteciperà paradossalmente *in solitudine*. D'altra parte, la *metabolé* perenne dei regimi politici dell'Occidente non sarebbe comprensibile senza l' 'anarchica' presenza, costitutiva in essi, della volontà filosofica di oltrepassare ogni 'anarchia'. Proprio tale 'volontà di Ordine' diviene fonte di 'rivoluzione permanente'.

L'indicibilità del Principio rende impervia la ricerca di quelle forme in grado di connettere i fenomeni, ovvero di quella connessione tra gli *eide* che ci metta in grado di cogliere i fenomeni stessi come un Tutto e non un mucchio di apparenze (la zavorra, il pantano del mero molteplice). Certo, con apparenze *tutti noi* abbiamo a che fare all'inizio della nostra esperienza. La luce, tuttavia, penetra fino al fondo del pozzo in cui siamo gettati alla nascita, altrimenti mai avremmo potuto neppure iniziare il cammino. Una *Lichtung* si apre anche al fondo della caverna, dove la luce può raccogliersi e da lì il suo raggio indicarci la via, come un filo di Arianna – a ragione Heidegger insiste su questo aspetto del grande *mýthos* della caverna in *Vom Wesen der Wahrheit*, lezioni risalenti al 1930-1931. Il percorso si ripresenta col primo segmento della celebre 'linea' (*Politeia*, 509-510) che conduce alla scienza, attraverso la *periagogé* più faticosa, vera *conversione* dell'anima (521 c 6). La sensazione segna il risveglio, e in particolare quella sensazione che è piuttosto *contrasto* tra opposti. Avvertiamo una medesima cosa dura e molle, pesante e leggera – e cioè come una e insieme infinitamente molteplice (525 a 5-6). Proprio questa elementare sensazione, nella sua contraddittorietà, agita, stimola il pensiero, la *diánoia*. La sensazione è già complessa in sé, nulla di semplice. Da essa l'anima inizia chiedendosi 'che cosa è uno in sé?'; a causa di essa si trova come costretta a 'serrare' il pensiero (come serra gli occhi colpito dalla luce colui che inizia a inerpicarsi fuori dalla caverna) in direzio-

ne dell'*alétheia* stessa, in direzione, cioè, del *phainóme-non* nella pienezza del suo essere illuminato. Geometria, astronomia, armonia, tutti i saperi procedono in questa direzione – così come tutti si sviluppano, nella città bene fondata, *Kallípolis*, attraverso la reciproca cooperazione. Tutti guardano all'alto, poiché il loro Comune è Agathón – un guardare all'alto che è l'opposto di stare col naso all'insù e cadere nel pozzo suscitando l'ilarità dell'intelligente servetta tracia (ma anche Glaucone *ride* all'affermazione di Socrate che l'Agathón è *epékeina tês ousías*). Guardare all'alto (*aná*, preposizione che per i Greci suonava in *án-thropos*) significa, invece, cogliere i numeri, i ritmi, le armonie con cui gli essenti si connettono e formano un Tutto, guardare a ciò che è, *perì tò ón*, e insieme *all'invisibile* (529 b 5), all'Agathón che dello stesso visibile è Principio e Fine, ovvero alla relazione tra il Bene e le sue manifestazioni. E tuttavia, di nuovo, possiamo dirle *sue*, tali manifestazioni, se il Principio non è determinabile?

Sul tema della Luce variano, come noto, le metafore fondamentali del pensiero dell'Occidente. Nei grandi miti che lo hanno contraddistinto l'energia della Luce appare l'*áriston* per eccellenza. Se felice è colui che *più vede*, beato l'onnivedente, soltanto nella pura Luce questa condizione è raggiungibile. Tuttavia, un dubbio o una contraddizione assillano fin dalle origini questa idea. Che significato assume la perenne nostalgia di *ascesi* alla Luce? Voler conoscere nella loro Causa l'Ordine che connette gli essenti? Sarà allora una Luce *destinata* a proiettarsi sulla realtà di questi, al servizio di quella *epistème* che intende coglierli *in verità*. O si tratta di una nostalgia per l'Inizio 'dove' ogni molteplice e ogni differenza si inabissano, un anelito verso la Luce che in sé finalmente consuma il *dolore* insito nelle contraddizioni, nel *pólemos* dell'esistere? Alla Luce effusiva di sé, esistentificante, fa sempre ombra questa Luce *de-cre-ante*, Luce che non disvela né ri-vela, Luce equivalente a

Tenebra. *Nihil obscurius luce*. La Luce dovrebbe così dirsi, con il Cusano, *sanctissima obscuritas*. Ed ecco il dubbio: quale delle due la più forte? La Luce dell'Agathón è certamente effusiva-donativa, e tuttavia custodisce in sé la tenebra che comporta proprio la sua sovra-essenzialità. In quanto semplicemente effusiva, la sua 'debolezza' non appare forse evidente? Basta un sottile velo ad arrestarla! Platone è costretto, infatti, a immaginare un'apertura della caverna affinché essa abbia l'energia per pervenire al fondo, altrimenti nessuna liberazione e nessuna asceti sarebbero state concepibili. Innumeri *radii* ci colpiscono e ci attraversano assai più 'penetranti' di quella Luce con cui il sole ci nutre. Essa dunque non sembra poter pretendere al primato. Sarà necessario pensare a una Luce *hypér-Agathón*, una Luce talmente potente da attrarre tutto in sé senza mai uscire da sé. (Anche in *Genesis* il Verbo del Signore, 'Dio disse', 'fa' la Luce prima degli astri; la Luce non è perciò la stessa del firmamento. Un trattato del *Talmud* babilonese spiega che grazie a quella Luce l'uomo poteva vedere da un capo all'altro del mondo, ma con la generazione del diluvio il Signore la occultò e ora la tiene riposta per i giusti nel tempo a venire). Un *Punto-Luce*, trascendente ogni possibile predicazione, assolutamente *árreton* – idea che in Damascio, al compimento, in tutti i sensi, del neoplatonismo, trova l'espressione più radicale.

La forma dell'icona orientale intende accordare le due dimensioni: l'Oro-Unum vorrebbe rappresentare insieme effusività e irrappresentabilità, l'esprimersi degli essenti insieme alla loro indicibile Origine e al loro comune impulso a ritornare all'Unità sovra-essenziale. Ma se la Luce fosse così *assoluta* da non potere uscire da sé, procedere oltre sé stessa, e dunque tenebra per ogni osservante, se si *arrestasse* in sé, ciò equivarrebbe alla vittoria di Lucifero (colui che ama la propria luce tanto da non volerla effondere, tanto da negarne quell'aspetto, che sembra a essa immanente, che consiste appunto nell'illuminare!). È possibile un accordo tra queste due dimensioni? In Dante il tema della somma Luce 'gioca' sempre con quello della sua 'inconcepibilità' – e tuttavia una *favilla* almeno il Poeta *crede* di vedere e di poter esprimere («la forma universal di questo nodo / *credo* ch'ì vidi...», *Pa-*

radiso, XXXIII, 91-92, corsivo nostro). Ben difficilmente si potrebbero usare per Dante, per le sue *musiche* e i suoi *colori*, le parole di Roberto Grossatesta: «Deus ... lux autem dicitur proprie et non transitive». In una prospettiva gnostica, invece, sarà necessario affermare che per giungere all'essenza della Luce l'occhio della mente deve 'oscurare' la potenza di quello del Sole, in quanto prodotto del Demiurgo come tutto ciò che è apparenza sensibile; a tale conclusione giunge l'icona 'nichilistica' di Malevič, e prima di Rimbaud («Si je désire une eau d'Europe, c'est la flache / Noire et froid où vers le crépuscule...»). Per nessuna poesia contemporanea è tuttavia dato ritrovare un vero analogo dell'idea dantesca. Anche nei *Cantos* di Pound, il più grandioso tentativo di costruire *bellezza* con i frammenti e le rovine della nostra civiltà, la luce è solo *little light, like a rushlight*, ek-siste soltanto per bagliori fuggenti. Esempio può essere il confronto tra la celeberrima terzina sul Deus Trinitas «O luce eterna che sola in te sidi...» e questi versi di Andrea Zanzotto, evidentemente costruiti ricordando e ripensando il modello dantesco, per contrasto, nella forma e nel significato: «Onnipotente e pur lieve luce che in te ti celebri / e consumandoti vai celebrando le ombre-orme che generi / sempre più vulnerate, vulneranti / Luce di non-tramonto, che pur si vuole / là oltre la più intensa idea di tramonto» (da *Fosfeni*). La luce è ancora *oltre* il tramonto, è ancora *onnipotente*, ma proprio in quanto eternamente si consuma nel celebrare le ombre che genera, indissolubilmente legata al loro destino.

La nostra luce è 'chiara' come può esserlo il *claro del bosque* (María Zambrano). Noi possiamo *far-chiaro, clarare*, soltanto aprendo radure (*clairière, clearing*) nel bosco. Luce e *lucus* si apparentano; potando e disboscando (*collucare, inter-lucare, sub-lucare*) ci facciamo luce, grazie a cui c'è dato vedere e vivere, *ma nel bosco sempre*. Vico interpreta *lucus* come terra bruciata «dentro il chiuso de' boschi», riparo per le prime famiglie, loro asilo (*asylum* è fatto derivare da Vico da *a-syláo*, luogo protetto dal saccheggio, al riparo da minacce e violenze). Il *lucus* è perciò sì un luogo *aperto* (aperto dall'uomo e consacrato successivamente al dio), ma aperto *nel bosco*. Il bosco rimane il soggetto fondamentale: bosco fitto e impenetrabile, e che proprio per questo

fornisce *asylum*. È il chiuso del bosco che garantisce e protegge l'aperto del *lucus*. Qui, nel *claro*, la luce è perciò sempre opaca. L'accento non cade sulla *claritas*, sulla piena luminosità, ma sulla debolezza della luce. La luce non giunge mai a illuminare perfettamente il *lucus*. Il *claro* è il luogo dell'ombra; la luce del *lucus* è quella propria dell'ombra. « Nulli certa domus; lucis habitamus opacis » (Virgilio, *Eneide*, VI, 673). Non abitiamo spazi aperti, ma il *lucus* che si apre nel profondo dell'ombra. Il *lucus* è il cuore luminoso-opaco del bosco, che appartiene al bosco, indisciungibile dalle sue stesse tenebre. Ancora Vico: il *lucus* « appare in nella notte di tenebre ».

Protagora

Occorre prendere sul serio Protagora, difenderlo da chi interpreta volgarmente il famoso principio della sua dottrina: « Di tutte le cose *metro* è l'uomo, di ciò che è in quanto è, di ciò che non è in quanto non è » (Platone, *Teeteto*, 152 a 3, fr. 1 DK). Si intende dire con questo che l'essere si riduce a sensazione? *Aísthesis*, nel contesto della dottrina protagorea, starebbe a significare la semplice sensazione *immediata*? No; la sensazione qui si collega già a *percezione*. Non avvertiamo mai sensazioni assolutamente puntuali, l'*aísthesis* rappresenta già una forma di connessione tra loro. E non ha essa un rapporto con l'è dell'essente? Dire è dire necessariamente *qualcosa* anche per Protagora. « Chi non dice qualcosa è *necessarissimo, anankaiótaton*, non dica assolutamente nulla » (*Sofista*, 237 e 1). Quando affermo qualcosa potrei forse, nel medesimo tempo e sotto il medesimo aspetto, affermare l'opposto di ciò che affermo? Impossibile – e dunque se pongo che *aísthesis*-percepire sia scienza, necessariamente affermo qualcosa intorno all'essente che assume per me valore indubitabile, avanzo per forza la pretesa che il mio

discorso debba risultare per tutti convincente, *vittorioso*. Il confronto non avviene tra chi ridurrebbe tutto alla sensazione e chi invece afferma che soltanto attraverso il *lógos* sia possibile pervenire alla determinazione dell'*ousía* della cosa. La lotta, la *máche* è tra veri filosofi, *interna* alla filosofia, non tra un vago opinare e la vera scienza. Che cosa dice Protagora che è l'essente? Divenire, genesi e morte. Questo è, egli afferma, e chi dicesse il contrario non direbbe come l'essente è. L'evidenza dei fatti lo dimostra: le cose mutano, si trasformano continuamente e vengono percepite in questo perenne mutare, non possono essere *conosciute* diversamente. L'essenza della cosa è il suo divenire; l'uomo non può *misurare* gli essenti in altro modo se non *relativamente* al loro divenire e *in relazione* a come essi gli appaiono. Non si dà *cosa in sé*, cui il *lógos* si conformi per predicarla, ma soltanto l'apparire della cosa all'uomo che di volta in volta la misura in base alle forme che essa assume e a seconda dei modi in cui egli la percepisce e ne ha coscienza. Egli è metro, cioè, della cosa in quanto *fenomeno*, questa dimensione e questa soltanto domina; soltanto per tal verso le cose sono suo *possesso*, *chrémata* (il termine protagorico, e che Platone riporta, è appunto questo, che la traduzione usuale, « cose », rende malissimo; Untersteiner lo traduce con « esperienze », ma si tratta proprio di ciò che è nostra *ricchezza*, a nostra disposizione e perciò non vale come si volesse con esso indicare *tutte* le cose). Né pare essere il solo Protagora a pensarla così; sembrano infatti dire lo stesso anche gli inquieti discepoli di Eraclito e addirittura l'antica poesia (*Teeteto*, 179-80). Ci si guardi, tuttavia, dal ricadere ancora una volta in una critica volgare: è vero che per tutti costoro la parola *essere*, *eînai*, va 'sradicata' (157 b 1), ma solo in una sua precisa accezione, e cioè se diamo ad essa un valore *statico*, se la separiamo da *gênesis*, se non viene a significare la *relazione* tra *aísthesis* e il

soggetto che percepisce, relazione che *necessariamente* sarà sempre anch'essa in movimento e mai si ripeterà identica – mai è lo stesso il fiume in cui ci immergiamo e mai il soggetto che vi si immerge.

Se intendiamo 'seriamente' il cosiddetto relativismo protagoreo, e l'intera *schiera* di poeti e filosofi che in esso potrebbe riconoscersi, allora vediamo come esso sia in realtà costretto a implicare il riferimento a un *Comune*, a uno *Xynón*: comune a tutte le cose è il divenire. Per il relativismo questa affermazione non è affatto relativa. Necessario rimane il riferimento del *légein* al *tò ón* (qualunque sia il valore che al *légein* si attribuisce), e necessario altresì che il dire non significhi semplicemente l'astratta puntualità della sensazione (partendo dalla semplice immediatezza, infatti, non si giungerebbe a nessuna idea, neppure a quell'*êdos* a tutti comune costituito appunto dal divenire). Il *lógos* sviluppa e 'interpreta' quella connessione, cui si è fatto cenno, già immanente nell'*aísthesis*. Diciamo pure che l'essente è divenire, e dunque che il suo essere *non sta*; anche affermando questo, affermiamo la *sostanza* dell'essente, intendiamo predicarne l'*ousía*. Ma – qui la contraddizione – per mezzo dell'*aísthesis* non potremmo mai giungere a percepirla! L'*aísthesis* è chiamata a provarla, *ma non lo può*, poiché le connessioni che la sensazione opera non possono mettere capo a nulla di assolutamente Comune, neppure a quel Comune che Protagora afferma essere il divenire. Nessun organo di senso 'tocca' l'*ousía*; ne è capace solo quella parte dell'anima che si volge a ciò che permane nel mutamento, alla *sostanza-patrimonio* inalienabile dell'essente. Neppure potremmo dire che la cosa muta se non ne tenessimo ferma l'*ousía* nella differenza dei modi del suo apparire. Il *lógos* ragiona *a partire da tali modi* per coglierne, appunto, il Comune, per mostrare come essi appartengano a una sola sostanza. E qui sta *scienza*: non in

una astratta separazione dall' *aísthesis*, ma nel connettere secondo forme necessarie le apparenze che in essa si danno. Il piano della percezione e della *dóxa* che su questa si fonda non va negato, bensì superato, via via raggiungendo una *chiarezza* sempre maggiore nella visione della cosa – poiché è alla conoscenza dell' *ón* che teniamo fisso lo sguardo, è all'essente che restiamo sempre orientati per comprenderne l'essere *alethés*, l'essere nella sua disvelatezza.

Il 'metro' del divenire *non misura*, e non è perciò misura di scienza. Per sapere l'essente è necessario analizzarne gli elementi primi, senza però 'disperderlo' in essi. La forma della cosa non è il risultato della somma dei suoi elementi, non è un insieme di pezzi, così come una parola non è la somma delle sue lettere. Gli stessi elementi si compongono diversamente, e perciò, per avere scienza di una cosa, occorrerà stabilire la sua *differenza* (208 d 6) dalle altre, determinare quale specifico carattere la rende ciò che è nel confronto con le altre. Porre in relazione è necessario per definire la *ousía*, ma ciò dovrà avvenire secondo principi che abbiano valore universale, altrimenti nessuna differenza potrebbe essere *stabilita*, e perciò nessuna conoscenza reale raggiunta. In questi termini si articola il metodo che conduce alla *spiegazione* della cosa, alla comprensione della sua identità *nel suo stesso differire* e, infine, a renderne ragione, oltre ogni semplice opinare intorno a essa. È un metodo che unifica i diversi saperi, e ciascun sapere se vuol valere come *scienza* dovrà farlo suo.

Ma non basta – la conclusione del *Teeteto* dichiara l'insufficienza di tale metodo. Sulla base di quali principi il *lógos* si pretende *ermeneuta* dell' *ousía* dell'essente? Quali debbono essere le condizioni del suo comprendere, per poterlo affermare superiore al *doxázein*? Nella spiegazione entrano in gioco *identità, differenza, unità, molteplicità, contraddizione* – ne abbia-

mo definito l'idea? Non ancora, pare; « siamo ancora gravidi, abbiamo le doglie, amico mio ». Saranno doglie destinate a durare per sempre? C'è da temerlo, poiché, per quanto sia indistruttibile (e *deinós*, tremendo, 169 c 1) l'*éros* per la *sophía* che anima Socrate, lui non potrebbe mai partorire, né lo potrebbero quegli altri maschi a cui si rivolge (150 b 7). Forse, però, con l'aiuto di una donna, di Diotima – o basterà magari quello di uno Straniero, che abbia *faccia a faccia* ascoltato le parole di un vero *sophós*...

Per rispondere a *la* domanda, che cosa sia scienza, *epistéme*, non basta perciò affrontare e vincere la schiera protagorea. In accanita opposizione a essa si ergono le dottrine dei Melissi e dei Parmenidi (180 e 2). Tutti, infatti, sembrano condividere « che nulla è, ma sempre diviene », tutti *tranne* però Parmenide (152 e 2). È a lui dunque che dovremo risalire per dare fondamento alla nostra scienza, per giungere a partorirne l'idea? O dovremo osare, a tale fine, mettere in discussione anche la sua dottrina, sfidare il venerando, ma anche *deinós* come *éros*, Eleate, la cui parola esprime una tale nobile profondità, *báthos*, da far temere a Socrate, ancora oggi, dopo tanti anni da quel suo giovanile incontro, di non averne affatto compreso il significato (183 e 5-184 a 4)? Questa la vera *máche* che si profila. E non tanto quella tra cosiddetti materialisti e cosiddetti idealisti (*Sofista*, 246 sgg.). Certo, anche essa verte intorno all'*ousía*, che i primi considerano uguale al corpo, *sôma*, mentre per i secondi ciò che è in verità è solo l'incorporeo intellegibile. Gli uni traggono tutto a terra, i secondi tutto innalzano all'altezza dell'invisibile. Arduo, certo, intendere la parola di Parmenide, e perciò Platone sa di non poterlo coinvolgere *sic et simpliciter* in questa seconda schiera. Anzi, come noto, egli fa pronunciare proprio a Parmenide, nel dialogo famoso che ne porta il nome, la definitiva contestazione di quell'ingenuo 'idealismo'.