

INNOVAZIONE E COMUNITÀ: L'AMICIZIA COME CONDIZIONE DELLA CONOSCENZA NELLA FILOSOFIA

di
ANTONIO MARIA BAGGIO

A important factor, which seems to be present in every cultural and social innovation, is that these innovations come about through the creation of new forms of community. Human history has witnessed a succession of various types of new community and a study of their typology demonstrates that each one generates a paradigm that is progressively communicated to society at large, at times even coming to characterize an entire epoch. The study of these communities gives an insight into the characteristics of a community that seeks, today, to bring about something new. Looking at Plato's philosophical community highlights the importance of the relationship among those who seek truth and the ways in which truth is sought: the awareness of the identity of the various interlocutors, and the mutual acceptance of their diversity, builds a bond of friendship that Plato holds necessary for obtaining that 'supreme dialectical rigour' which leads to the knowledge of truth.

Sophia II (2010-1) 32-40

L'idea di innovazione, nella storia della filosofia, presenta alcuni aspetti paradossali. La filosofia, ai suoi inizi, è radicalmente innovativa nel suo stesso esercizio, rispetto ai modi tradizionali di accedere alla verità. La pericolosità della sua pratica è resa evidente dalla sorte del suo iniziatore, Socrate: le due accuse sulle quali si impernia il processo che lo porterà alla morte implicano che le azioni di Socrate contengono aspetti innovativi considerati inaccettabili per l'ordine costituito. Si tratta dell'accusa di empietà: Socrate non crederebbe, secondo l'accusa, negli dèi della città e introdurrebbe, invece, nuove divinità; e dell'accusa di corrompere i giovani: Socrate insegna cose diverse da quelle in cui la città crede, inducendo i giovani a cercare autonomamente la verità, anziché accettare quella che viene loro trasmessa[1]. È evidente che l'elemento dell'innovazione nel pensiero e nell'azione di Socrate è ben presente - addirittura in maniera centrale - ai suoi accusatori, mentre non lo è affatto per Socrate.

Egli infatti - pur innovando realmente, anche se non nel senso inteso dai suoi accusatori - non intende affatto teorizzare l'innovazione. E nello stesso modo continuano i filosofi che lo seguono: non intendono innovare, ma conoscere; non "inventare", creare *ex novo*, ma "scoprire", dis-velare la verità, cioè portarla alla luce, non costruirla. E qui abbiamo una prima situazione paradossale, dovuta al fatto che la ricerca filosofia costituisce una radicale rivoluzione nella metodologia della conoscenza, e dunque, diremmo oggi, una autentica innovazione; essa però non era teorizzata come tale, perché l'esercizio della filosofia vive, da una parte, la rottura metodologica nella ricerca della verità ma, allo stesso tempo, esegue un mandato antico, di adesione all'essere, di fedeltà al vero, al punto da non percepire un sostanziale distacco dalla ricerca che l'ha preceduta, quanto all'*oggetto* della propria *philía* che rimane lo stesso che già affascinava i più antichi, come spiega "lo Straniero" nel *Sofista*:

> «Ma il grande Parmenide, ragazzo, quando eravamo ragazzi noi, contro questa proposizione ci portava prove, dall'inizio alla fine, in prosa e in versi così: *Infatti questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono./ Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero*»[2].

Aristotele, ad esempio, proprio riferendosi alla generazione di Parmenide, chiama "primitivi" coloro che hanno iniziato la ricerca e considera le loro capacità troppo deboli per riuscire a compierla[3] e, dunque, ha una chiara visione della trasformazione operata dal pensiero nel suo cammino storico; ma gli antichi sono ai suoi occhi, appunto, i predecessori, coloro che hanno indicato quella strada che Aristotele continua a percorrere: c'è distanza, ma non estraneità; distanza che, più cresce, più rende onore a coloro che hanno mosso il primo passo. Nei confronti dello stesso Platone, qua e là Aristotele sbuffa, e lascia trapelare un pizzico di insofferenza; ma si guarda bene dal lasciare il Maestro o dal sottolineare la "novità" del proprio pensiero.

1) Platone, *Apologia di Socrate*, 24 b-c; in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 30.
2) Platone, *Il Sofista*, 236d-237a; in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 282.
3) Aristotele, *Fisica*, I, 8, 191 a 4.

Lungo la storia della filosofia, il tema dell'innovazione - inteso nel senso di teorie che non si limitano a presentare se stesse, ma che si autodefiniscono come "nuove" - compare in alcuni momenti di svolta epocale. Tale può essere considerato il momento di gestazione culturale nel passaggio tra il '500 e il '600: col nuovo secolo cominciano a fiorire le "novità" nei titoli stessi delle opere filosofico-scientifiche: ecco allora il *Novum Organum* (1620) e *La nuova Atlantide* (1626) di Francesco Bacone, i *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti la meccanica e i movimenti locali* (1638) di Galileo Galilei, il *Saggio su una nuova teoria della visione* (1709) di George Berkeley, ecc. Concludo gli esempi ricordando che i titoli di ben cinque opere di Leibniz, tra il 1667 e il 1705, dichiarano la novità del loro contenuto.
Come si vede, oltre all'oggettività dell'innovazione, abbiamo qui anche l'elemento soggettivo: i protagonisti dell'innovazione la percepiscono come innovazione e avvertono la necessità di farla riconoscere come tale presso un'opinione pubblica qualificata, alla quale si rivolgono. Il discorso diviene così "meta-innovativo", nel senso che non si limita ad essere nuovo in sé, ma teorizza la propria novità. È un discorso del "nuovo" che, per poter garantire la sopravvivenza della novità, cerca di creare una *cultura dell'innovazione*. L'opera innovativa si presenta come tale quando avverte la necessità di sottolineare il distacco da una tradizione e dall'autorità che la sostiene; per questo il discorso innovativo sottolinea sempre, oltre alla novità dei propri *contenuti*, anche quella del *metodo* col quale sono stati acquisiti. Il metodo infatti, come primo frutto della nuova, incipiente razionalità scientifica moderna, vuole sostituirsi all'autorità nella definizione di ciò che è vero; il metodo, che è processo, si sostituisce all'Istituzione tradizionale (e tende a creare nuove forme organizzative). È così che l'innovazione, in età moderna, comincia ad imporsi come valore in sé, in quanto è movimento; comincia a farsi strada l'idea che si imporrà successivamente, in età industriale, e che identifica il bene con ciò che si rinnova continuamente, cioè con l'idea di "progresso"; anche in questo caso la radice è cinquecento-seicentesca e la troviamo brillantemente esposta in *The Advancement of Learning* (1605) di Francesco Bacone.

1. La comunità necessaria

Un elemento di grande rilevanza in tutti i fenomeni di innovazione, è che essi avvengono in una comunità; anzi, l'innovazione si produce solo attraverso la *creazione di un tipo nuovo di comunità*. E questo avviene in due modi.
Il primo modo è quello dell'invenzione. La comunità è talmente essenziale al pensiero dell'innovazione, perché è soltanto in un contesto relazionale che l'elemento nuovo può dispiegarsi e comunicarsi che, se non esiste (o non esiste ancora) una comunità nella quale effettivamente viva il nuovo, essa viene inventata; è il caso delle proposte politiche di tipo utopico: oltre al già citato Bacone, pensiamo - per restare nell'arco temporale che abbiamo preso come esempio - alla *Città del sole* di Tommaso Campanella, all'*Utopia* di Tommaso Moro. Ma anche al *Telemaco* di Fénelon, dove l'intento educativo nei confronti del futuro sovrano si compie proprio attraverso un viaggio che permette di confrontare diversi tipi di comunità. Oltre a queste modalità, di tipo utopico o educativo, abbiamo anche l'invenzione di tipo progettuale: i grandi

contrattualisti del '600, Hobbes e Locke, "fingono", in base ad ipotesi razionali, l'esistenza di comunità naturali o la creazione per contratto di comunità artificiali, allo scopo di presentare progetti politici realizzabili o di difendere forze o scelte politiche già esistenti. Il tema di quella che potremmo chiamare "finzione comunitaria" è ricco di numerosi altri esempi, sia sul versante della comunità futuribile, sia su quello della comunità originaria: tra i grandi esempi di invenzioni recenti ricordo l'orda fraterna originaria di Freud[4], o la comunità rivoluzionaria auto-costitutiva di Sartre[5].
Il secondo modo è quello della costruzione effettiva di una nuova comunità. Inizialmente si tratta sempre di una comunità piccola, elettiva, dotata di una forma adeguata ad accogliere il "nuovo" che si genera. Queste comunità diventano sorgenti del nuovo e, per questo, si impongono un po' alla volta come modello per la società più vasta, nella quale si moltiplicano o alla quale comunicano il proprio spirito. Si tratta dunque di comunità che creano un paradigma; ognuna di esse costituisce un "tipo" che tende a dare un'impronta alla propria epoca. Lo studio della tipologia delle comunità innovative permette di confrontare i paradigmi culturali che si sono succeduti ed integrati nel corso della storia; e permette, anche, di intendere meglio le caratteristiche odierne di una comunità che voglia produrre innovazione.
A partire dalla prima comunità filosofica, la storia umana ha visto succedersi diversi tipi di "comunità conoscitive" nelle quali si sono prodotte innovazioni rilevanti. Si tratta di comunità molto diverse fra loro; pensiamo alla distanza tra la comunità platonica, una comunità stanziale, basata sulla convivenza, espressione di un contesto culturale omogeneo, e la "comunità dei dotti" (prima configurazione di una comunità scientifica internazionale in senso moderno) che nell'Europa del '500 e del '600 unisce studiosi di Paesi diversi, che si incontrano saltuariamente, impegnati nello sforzo titanico della creazione del nuovo "paradigma scientifico".
Per restare nei limiti del presente intervento, compiamo solo un primo passo nell'indagine della "tipologia delle comunità", prendendo in considerazione alcuni aspetti della comunità filosofica che si costituisce dopo la morte di Socrate e, potremmo dire, a causa di essa.

2. La comunità platonica: dialogicità e alterità

La comunità filosofica raccolta e costituita da Platone è comunità di vita e di conoscenza; essa si può rappresentare attraverso l'immagine simbolica del *convito* tra amici, descritto nel *Simposio*; il suo significato esistenziale e gnoseologico è invece espresso nella Lettera VII, dove Platone spiega la natura della filosofia come una particolare conoscenza che non può essere imparata dai libri né comunicata, ma scaturisce dalla vita della comunità filosofica:

4) Mi riferisco a *Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913) e a *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (1934-1938), dove Freud inventa un modello - che non ha riscontro nei materiali etnografici - alternativo a quelli della tradizione mitologica e della tradizione religiosa per spiegare l'origine delle società egualitarie.
5) J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica,* Il Saggiatore, Milano 1963, I, 2, pp. 11-223.

> «In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta»[6].

Una volta che la fiamma si è accesa dentro di lui, il filosofo può proseguire individualmente nella ricerca della verità.
Tale ricerca, però, porterà sempre con sé la forma dialettica dalla quale è nata, si svilupperà, cioè, nella forma della domanda e della risposta; il filosofo proseguirà la sua ricerca interrogandosi, o insieme agli altri filosofi, oppure fingendo, attraverso il dialogo interiore, la loro presenza. Il convito platonico è una conquista rilevante nella storia della relazionalità umana: la comunità filosofica, infatti, va intesa come un prototipo della comunità umana perché percorre nuove strade che, successivamente, saranno rese disponibili anche ad altri e verranno incorporate nella cultura comune. Uno degli elementi più importanti che vengono sperimentati e, dunque, conquistati dai filosofi per l'umanità, consiste nel fatto che la comunità filosofica approfondisce il valore delle relazioni orizzontali, paritarie, che diventano, nell'esperienza filosofica socratico-platonica, condizione per raggiungere il bene che gli antichi consideravano più prezioso: la verità. Prima del convito filosofico infatti, la verità, considerata esclusivo possesso divino, doveva essere ricevuta nella possessione, o interpretata attraverso gli oracoli. Con la nascita della filosofia, invece, il patrimonio conoscitivo della tradizione religiosa e poetica - che derivasse dalle narrazioni mitiche, o che fosse acquisito attraverso fenomeni di "delirio" conoscitivo[7] -, come pure ciò che il filosofo poteva vedere durante un'esperienza di contemplazione[8] o durante il sonno, passano attraverso il vaglio dell'indagine dialettica.
Platone però chiarisce anche che esistono delle condizioni da assolvere perché la ricerca comune della verità sia resa possibile; e sono proprio queste ad interessare il nostro discorso. Nel *Menone* precisa che, per iniziare il dialogo, gli interlocutori devono concordare sul significato dei termini: «E il maggior rigore dialettico consiste non solo nel rispondere il vero, ma anche nel rispondere mediante quei termini che l'interrogato convenga esplicitamente di conoscere»[9]. C'è dunque un "nocciolo duro" di senso, contenuto nel significato dei termini che vengono usati, che deve essere presupposto nel momento in cui ci si accetta reciprocamente come interlocutori, e che costituisce la condizione per ogni successiva ricerca.
Platone, per identificare e sviluppare tale comunanza che deve stare agli inizi della ricerca dialettica, mette gli interlocutori dentro una comunità, creando la prima scuola filosofica. Si tratta dunque, in questo caso, di una comunità elettiva, composta da interlocutori che si sono scelti reciprocamente stabilendo un metodo, del-

6) Platone, *Lettera VII*, 341 c-d; in *Tutti gli scritti*, cit., p. 1820.
7) Id., *Fedro*, 244a.
8) *Ibid.*, 247 c.
9) Id., *Menone*, 75 d; in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 945.

le regole di vita, un fine. E questa "reciproca elezione" sembrerebbe differenziare nella sostanza la comunità filosofica da quella politica: in quest'ultima, infatti, gli interlocutori (che sono costituiti, almeno potenzialmente, da tutti i cittadini) non si scelgono, ma si devono accettare reciprocamente. Nella comunità filosofica ristretta, invece, potrebbe sembrare che la "comunanza di senso" che vi viene creata scaturisca solo dagli accordi stabiliti sul momento, dalle convenzioni artificialmente concordate: in tal caso, l'intero discorso successivo resterebbe a livello puramente ipotetico: esso vale, nella misura in cui "valgono" le convenzioni stabilite dalla ristretta comunità che pratica la ricerca, e ben difficilmente si potrebbero estendere alla comunità umana più vasta.

In realtà le cose non stanno in questo modo, come testimonia la lettura dei dialoghi platonici, che, almeno in parte, raccontano i discorsi di questa comunità filosofica: essi attestano l'estrema attenzione per i contenuti delle parole, per i significati che esse trasferiscono nel dialogo interno alla comunità; se i membri della comunità filosofica hanno scelto questa appartenenza, la comunità filosofica diventa il luogo nel quale, lasciati fuori dalla porta tutti gli interessi estranei alla pura ricerca della verità, si riconoscono le appartenenze storiche di ciascuno, le tradizioni, le provenienze, le eredità linguistiche e culturali, che sono ricevute e non costruite. E tutto questo viene discusso, diviene patrimonio comune. È il singolo filosofo che sceglie di partecipare: e dunque, sotto questo aspetto, la comunità filosofica è elettiva; ma ciò che ognuno vi porta dentro corrisponde alle culture umane che vi sono fuori, cioè agli argomenti che si incontrano (o si scontrano) nella città, cioè nella comunità umana non elettiva. I termini che gli interlocutori dichiarano di conoscere, dunque, sono termini da ri-conoscere, cioè non da ammettere per convenzione, ma da accogliere attraverso l'accoglienza esistenziale, storica, concreta, dell'altro, dell'interlocutore. Questa esigenza di accogliere l'altro, attraverso la ricchezza culturale della lingua, è una indicazione essenziale e particolarmente ricca di possibilità: fino a che punto la comunità filosofica di Platone è riuscita a coglierla? Certamente è una esigenza reale del pensiero filosofico, in quanto pensiero dialettico, che va interpretata come un compito che le comunità di conoscenza devono perseguire attraverso il tempo. Questo principio seminato da Platone - ma, prima di lui, da Socrate - è costitutivo della filosofia: la conoscenza ha bisogno dell'alterità, ma di una alterità non estranea, bensì interna alla comunità e costitutiva di essa. Solo in questo modo una comunità di conoscenza può diventare paradigmatica - cioè significativa, rilevante - per la comunità umana più vasta.

Certo, questa condizione per fare filosofia è stata spesso disattesa, nella misura in cui le varie scuole "filosofiche" hanno cercato di accorpare e costruire i "simili" piuttosto che i "dissimili"; e questo si è rivelato molto utile per creare delle "scolastiche" che si sono specializzate nell'affrontare solo le domande per le quali si riteneva di possedere una risposta; oppure utile per confezionare una filosofia che predispone i propri "problemi" in modo che una teologia povera e trattatistica possa facilmente rispondere: orrida interpretazione del *philosophia ancilla theologiae*, che sminuisce e l'una e l'altra. Ma il fatto che tale condizione sia stata spesso messa da parte, non la rende meno necessaria al pensare autentico.

3. Amicizia come condizione della conoscenza

Come arriva Platone, a scrivere queste parole sulla conoscenza dei termini, e che cosa autorizza ad intenderle come qui stiamo facendo? Lo si può cogliere, mi sembra, se si mette allo scoperto il vero presupposto della ricerca dialettica, presupposto che Platone dichiara esplicitamente, ma che spesso non viene preso in considerazione perché sembra di natura estranea alla stretta logica della ricerca dialettica. Nel dialogo platonico, Socrate spiega a Menone:

> «Se colui che interroga fosse uno dei Sofisti o degli eristi[10] o dei contenziosi, io gli risponderei: "Per conto mio, ho detto; e se non dico bene, è compito tuo riprendere il discorso e confutarlo". E se, invece, come io e tu ora, fossero amici quelli che volessero fra loro discutere, allora occorrerebbe rispondere con maggior calma e con maggior rigore dialettico»[11].

E solo a questo punto Platone mette in bocca a Socrate la conclusione già citata: «E il maggior rigore dialettico consiste non solo nel rispondere il vero, ma anche nel rispondere mediante quei termini che l'interrogato convenga esplicitamente di conoscere»[12].
Come si vede, se ci si trova in una situazione di *eristica*, cioè se si sta combattendo attraverso le parole, il discorso è aggressivo, si sfida l'avversario alla confutazione, o la si pratica, mantenendosi su un piano che potremmo definire di "verità formale", cioè di correttezza del ragionamento, ma senza preoccuparsi di chiarire i termini usati dagli interlocutori; per questo, si lascia spazio a quella equivocità di cui si alimenta il combattimento, e le conoscenze vengono piegate allo scopo di vincere e detenere un potere sull'altro. Anche quando il rispetto per le esigenze della deduzione e dell'induzione è soddisfatto e, dunque, si ottiene un discorso formalmente corretto, gli avversari possono sviluppare discorsi paralleli, ciascuno valido nell'ambito delle proprie, indiscusse, premesse; oppure si sviluppano discorsi dotati di forza persuasiva, che rispettano, ciascuno, le regole del proprio gioco, ottenendo con ciò due effetti: il discorso può non essere vero, può non dire la realtà ma ricostruirla nel proprio modo; allo stesso tempo, il discorso, poiché persuade una parte degli ascoltatori, li induce ad agire e l'azione sarà costitutivamente contrapposta a quella indotta dal discorso contrario; si instaura, così, il gioco del conflitto, che non è ideato per trovare soluzioni comuni (e infatti non le trova), ma per rinforzare le parti contrapposte che conducono il gioco. Per questo, paradossalmente, questa finzione di ricerca della verità e del bene comune è nell'interesse dei dirigenti di entrambe le parti, che hanno solo da perdere se si cambiano le regole del gioco; essi dunque non cercano, ma recitano. Si tratta, in effetti, di buffoni

10) Da *eristikos*, che riguarda la contesa, il conflitto; si riferisce a coloro che discutono non per cercare la verità, ma per prevalere sugli interlocutori.
11) Platone, *Menone*, 75 c-d; in Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 945.
12) *Ibid.*, 75 d.

al governo: che siano padroni della piazza o dello Stato, poco importa.
Per chiarire i termini, invece, bisogna preoccuparsi di *comprendere l'interlocutore*: si esce dal terreno del combattimento per entrare in quello della ricerca della verità. Ma questo è ciò che fanno gli amici: solo se la discussione è fra amici si rende necessario (e possibile) il "maggiore rigore dialettico", che richiede di dissipare gli equivoci perché altrimenti non si potrebbe arrivare alla verità. L'amicizia crea il terreno comune, la comune appartenenza, che consente ad un interlocutore di dichiarare che conosce (cioè ri-conosce, identifica il senso) i termini proposti dall'altro. Tale appartenenza può avere contenuti molto più ricchi di quelli che, all'inizio, gli stessi interlocutori sono disposti ad ammettere; e, dunque, ciò che "siamo" - insieme - è un patrimonio che può riservare sorprese. Ma una parte di esso deve essere riconosciuta fin dall'inizio, per poter avviare la ricerca.
Il vero presupposto di Platone, in conclusione, è l'amicizia tra gli interlocutori, che crea la condivisione e la comunanza senza la quale la ragione viene distolta dal suo fine. Platone sapeva bene che *non si può disincarnare l'esercizio della razionalità dalla relazione tra coloro che la usano*. Il fatto che egli non voglia divulgare ciò che di più profondo si scopre all'interno della comunità filosofica spiega bene questa "personalizzazione" della conoscenza, legata al rapporto stabilito tra quei filosofi. Ma spiega anche un aspetto dei suoi limiti: la difficoltà (forse l'impossibilità, per lui) di affrontare realmente l'altro; dunque, di conseguenza, di portare fuori dalla comunità filosofica il suo stile e le sue scoperte. Diremo, di Platone, ciò che Aristotele diceva di Parmenide: sono «coloro che hanno iniziato». Proprio per questo è necessario cercare di capire fino in fondo la profondità della loro intuizione; vi troviamo, in effetti, vari "inizi", veri e propri "pilastri" del pensiero filosofico.
Uno di essi riguarda l'universalità della conoscenza cui la comunità filosofica perviene. Ogni "concordare" sui significati traccia un orizzonte, un confine comune; gli interlocutori riconoscono l'uno all'altro l'appartenenza al cerchio tracciato da tale confine: secondo questo aspetto, in effetti, ogni comunità che realizzi una partecipazione intensa definisce, allo stesso tempo, una esclusione. D'altra parte, la metodologia socratica, che Platone trasmette, consisteva nel partire dal dato comune agli interlocutori per muovere, però, *oltre entrambi gli interlocutori*; l'accordo serviva per iniziare, per avere un punto di partenza dal quale inoltrarsi - spesso proprio negandolo o scoprendo al suo interno una contraddizione - verso la verità, percorrendo la strada che *questa* imponeva.
In effetti, la natura della relazione dialogica secondo la dialettica socratico-platonica, così come i suoi fondatori già sembravano intenderla e, certamente, così come oggi potrebbe venire interpretata da noi, sembra quella di una via per raggiungere conoscenze universali; cioè, per usare un termine scomodo, per raggiungere "la" verità. È chiaro che questa non si può ottenere attraverso la somma dei saperi dei dialoganti, dato che mancherebbe sempre qualcuno. Si tratterebbe, in effetti, di una convenzione continuamente allargata, nella quale l'intensità del contenuto si riduce mano a mano che la convenzione si estende: dovendo infatti, il contenuto, essere comune a tutti, la "somma" si rivelerebbe, in effetti, una "sottrazione", perché ciò su cui sempre più persone possono essere d'accordo è "sempre meno". Questa ricerca "quantitativa" obbedisce infatti alle regole del "massimo comune denominatore" che può ridursi fino a scomparire. E ciò è dovuto al fatto che si ricercherebbe ciò che è comune e a tutti senza mettere in discussione ciò che

ognuno pensa, senza attraversare il faticoso e dialogico processo di confutazione e purificazione che sottopone al vaglio della dialettica le conoscenze di ciascuno. Il metodo conoscitivo dialettico, tipico della comunità filosofica, invece, procede *vagliando la qualità* di ciò che si conosce, e cioè trasforma le convinzioni di partenza degli interlocutori, mettendo in discussione ciò che ciascuno, all'inizio, ritiene essere vero. Il rapporto con l'altro serve non per "sommarsi" all'altro, ma per perdere la particolarità di entrambi, per far sì che ciascuno "esca" da se stesso.

Scopo della dialettica è dunque uscire dalla dimensione particolare del singolo o del gruppo. È vero che, in tempi antichi, qualcuno poteva pensare di raccogliere tutta la conoscenza esistente in maniera enciclopedica; e che ancora ai tempi di Beda il Venerabile si dicesse che egli aveva letto tutti i libri allora conosciuti. Ma questa intenzione di ricostruzione "quantitativa" della conoscenza è una cosa non solo impensabile oggi a causa della diversità e vastità delle conoscenze, ma, soprattutto, non esprime l'intenzione più profonda del metodo dialogico antico, aperto alla conoscenza che il divino aveva della realtà e, quindi, tendenzialmente orientato a ciò che per sua natura sta aldilà delle conoscenze in ogni tempo date. Il risultato della ricerca, nell'intenzione dialogico-dialettica, non è un mero accordo tra gli interlocutori, ma raggiungere il vero che sta al di là, non solo di *ciascuno*, ma anche di tutti loro.

Ancora, la metodologia della comunità di impostazione filosofica richiede anche l'approfondimento di altre condizioni, che riguardano, ad esempio, l'interpretazione dell'intelligenza umana, i ruoli che vengono riconosciuti alla ragione e all'intelletto. Un "inizio", questo, che ha bisogno di una trattazione a parte.

Per questa volta basti il primo degli insegnamenti metodologici della comunità platonica: la relazione tra coloro che cercano la verità non è estranea al buon fine della loro ricerca; senza l'amicizia tra gli interlocutori non si dà il "maggiore rigore dialettico" che permette di raggiungere il vero.

Chiudiamo allora con le domande che questa conclusione pone: quali sono le condizioni dell'amicizia filosofica? Fino a che punto è capace di includere l'alterità?

ANTONIO MARIA BAGGIO
Professore stabile di Filosofia politica presso l'Istituto Universitario Sophia
antoniomaria.baggio@iu-sophia.org