L'idea platonica. Rileggendo «Storicità e originarietà nell'idea platonica» di Franco Chiereghin

di Marco Martino

Following the itinerary proposed by Franco Chiereghin in his work "Storicità e originarietà nell'idea platonica", this essay wishes to dialogue with the illustrious Padoan philosopher, enquiring whether and how the Socratic "knowing that you do not know" can be considered as "human science" or, in other words, as the original structure of the human being, and how it can properly be considered as a key to the comprehension of Plato's doctrine of Ideas.

Keywords: Philosophy, Plato, Franco Chiereghin, Doctrine of Ideas, Socrates

1. Introduzione

Ripercorrendo l'itinerario proposto da Franco Chiereghin[1] nel Suo "*Storicità e originarietà nell'idea platonica*" del 1963, si vuole evidenziare, in dialogo con il pensiero dell'Autore, se e in che modo "il sapere di non sapere" socratico possa presentarsi come "scienza umana" o, detto altrimenti, come struttura originaria dell'uomo, e dunque rappresentare una chiave di comprensione proprio per la dottrina delle idee di Platone.

Si potrebbe dire della dottrina delle idee di Platone quanto efficacemente sintetizzato da Aristotele nel noto passo della *Fisica* a proposito del processo conoscitivo: "Il cammino va per natura dalle cose più note e chiare a noi verso quelle più chiare e note per natura; non sono infatti le stesse quelle note a noi e quelle note semplicemente. Perciò è necessario procedere in tal modo dalle cose più oscure per natura, ma più chiare a noi, verso quelle più chiare e più note per natura"[2].

Se da una parte la dottrina delle idee si presenta come fondamento unitario in cui confluisce il complesso intreccio dei temi di Platone, "perché solo in virtù delle idee ogni esperienza iniziale esce dall'incertezza e dall'insignificanza"[3]; dall'altra essa rimane misteriosa e oscura "perché nulla più delle idee è così necessario e così sconosciuto nella dottrina platonica"[4]. Secondo Marino Gentile: "Dobbiamo riconoscere che intorno alla dottrina delle idee si hanno nei Dialoghi platonici soltanto degli accenni scarsi e incompiuti, più sotto forma di richiami che di vera e

---

1 - Nato a Chioggia (Venezia) il 22 agosto del 1937, ha conseguito la laurea in filosofia presso l'Università di Padova nel 1959. La sua carriera si è svolta interamente all'interno della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Padova. Dal primo novembre del 1973 professore ordinario di Storia della filosofia, dal primo novembre del 1993 professore ordinario di Filosofia teoretica; professore emerito dal 9 marzo del 2011; dal luglio del 2011 è socio corrispondente dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Tra le Sue principali pubblicazioni segnalo: *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, ed. A. Milani, Padova 1961; *Storicità e originarietà dell'idea platonica*, CEDAM, Padova 1963; *L'unità del sapere in Hegel*, CEDAM, Padova 1963; *Fede e ricerca filosofica nel pensiero di S. Agostino*, CEDAM, Padova 1967; *Hegel e la metafisica classica*, CEDAM, Padova 1966; *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Liviana Scolastica, Padova 1973; *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1980; *Possibilità e limiti dell'agire umano*, Marietti, Genova 1990; *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1991; *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1994; *Dall'antropologia all'etica. All'origine della domanda sull'uomo*, Guerini e Associati, Milano 1997; *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000; *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Il Poligrafo, Padova 2004; *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci Roma 2012; *Il Grande Oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yajñavalkya e da Naciketas nelle Upaniṣad*, University Press, Padova 2019.

2 - Aristotele, *Fisica*, I, 1, 184a, pp. 16-23.

3 - F. Chiereghin, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 9.

4 - *Ibidem*.

propria esposizione"[5]. Se l'idea è ciò che orienta la ricchezza degli itinerari speculativi proposti da Platone, essa non si esaurisce in nessuna definizione particolare e si presenta sempre come il fondamento che trascende, nell'atto di condizionarla, ogni sua espressione.

2. Εἶδος e ἰδέα

Chi per primo si cimentò in uno studio esauriente intorno all'uso delle parole εἶδος e ἰδέα nella letteratura preplatonica fu Taylor. Il filosofo inglese constata che fra tutti i problemi che Platone discute intorno alla dottrina delle idee, uno solo non viene avvertito né ha quindi risposta: che cosa è una idea[6]. Come noto εἶδος e ἰδέα derivano entrambi dalla radice ϝἰδ, così come il latino *video*, per cui il loro originario significato si rivela intimamente connesso all'atto del vedere e potrebbe dunque essere inteso come "ciò che è visibile", "ciò che cade sotto gli occhi". Nel testo *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, Chiereghin ripercorre i diversi significati delle due parole nella cultura greca sino ad affermare che essi "significano spesso le proprietà visibili di una cosa in connessione con le caratteristiche interiori, secondo l'uso che abbiamo visto essere antichissimo dei due termini. Altrove tale originario significato si estende a indicare non più soltanto gli aspetti visibili di una cosa, ma anche altre proprietà percepibili da sensi diversi dalla vista"[7].

Secondo il filosofo padovano εἶδος e ἰδέα passano a significare l'unità di un complesso di manifestazioni, usate ad esempio nell'ambito della medicina, per fissare quadri patologici al fine di diagnosticare delle malattie: "L'esigenza di costruire un sapere doveva necessariamente portare alla precisazione di alcune strutture unitarie, le quali, proprio perché ancorate all'osservazione scrupolosa dell'esperienza, sarebbero state così capaci di migliorare l'esattezza della diagnosi e l'efficacia della terapia"[8]. Nella prima filosofia di Platone in effetti troviamo Socrate impegnato a ricercare l'elemento unificante della molteplicità, dalla cui soddisfazione dipendeva tra l'altro la sorte di quel sapere che egli identificava con la virtù.

---

5 - M. Gentile, *La politica di Platone*, CEDAM, Padova 1940, p. 16.

6 - A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford: James Parker and Co. 1911, pp. 178-267. Un dato interessante della sua ricerca, tra l'altro, riguarda il fatto che εἶδος e ἰδέα non sono affatto parole comuni nel vocabolario della prosa attica, cfr. *ibid.*, p. 181. Il testo è disponibile online: https://archive.org/details/cu31924008300612/page/8/mode/2up, (17/10/2022).

7 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, pp. 32-33.

8 - *Ibid.*, p. 36.

Per enucleare l'autentico significato dell'idea platonica, o almeno provarci, è forse opportuno indagare le strutture teoretiche essenziali dell'atteggiamento filosofico del Socrate platonico[9]. Socrate, in polemica con i sofisti, è impegnato nella ricerca di una configurazione stabile, ma non per questo meno problematica, che potrebbe esprimersi nella proposizione: virtù è sapere. Per spiegare con quale tipo di ἐπιστήμη si identifica l'ἀρετή, si rifà spesso al modello delle τέχναι: nel *Gorgia,* ad esempio, dopo aver delineato la distinzione tra un corpo e un'anima, e dunque due ordini di arte[10], mette in luce le note comuni di ogni autentica arte che si incontrano nella tendenza a realizzare il fine ottimo e la massima utilità per gli oggetti che sono di sua competenza: "con lo sguardo fisso alla propria opera non sceglie casualmente ciò che occorre per essa, ma fa in modo che ciò che produce assuma una forma determinata [εἶδος τι]"[11]. Fine quindi di ogni arte è la realizzazione di un εἶδος, "di un ordine e di una determinazione capaci di conferire attualità di qualificazione ad un materiale prima indeterminato, indigente di un principio costitutivo di razionalità"[12]. Ogni arte, che scaturisce da uno stato di mancanza, fonde insieme conoscenza ed azione, e quando raggiunge un bene, in risposta ad un bisogno particolare ad esempio, scopre che anch'esso è parziale e l'uomo si trova allora sempre orientato e sospinto al di là di ciò che egli già è. Nell'*Eutidemo* Socrate chiarisce che, quand'anche molti beni fossero a nostra disposizione, "è necessario che chi vuole essere felice non solo possegga questi beni, ma anche ne sappia far uso"[13]; il retto uso di ogni bene, continua Socrate, dipende da una scienza, che, nel mentre assicura il buon governo di ogni possesso, orienta e sorregge l'azione:

> "L'ἐπιστήμη socratica è "una scienza che ci sarà utile" e tale che "in essa si armonizzano insieme il produrre e il sapersi servire di quanto è stato fatto" ... Socrate ci propone un concetto di scienza nel quale, sul modello delle arti, il produrre e l'agire si mostrano intimamente congiunti al sapere e l'utilità si rivela come il suo più alto attributo"[14].

La scienza ricercata da Socrate tende a sapere proprio quel di più che alle arti sfugge e che vuole il bene totale dell'uomo: "non sa foggiare una scarpa né costruire una casa, ma sa il fine che penetra e ingloba ogni cosa e senza del quale né una

---

9 - Una parte delle riflessioni proposte di seguito, qui opportunamente riformulate ed approfondite, sono presenti in: Martino M.: *Sul «μεταξύ» in Platone. Un itinerario*, Guerini e Associati, Milano 2022.

10 - Platone: *Gorgia*, 464a, 1b-8.

11 - *Ibid.*, 503e, 1-4.

12 - F. Chiereghin, *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 42.

13 - Platone: *Eutidemo*, 280d 4.

14 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 43.

scarpa né una casa né la salute possono essere dette buone e utili"[15]. Ma anche la scienza ricercata da Socrate dovrà realizzare un εἶδος determinato, una forma capace di conferire attualità a ciò che prima, indigente di qualsiasi determinatezza, vagava alle frontiere del non essere e della mera potenzialità. Tuttavia, quando Socrate tenta di determinare da vicino questo sapere, la ricerca fallisce, rimanda sempre alla domanda iniziale e l'indagine si esaurisce nell'esito, che può apparire scettico, di un effettivo e radicale non sapere.

3. Il sapere di non sapere

Il sapere di non sapere è l'esito aporetico cui ha condotto la ricerca intorno alla virtù come scienza. Approfondire forse l'atteggiamento socratico di fronte al sapere può fornire una chiave di lettura proprio per la comprensione della dottrina delle idee. Per venire in chiaro attorno a questo punto, non si deve far altro, secondo Chiereghin, che richiamare quel che accade nell'*Apologia*: Cherefonte, amico di Socrate, quando chiede all'oracolo di Delfo se vi sia alcuno più sapiente di Socrate, non ha una risposta negativa; allora Socrate, per verificare l'affermazione oracolare, si reca presso quanti hanno fama di essere sapienti e per ciascuno scopre che almeno in questo egli poteva ritenersi più sapiente di costoro: mentre essi intorno al fine ultimo dell'agire umano credevano di sapere e non sapevano, egli invece, che non sapeva, neppure credeva di sapere. Il significato dell'oracolo era dunque questo: solo Dio è sapiente e Socrate, ricercando e mostrando a se stesso e agli altri di non sapere, veniva in aiuto a Dio, poiché sapiente non vi era nessuno all'infuori di Lui:

> "La scienza di Socrate ha dunque un valore paradigmatico per tutti gli uomini, in quanto ciascuno può attuarla in se stesso e adempiere così simultaneamente ai due compiti più alti che spettano all'uomo, realizzare integralmente la propria umanità e servire Dio. Il sapere di non sapere di Socrate non è dunque bizzarro possesso di un solo individuo o un'affermazione paradossale fatta per sottrarre alla vista degli interlocutori una reale, nascosta sapienza: esso è piuttosto un ideale consapevole di vita che Socrate propone a chiunque, perché realizzabile da tutti, ancorché attingerlo e realizzarlo nella sua integralità sia impresa difficile più di ogni altra"[16].

Nella sfera della τέχνη l'unico che può convincere un altro di ignoranza è chi ne sa di più, pensare che Socrate nasconda dietro al non sapere una effettiva sapienza, significa ridurre il sapere da lui ricercato a quella sfera del sapere tecnico

15 - *Ibid.*, p. 48.
16 - *Ibid.*, p. 50.

nella quale, come si è visto, esso risulta invece irreperibile[17]. Si pensi alla risposta che Socrate dà a Menone, che l'ha rassomigliato ad una torpedine marina per l'effetto che egli ha di paralizzare le anime facendo crollare ogni tranquilla certezza quotidiana: "E, quanto a me, se la torpedine, essendo essa stessa intorpidita, nello stesso modo fa intorpidire anche gli altri, io le assomiglio; se non è così, non le assomiglio. Infatti, non è che io, non avendo dubbi, faccia dubitare anche gli altri"[18]. A Critia, il quale crede che Socrate conosca già la soluzione del problema, Socrate risponde: "Ma, Critia, tu ti rivolgi a me come se io dichiarassi di conoscere le cose su cui invece interrogo e come se, volendolo, potessi mostrarmi d'accordo con te su di esse. Non è così, anzi io vado cercando, con la tua collaborazione, la soluzione, perché la ignoro"[19]. Commenta Chiereghin:

> "Socrate interroga su argomenti che egli per primo non conosce, perché mai concederebbe a se stesso di presumere di sapere ciò che non sa: quando, nel corso del dialogo, egli cade nell'aporia, il suo non è un artificio estrinseco per intrappolare l'avversario, ma è reale smarrimento e vertigine a coglierlo di fronte al problema [...] questo è il sapere che Socrate vive concretamente e vuole intimamente vissuto dagli altri: esso è il sapere di un bisogno fondamentale che attinge le radici stesse dell'uomo e, con lui, di ogni essere finito"[20].

Il tema che Socrate riconosce essenziale al filosofare è la posizione del problema della ricerca: in quanto so di non sapere interrogo e posso domandare in quanto ciò in cui verte la domanda non mostra in sé quell'εἶδος, quell'attualità di determinazioni razionali, che pur tuttavia, in quanto è e sussiste, richiede ed esige. Si cela forse proprio in questa "aporia" una traccia per attingere la radice del *sapere di non sapere*: essa – l'aporia – è fonte di meraviglia ed entrambe, l'aporia e la meraviglia, vengono vissute da Socrate come stadi interiori dell'uomo, emergono nella sfera della soggettività ma esprimono la costituzione di quell'ente che noi stessi siamo; la meraviglia scaturisce proprio dalla contraddizione in cui cade il pensiero di fronte all'assenza di intelligibilità manifestata dalla cosa. Si comprende allora come il sapere e il non sapere si compongono in unità: non presenza di un sapere assoluto ma neppure assenza o assoluta ignoranza,

---

17 - È proprio in forza del suo sapiente non sapere che Socrate rivela l'illusorietà di ogni sapere apparente.

18 - Platone: *Menone*, 80c 6d.

19 - Platone: *Carmide*, 165b 5c.

20 - *Ibid.*, p. 52. Il sapere di non sapere si pone anche come superamento preliminare del dogmatismo e dello scetticismo, cfr. *ibid.*, pp. 52-55.

> "Potremmo dire che anche i sapienti, sia dèi che uomini, non sono più amici della sapienza né lo sono quelli tanto ignoranti da essere malvagi, poiché non c'è malvagio o ignorante che ami la sapienza. Restano quelli che hanno in sé il male dell'ignoranza, ma non sono ancora diventati del tutto ignoranti ed incapaci di apprendere, anzi ammettono di non sapere ciò che non conoscono. È per questo che amanti della sapienza, cioè filosofi, sono quelli che non sono ancora né buoni né cattivi"[21].

Il punto in cui sapere e non sapere si compongono armonicamente è forse proprio il domandare, indenne da contraddizione:

> "La mia salvezza sta nel possedere quest'unico straordinario bene; non mi vergogno infatti d'imparare, ma chiedo e interrogo e sono molto grato a chi mi risponde e mai a nessuno ho rifiutato la mia riconoscenza. Né mai ho negato di aver appreso qualcosa vantando come mia scoperta quanto avevo imparato da altri; anzi lodo come sapiente chi mi è stato maestro, mostrano ciò che ho appreso da lui"[22].

Secondo Chiereghin: "L'autentico toglimento della contraddizione si ha quando si mostri l'identità tra la necessità della contraddizione e la sua non assolutezza, tra l'aporeticità del finito e la sua non assolutezza, tra il domandare e l'impossibilità di assolutizzarlo"[23]. Dunque, ogni singola domanda rimane domanda particolare e perciò tale da implicare costantemente un universale, un domandare puro distinto da essa e irriducibile ad essa; il domandare è sempre il domandare di qualcosa, esso non può essere domandare di nulla, ma si determina di volta in volta come domanda particolare intorno a particolari aspetti dell'essere. Questo, secondo noi, è un punto essenziale: il *sapere di non sapere* chiede di porsi con una intrinseca necessità razionale, che non può restare sospesa come asserzione immediata, né può essere sorretta dall'evidenza, né tantomeno può appellarsi alla deduzione (perderebbe la sua originarietà); dunque tale necessità razionale può risultare da quel movimento circolare nel quale ciò che è primo, in virtù di nient'altro che di se stesso, toglie come contraddittoria ogni sua pretesa negazione, e tale circolarità, per quanto ricaviamo dai dialoghi, è proprio la confutazione a garantirla [si pensi al *Teeteto* (155d 2-5) e al *Sofista* (230a 5e 4)]. Ma il compiersi della confutazione, a sua volta, è ὁμολογία, l'accordo degli avversari sulla conclusione dell'argomentazione; solo così il dialogo potrà mostrare di non essere stato guidato da altro che dalla forza del *logos* e della verità. L'omologia segue in realtà ogni passo della confutazione e il consenso finale è la garanzia che la contraddizione è

---

21 - Platone: *Liside*, 218a, 2b.

22 - Platone: *Ippia minore*, 372c 2-4.

23 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 56.

stata tolta; la verità che così si guadagna richiede un consenso totale e una conversione radicale dell'anima: interiore consenso con se stessi prima che con gli altri, accordo con la forza della verità che è alla radice dell'anima e che si dischiude a quanti, socraticamente, se ne prendono[24]. La necessità di non cedere ad "un facile accordo" (*Sofista*, 242c 1-2) è spesso richiamata da Socrate, ad evitare, appunto, un equivoco soggettivistico che può nascere intorno all'assunzione dell'omologia come criterio del vero ogni qual volta viene meno lo slancio problematico che governa la ricerca: "A fondamento della confutazione sta quindi il riconoscimento dell'incontraddittorietà dell'essere, dell'impossibilità che due tesi, tra loro contraddittorie, siano egualmente vere: la verità dell'una e la conseguente falsità dell'altra sono il guadagno finale del processo confutatorio"[25]. Si inserisce qui il ruolo dell'attività intellettuale nell'esercizio dell'arte *diairetica,* capace di essere la forza che volge l'anima "da un giorno tenebroso a un giorno vero", cuore ed inizio, tra l'altro, di quella che sarà la *paideia*[26].

Il sapere di non sapere risulta essere anche e al tempo stesso visione dell'idea: è nella domanda che per la prima volta l'idea si rende visibile, si manifesta come forma unificante e come sapere – domandare è infatti sapere l'assenza di ciò che, appunto perché assente, viene domandato –. Ciò che si sa è quindi il bisogno d'intelligibilità dell'esperienza che viene problematizzata, "la quale appare così come unità domandante proprio in vista e in virtù dell'idea"[27]. Nella domanda viene alla luce l'intima indigenza dell'esperienza ed è possibile attingere all'idea proprio ove domanda ed esperienza si mostrano intimamente compenetrate:

> "ne consegue allora che ogni discorso si faccia intorno all'idea è in realtà discorso sull'esperienza, perché è solo nell'esperienza che si dispiega e si co-

24 - Che la filosofia dovesse realmente prendersi cura dell'anima era chiaro a Socrate: mentre le altre scienze la considerano come se fosse "priva di scienza" e la istruiscono "come se in occhi ciechi ponessero la vista" (Platone, *Repubblica*, VII 518b 8c), il filosofo sa invece che gli uomini, "quando sono interrogati, purché uno sappia interrogarli con discernimento, rispondono da se stessi su ogni cosa come è" (Platone: *Fedone*, 73a 7-9). Così, mentre le altre scienze non si curano tanto dell'anima, quanto dei contenuti dottrinali delle proprie asserzioni, la filosofia, "che riconduce e reimmerge ogni contenuto dottrinale nell'atto concreto e personale della ricerca, si prende realmente cura dell'anima e sa che l'intelligenza, che è quanto l'uomo ha di più divino, l'anima già la possiede" (F. Chiereghin: *Le strutture teoretiche della storiografia filosofica. Platone, Hegel, Heidegger*, p. 14), solo che non è rivolta dalla parte giusta e non guarda dove dovrebbe. La filosofia è quindi l'arte "di volgere l'anima da un giorno tenebroso a un giorno vero" (Platone: *Repubblica*, VII 521c 5-8). Per un approfondimento sul tema dell'anima in Platone cfr. A. Fermani – M. Migliori: *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, a cura di L. M. Napolitano Valditara, Vita e Pensiero, Trento 2007.

25 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 75.

26 - Non possiamo, per ragioni di spazio, approfondire ulteriormente. Cfr. *ibid.*, pp. 70-89.

27 - *Ibid.*, p. 93.

> glie la presenza operante dell'idea […] dato è solo ciò che si svolge all'interno dell'esperienza, non mai l'idea, la quale, come condizione dell'esperire, si sottrae alle note costitutive dei singoli esperiti. Ogni ricerca è quindi richiesta dell'idea non domanda sull'idea, perché il sorgere del domandare e l'evidenziarsi della costitutiva indigenza dell'esperienza è la funzione che l'idea esplica trascendentalmente nei confronti del conoscere degli enti"[28].

L'essere risposta non significa nemmeno che l'idea è termine conclusivo di un processo, altrimenti sarebbe reperibile solo "alla fine", alla conclusione del processo dell'esperienza e non sussisterebbe nella processualità stessa dell'esperienza: nella risposta rimane l'ancora, mi sembra di poter affermare, dell'immagine sensibile, di un singolo momento dell'esperienza. Così ad esempio Lachete, definendo il coraggio come una certa fermezza dell'anima (*Lachete* 192b 9), ha in mente la propria esperienza particolare di combattente, e con ciò pensa di aver risposto alla domanda socratica circa l'essenza del coraggio; ma l'autentico sapere ha la consapevolezza, in ogni determinazione saputa, del limite ultimo e invalicabile in quanto domanda τί ἐστι, che dissolve il cristallizzarsi dei singoli momenti del divenire e insieme li unifica:

> "Quando il pensiero manifesta questa forza dissolvente e insieme unificante, esso è pervenuto all'esercizio delle sue più alte capacità, all'esercizio del νοῦς: allora tutte le presupposizioni e le ipotesi poste da motivi estranei al sapere cadono in un vortice, il quale, a seconda del diverso disporsi del pensiero, appare ora come una vertiginosa assenza d'intelligibilità, ora come esigenza insopprimibile di un principio trascendente e costitutivo"[29].

La mente va alle statue di Dedalo: non stavano ferme e scappavano via, proprio come fa Socrate che spinge asserzioni particolari a trascendere la loro pretesa fissità, a muoversi e volare via[30]. Non è proprio questo "girare attorno" che ci dice della presenza operante dell'idea? La quale rivela il perenne trascendersi di ogni momento dell'esperienza nel successivo e il riproporsi sempre da capo del problema

> "per l'impossibilità di reperire al livello della διάνοια ciò di cui, nella sua circolarità aporetica, l'esperienza mostra di essere indigente […] Contemplata invece dal νοῦς, e cioè dal punto di vista dell'idea, quella medesima circolarità non è più un circolo vizioso, vanificante la forza del pensiero, ma la sua più au-

---

28 - *Ibid.*, p. 94.

29 - *Ibid.*, p. 97.

30 - Platone: *Menone*, 97d 6-7. Cfr. G. Gattinara: *Le statue di Dedalo. Indagine sulla domanda*, La Città del Sole, Napoli 1995, in particolare, pp. 78-89.

> tentica manifestazione: il cerchio è allora simbolo dell'unità in cui il νοῦς raccoglie i singoli momenti dell'esperienza, unità della loro comune e costitutiva indigenza, un'unità quindi che è esigenza e bisogno insopprimibili dell'Uno"[31].

L'eccezionalità del νοῦς risiede proprio in questa possibilità: nell'atto stesso in cui sembra chiudere l'esperienza in una unità, mostra poi come questa unità non sia altro che apertura radicale verso un principio che la trascende. Il domandare puro, radicato nel sapere di non sapere, si svela come ἀρχή, da cui non si inizia, ma in cui si è da sempre, "un possesso che è consapevolezza della nostra radicale dipendenza da altro, un principio che è testimonianza insopprimibile dell'alterità del Principio a noi stessi"[32]. Analizzando poi il *Menone*, il filosofo padovano non manca di ricordare che se il fondamento originario è il domandare, esso è insieme atto di visione dell'idea, poiché non vi è domanda se non di ciò che, come assente, viene tuttavia esigito come necessario; dunque il ruolo del "ricordare" è il concreto ritorno alla consapevolezza di ciò che è invisibile sulle cose visibili, inesausto attingimento di un domandare puro e di una ricerca integrale.

4. Note

Nell'al di là, tuttavia, anche l'invisibile è stato visto, da qui la possibilità del "ricordare" e del ritorno ad esso; se l'atteggiamento dell'invisibile si configura in maniera radicalmente diversa da quello del visibile, esso ha in entrambi i casi il carattere della "visione", dello ἰδεῖν, anche se il vedere le cose risulta impossibile senza quel vedere originario che è visione dell'idea. Si profila l'affinità tra l'atto del vedere e l'atto del concepire: l'idea è infatti, come luce, la visibilità stessa delle cose, ciò senza di cui le cose rimarrebbero inintelligibili; essa non è una cosa, ma è insieme presente alle cose: non è mai un oggetto separato dall'atto dell'ἰδεῖν, del concepire; in altre parole l'idea è intimamente fusa al concepire ma irriducibile ad esso, perché, come la luce per il vedere, è l'idea "ad attualizzare il conoscere e a generare la domanda, garantendola perennemente proprio per la sua irriducibilità a termine domandato. La presenza dell'idea al concepire è quindi l'irriducibilità del suo valore all'atto del concepire"[33]. Nel *Cratilo*[34] risulta poi evidente come l'idea consente di attingere la totalità concreta del singolo esperito, il quale, nel fluire, opera il tentativo infruttuoso di pareggiarla e l'idea si presenta come modello trascendentale, mai esaurito dai singoli momenti dell'esperienza. La trascen-

31 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 101.

32 - *Ibid.*, p. 107.

33 - *Ibid.*, p. 114.

34 - Cfr. Platone: *Cratilo*, 386d; 439d.

denza dell'idea custodisce proprio il senso della sua irriducibilità ai singoli esperiti, così che la visione dell'idea coincide in atto con la visione del finito e con la consapevolezza (sapere di non sapere) dell'impossibilità di possedere la totalità dell'esperito. Eccoci al punto che preme approfondire: non sarebbe possibile rilevare l'indigenza e l'impossibilità di possedere la totalità dell'esperito se non in base ad alcunché di posseduto pienamente e conclusivamente, ed è proprio questo, forse, *l'idea*, purché non si oblii, come fa giustamente notare Chiereghin, che l'unica forma in cui tale pienezza e totalità sono possedute è nella forma di un domandare radicale e puro. Dunque, l'immanenza dell'idea è proprio ciò che non permette ad un singolo esperito di porsi indipendentemente dall'unità, e nel rapporto fra tutto e parte vengono in luce le sue caratteristiche:

> "per cui la parte si trascende necessariamente nel tutto e il tutto, una volta saputo come tale, diventa un tutto circoscritto e limitato e rinvia perciò ad una totalità ineliminabile, sempre implicata come il residuo inobbiettivabile e condizionante ogni determinatezza: questo interno movimento è l'intima problematicità e indigenza che spinge ogni momento della esperienza a trascendere se stesso nel tutto, in quella che è la totalità del domandare, limite ultimo e invalicabile"[35].

Ogni esperito tende alla propria idea, al tutto irriducibile alle parti e tuttavia essenziale ad esse, si genera così una perenne e vitale tensione all'interno della quale si esprime l'ἀρετή: la virtù di una cosa è il segno della presenza operante dell'idea, "quando un ente tende al proprio fine, il suo essere molteplice si raccoglie in una tensione unitaria, che lo rende ordinato nella connessione armonica di tutte le sue parti"[36]. D'altra parte, si legge nel *Gorgia*: "Seguendo in ciascun ente un ordine a ciascuno particolare, quest'ordine rende ciascun ente buono"[37]; commenta Chiereghin:

> "A ragione è stato detto che la definizione più perfetta dell'idea platonica è "visione dell'areté": è infatti nel rendere visibile l'areté di ogni cosa che viene alla luce la necessità per ogni momento dell'esperienza di trascendersi perennemente; è ancora nella considerazione dell'areté che s'illumina l'aporeticità del finito, che è in atto il proprio trascendimento"[38].

Potremmo provvisoriamente concludere accennando al destino della struttura originaria individuata da Socrate nel "*sapere di non sapere*", usando le sue stesse

---

35 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., pp. 122-123.

36 - *Ibid.*, p. 124.

37 - Platone: *Gorgia*, 506e.

38 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 126.

parole: "Bisogna dire: se Dio lo voglia"[39]. È proprio qui, forse, il destino dell'idea: in essa l'intelletto acquista il potere di sollevarsi dalle cose visibili alle strutture invisibili che sorreggono l'esperienza, le idee appunto, le quali, nella loro irriducibilità al dato rendono visibile l'indigenza e "l'ansia di un fine mai compiutamente posseduto da parte di ciascuno degli enti […]. Nell'idea quindi si rende accessibile quanto del Principio è visibile a noi: la necessità della sua assoluta trascendenza, la sua assoluta sapienza e bontà, termine di ogni nostro desiderio"[40].

Il pregio del lavoro di Chiereghin risiede, tra l'altro, nella possibilità di affrontare il problema del rapporto tra l'uso tradizionale e quello platonico di εἶδος e ἰδέα, aprendo ad una prospettiva teoreticamente significativa e convincente che propizia, forse proprio a partire dal "sapere di non sapere", nuove entusiasmanti avventure del pensiero[41]. In tal modo i due termini – εἶδος e ἰδέα – sono impiegati per indicare non più il rivelarsi visibile delle proprietà sensibili di una cosa, ma piuttosto della struttura intelligibile degli enti, facendo emergere l'unità in cui e per cui si realizza ogni rapporto conoscitivo: nel puro vedere consiste il compito teoreticamente più arduo.

Se prendiamo Platone alla lettera, sono molte le similitudini da lui usate che ci fanno pensare alla possibilità di un contatto diretto con le *Idee* non mediato dal pensiero discorsivo ed è proprio qui che il "vedere" ricorre spesso: nel *Simposio,* allorché si parla del palesarsi dell'Idea di Bellezza, si dice che ciò avviene ἐξαίφνης, e si usano metafore tattili e visive quali vista, fusione, contatto[42]. Nella *Repubblica* il lessico della vista ritorna allorché si dice che l'intelletto è l'occhio dell'anima con cui si vede – ὁρᾶται – la verità[43], e nel *Fedone* scrive di un contatto – ἐφαπτομένη – diretto della ψυχή con l'essere[44]. Tuttavia, penso, sulla scia di Chiereghin, che nel Libro VI della *Repubblica* Platone concentri e riassuma con classica limpidezza le innumerevoli osservazioni sul "vedere" sparse nei dialoghi anteriori. Qui Socrate

---

39 - Platone: *Apologia*, 19a 6.

40 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 128.

41 - È opportuno sottolineare che gli studi su Platone accompagnano con continuità le ricerche del professor Chiereghin e proprio le prospettive delineate in questo testo sono ulteriormente approfondite e sviluppate. Segnalo: F. Chiereghin, Franco: *Il Parmenide di Platone alle origini della dialettica hegeliana*, in: Verifiche ns. 3-4 (1995), pp. 243-272; Id.: *Le strutture teoretiche della storiografia filosofica. Platone, Hegel, Heidegger*, Id., *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova: Il Poligrafo 2004; Id.: *Dì che Platone è nato troppo tardi nella sua patria". L'essenza tragica della filosofia e le condizioni della sua comunicabilità*, in: L. Illetterati (ed.): *Insegnare Filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET, Torino 2007.

42 - Platone: *Simposio*, 210e-212a.

43 - Platone: *Repubblica*, VII 527e.

44 - Platone: *Fedone*, 79d.

introduce il mito solare e da questo parte per spiegare l'eccellenza del "vedere" nei confronti di ogni altra percezione sensibile:

> "E non hai considerato – gli chiesi – quanto più preziosa delle altre l'artefice dei sensi abbia formato la facoltà del vedere e dell'essere veduto?
>
> "Non troppo" – ammise –.
>
> Ma rifletti come segue: c'è forse un altro genere di realtà che serva all'udito e alla voce, rispettivamente per udire e per essere udita, tali che, se dovesse mancare come terzo elemento, l'udito non potrebbe udire e la voce non potrebbe essere udita?
>
> "Non c'è" – disse.
>
> […] Pur essendo presente negli occhi la vista e accingendosi chi la possiede a farne uso e pur essendoci, d'altra parte, i colori negli oggetti, se non si aggiunga un terzo genere di realtà, proprio per sua natura destinato in modo particolare a questo, sai bene che la vista non vedrà nulla e i colori saranno invisibili.
>
> "E che cos'è quest'altra cosa di cui parli?" – chiese –.
>
> È quella – risposi – che tu chiami luce […]. Non una piccola Idea, dunque, il senso del vedere e la possibilità di essere veduto sono stati riuniti da un vincolo di maggior valore degli altri accoppiamenti, se la luce per te non è priva di valore"[45].

La "visione" è il presentarsi di una molteplicità analitica di differenze entro l'unità sintetica della luce, la quale, tuttavia, determina il campo visivo attuale e condiziona la possibilità del suo estendersi:

> "L'esperienza che così ne risulta è intimamente compenetrata di soggettività e oggettività: la forza unificante della luce non è solo atta a compaginare una molteplicità di dati in una unità che è condizione del loro presentarsi, ma imprime allo stesso atto soggettivo del vedere un movimento infinito verso sintesi via via più comprensive proprio perché il campo visivo attuale, in quanto determinato, rimanda a ciò che, determinandolo, è al di là di esso e lo condiziona, fino ad attingere quel limite invalicabile che è la possibilità stessa di ogni determinazione e che null'altro è che la luce stessa nella sua incontaminata purezza"[46].

---

45 - Platone: *Repubblica*, VI 507 c 6-508 a 3.

46 - F. Chiereghin: *Storicità e originarietà nell'idea platonica*, cit., p. 134. L'interpretazione di Chiereghin, in riferimento all'*oggettivo* e al *soggettivo,* sembra essere una acquisizione particolarmente importante della cultura greca: "μέλετα τὸ πᾶν" afferma Periandro, prenditi cura del tutto; "γνῶθι σεαυτόν", conosci te stesso, è il motto inciso sul frontone del tempio di Apollo a Delfi. Si potrebbe qualificare come *oggettivo* il primo e *soggettivo* il secondo. Anche se una mentalità corrente li vorrebbe contrapposti, tale contrapposizione è estranea alla cultura greca: in altre parole la conoscenza del proprio "se stesso" risulterà sempre largamente incompleta finché non si estenderà anche alla relazione di appartenenza del "sé" al tutto, all'interno del quale si giocano le sue stesse possibilità di esistenza; altrettanto il "tutto"

La luce rivela di ogni oggetto la sua figura, s'incarna nella sua determinatezza e ne mostra, proprio nel suo essere determinato, il limite che lo rimanda a ciò che esso non è. La funzione unificante e imprescindibile che la *luce* svolge nell'atto del vedere, la svolge, secondo Chiereghin, l'Idea platonica nei confronti dell'atto del conoscere: nel mentre qualifica il singolo esperito con le note che gli sono essenziali, ne evidenzia quello che è il carattere ontologicamente più rilevante, la sua tensione verso un'unità e una totalità mai completamente esaurite:

> "Autentica visione della cosa si ha allora quando la sua visibilità o idea coincidono in atto con il suo essere e con la sua massima concretezza, per cui nella visione dell'universale si sa che la cosa è e sussiste così come è vista. Cogliere l'idea è allora riconoscere il presentarsi in ogni esperienza di un elemento che non è mai riducibile al dato, così come la luce in nessun caso si offre al vedere allo stesso titolo dei dati di cui essa è la visibilità, ma è piuttosto una semplice e pura presenza. Così l'idea è, nella sua irriducibilità al dato e insieme nella sua essenzialità ad esso, il presentarsi della inconclusività empirica di ogni esperito e del suo perenne trascendersi […]. L'idea, colta da Platone come struttura trascendentale ad ogni esperire, come il rivelarsi della perenne tensione di ogni momento dell'esperienza verso un fine mai attualmente posseduto, consuma così il suo destino speculativo nella perenne ostensione dell'impossibilità di non trascendere, della necessità incondizionata di un Principio trascendente e costitutivo"[47].

La verità viene intesa come *eidos*, ciò che è visibile, ed il disvelamento della verità nella forma della "visibilità" segna l'inizio della sua sussunzione da parte del soggetto, cui Platone trasferisce in parte l'iniziativa in quanto *orthotes*, "vedere giusto". Ma è in tale confidenza – nel Principio che ci trascende – che Socrate trova la forza di affermare così frequentemente all'inizio di ogni nuova impresa: "Se il Dio lo vuole – ἐὰν θεὸς θέλη –"?[48]. Non è proprio in questa indicazione che si "intravede" il senso profondo del *sapere di non sapere*?

Letta in questa prospettiva non sorprende allora la lapidaria affermazione: "Il Bene non è essenza, ma qualcosa di molto più elevato dell'essenza – ἐπέκεινα τῆς οὐσίας –, per dignità e potenza"[49].

---

non sarà autenticamente tale se la sollecitudine che gli è rivolta non coinvolgerà nella medesima cura anche colui che si adopera e indugia attento presso di esso. Cfr. F. Chiereghin, *Alle radici dell'essere*, in *Lineamenti di un personalismo teologico. Scritti in onore di Carlo Arata*, Glauco Briganti, Genova 1996, pp. 68-69.

47 - *Ibid.*, pp. 135-137.

48 - Platone: *Alcibiade maggiore* 135d; così come in 127e e 286c; cfr. *Lachete* 201c ed *Apologia* 19a.

49 - Platone: *Repubblica*, 509b. Si pensi, proporzioni fatte, ad Hegel: nella *Scienza della logica*, "l'idea del bene" è posta, insieme con "l'idea del vero", nel momento mediano della terza ed ultima sezione

Le stesse parole che Platone usa per legare l'intelligibile al sensibile lasciano aperta, penso, l'ipotesi: si tratta di manifestazione – παρουσία[50] – o di comunanza – κοινωνία[51] – e di partecipazione – μέθεξις[52] –. Tuttavia, mentre col primo termine, commenta Stefanini, "la netta distinzione dell'intelligibile dal sensibile non dà ragione abbastanza del loro vincolo, con gli altri è accentuata quella penetrazione dei due mondi che compromette la trascendenza delle idee, a cui Platone non può rinunciare"[53].

MARCO MARTINO
Professore stabile straordinario di Filosofia teoretica presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano (FI)
marco.martino@sophiauniversity.org

dedicata all'idea, la quale si articola nella "vita", "l'idea del conoscere", "l'idea assoluta". L'idea del bene appartiene dunque all'idea del conoscere e costituisce il livello che consente di accedere all'idea assoluta, al "puro concetto che comprende se stesso" (G.W.F. Hegel: *Scienza della logica*, vol. II, A Arturo Moni, rev. C. Cesa, introd. di L. Lugarini; Laterza , Bari 2011, p. 934). Per un approfondimento: F. Menegoni, *L'idea del bene hegeliana*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988, pp. 201-210. Si tenga presente, tra l'altro, che nel porre il tema fondamentale della *Logica*, Hegel si richiama all'idea platonica, di cui dà una sua interpretazione, che è decisamente tesa a mostrarla come l'universale concreto, al di là di ogni dualismo, e dunque contro le interpretazioni che la considerano come esistente in un altro mondo, fuori dal mondo della realtà. Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, vol. I, cit., p. 33.

50 - Platone: *Fedone*, 100d; *Eutidemo*, 300a; *Carmide*, 159a, 160d.

51 - Platone: *Fedone*, 100d; *Repubblica*, V, 476a. Vale la pena ricordare quanto scrive Heidegger: "Quando Platone rappresenta l'essere come ἰδέα e come κοινωνία delle idee, Aristotele come ἐνέργεια, Kant come posizione, Hegel come concetto assoluto, Nietzsche come volontà di potenza, ebbene non si tratta di dottrine avanzate a caso, ma di parole dell'essere intese come risposte ad un appello che parla in quell'inviare che nasconde se stesso, che parla nel "si dà l'essere" (M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in Id.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: 1969, p. 9). Altrove scrive: "Sappiamo che Platone, come in generale i Greci, concepisce il conoscere autentico come un vedere, *theorèin* (composto di *thèa,* "vista", e *onìo* "vedere") e invero, l'autentico conoscere l'ente nel suo essere viene simboleggiato appunto dal vedere sensibile, dal vedere con gli occhi" (Id.: *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone,* Adelphi, Milano p. 132.

52 - Platone: *Fedone*, 100d; *Simposio*, 211b; *Repubblica* V, 476d, 478e.

53 - L. Stefanini, *Platone*, CEDAM, Padova 1949, p. 244. Fin dal *Fedone* e dalla *Repubblica*, prosegue l'Autore, "si avverte che la scepsi va oscillando tra le due soluzioni estreme; per una delle quali il reale, dotato di una propria sussistenza, è *copia* dell'idea, mentre per l'altra il reale, tende a risolversi interamente nell'idea, come in ciò che gli conferisce un'esistenza, per quanto precaria e illusoria. Nell'alternativa il filosofo non prende una decisione, perché nell'un caso viene limitato il dominio dell'idea e non si sa da quali lidi venga quest'essere spurio che si modella sull'intelligibile; nell'altro caso riesce difficile salvare dalla contaminazione sensibile quelle idee, che per essere oggetto del puro pensiero, immote ed immutabili, debbono essere anche – come bene interpretò Aristotele – χωρισταί dal sensibile" (*ibidem*).