

Luigi De Blasi, Gabriele Bastianutti

L'ESSERE E IL NON ESSERE DELL'ANIMA

NELL'INTERPRETAZIONE PLATONICA DI MARTIN HEIDEGGER

Introduzione

L'anima, senza una guida ideale, deve recuperare l'unità non più con la morte, la vita *come esercizio della morte*, ma con l'ammissione delle *apparenze sensibili*, l'idealità, persa nella molteplicità, recupera l'avventura della differenza esistenziale, che si autoregola con l'alterazione del *me stesso* per il suo essere anche *fuor di sé*. Per Heidegger, l'idea guida dello svolgimento dialogico di Platone s'incentra sulle correlazioni di essere-apparire, luce-ombra e giorno-notte, dualità che hanno origine dalla relazione della verità con la non-verità, anzi la verità si segna con la non-verità e con il *non essere* dell'anima per il suo protendere *dentro e fuori*. Il dominio, assegnato alle cose, per il trattenersi dello *schivo* tra gli *enti* (*Mito della caverna*) è un prendersi cura dell'apparire che non è parvenza, pertanto l'aldiquà è un'eventualità credibile per i dimoranti della spelonca. Il Platone di Heidegger, scorgendo il "non uno" lungo il sentiero della *notte*, recupera l'*alterità* dell'essere con l'apparire delle *ombre*, una proiezione non riflessa del *chiarore*, una visione che fa vedere anche in assenza della luce (*bagliore*). Il correttivo della *terza via* e del *non*

platonico, secondo Heidegger, riproducono la verità dell'apparire e dell'identità che è anche differenza.

Il problema della conoscenza come apparizione

Nel *Teeteto* sono presenti alcuni aspetti interessanti e inediti che riguardano il significato d'idea, intesa non più come *misura*, ma come una *sensazione* intersoggettiva, anziché, meramente soggettiva come per Protagora. Il sentire comune attraverso la sensazione espone l'ente al *noi* che fa vedere un'altra verità. La considerazione di *Teeteto*, per il quale la *conoscenza* è *sensazione* di una cosa in un determinato *momento* (di volta in volta), a *Socrate* non sembra *spregevole* «quale ciascuna cosa apparisce a me, tale codesta cosa è per me, quale apparisce a te, tale è per te; e uomini siamo tu e io?»¹. L'intersoggettività, come comunanza di ciò che appare, ancor prima delle essenze ideali, ha prodotto una trasformazione radicale: l'identità del me stesso accetta ciò che appare all'altro io. L'apparire a noi, rispetto alla stessa cosa, porta al riscatto del *non essere*, anche se Platone non nasconde la difficoltà di correlare l'è con il “non è” ed è proprio l'incombenza del *non essere* a procurargli, nell'età della vecchiaia, l'adattamento *logico e dialettico*, che per Heidegger rappresenta una distorsione dell'autentico pensiero greco.

¹PLATONE, *Teeteto*, 151, 152 a, trad. it. di M. Valgimigli, Biblioteca universale Laterza, Bari, 1982, p. 93.

L'abbandono dell'essenza del pensiero inizia con la filosofia platonica, che tramuta il pensiero in *logica*, pertanto con l'«interpretazione tecnica, l'essere, come elemento del pensiero, è abbandonato. La *logica* è la sanzione di questa interpretazione che prende l'avvio dalla sofistica e da Platone»².

Per Giovanni Reale, *l'essere a cui mira il pensiero quando pensa*, dipende dalla *forma interiore*, ossia dall'*occhio dell'anima*³ cui compete il vedere in sé e fuor di sé che non è assoluta separazione, ma la parvenza della separazione stessa. L'occhio spirituale è la visione dell'essere esistenziale che coglie ciò che *partecipa* delle modificazioni degli enti attraverso l'identità. Husserl, con l'esempio della 'colorazione' (*colore normativo*), scorge con la declinazione dei livelli di luminosità il flusso degli *adombramenti*. Nel *Sofista* di Platone, si recuperano i cambiamenti dello stesso ente o della singola idea: l'anima è in grado di cogliere non solo l'unità dell'ente, ma anche le sue modificazioni, riconducibili all'unità dell'ente stesso. Husserl (delle "Idee II"), come per Platone, valutando il *colore oggettivo (normativo)* unitamente agli adombramenti, intende rivalutare l'estensione del colore attraverso il rapporto tra *colore* e *colorazione*, per tale aspetto con Platone, Kant e Husserl, l'apparenza si trasforma in *dottrina dell'apparire*. Per il *Teeteto* di Platone, l'apparire è sequenza di eventi, un passaggio di essenti che testimoniano più presenze, infatti

² M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 33.

³ G. REALE, *Platone. Tutti gli scritti, Introduzione*, Bompiani, Milano 2001, p. XXV.

nella «stessa bianchezza c'è un fluire e quindi un mutamento in altro colore»⁴, anche se è impossibile attribuire il «nome di un colore [...] se è vero che la cosa, come quella che fluisce perennemente ci scappa sempre»⁵. L'alterità del passaggio è colta dall'*anima* che «discerne ciò che di tutte le cose è comune, altre invece mediante le facoltà del corpo»⁶, ma se l'anima è in grado di cogliere da se stessa, perché *Socrate* aggiunge che *altre* sono colte mediante le *facoltà del corpo*? L'altro (il corpo) non è, forse, l'ente che coglie il mostrarsi delle apparizioni dentro lo stesso insieme? La differenza tra Protagora e Platone dipende dall'essente fluttuante, ossia dal flusso dell'apparizione che produce due *pathos* differenti, pertanto l'errore di Protagora trae origine dal non aver ammesso *qualche cosa di identico* tra il «passaggio dallo stato del *pathos A* allo stato del *pathos B*, il contrario da se stesso e [...] questi aspetti sono dati dall'anima prima della sensazione, cioè per dirla in maniera moderna: *a priori*»⁷. Gli essenti, mostrandosi di volta in volta, appaiono come eventi isolati, cosicché ogni essente è un *non* rispetto agli altri, il *filosofo sofista* non considera che il passaggio degli essenti mutevoli è un accadere all'interno di un'identità, di conseguenza il cambiamento non implica il nulla o la dispersione. Contro Protagora, l'anima è raffigurabile alla stregua di una tavoletta di *cera*, che per *Socrate* somiglia a un:

⁴PLATONE, *Teeteto*, 183 d, *Opere Complete*, cit., p. 135.

⁵*Ivi*, 183 d, p. 135.

⁶*Ivi*, 186 e, p. 139.

⁷K. HELD, *La critica platonica al relativismo di Protagora e il suo significato per la filosofia politica*, in *Idee*, Rivista filosofica, 1/86, Gennaio-Aprile, Milella, Lecce 1986, pp. 12,13.

«blocco di cera da improntare [...] e che codesta cera è dono di Mnemòsine, la madre delle Muse; e che in essa esponendola appunto alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri [...] e quel che ivi è impresso noi lo ricordiamo e conosciamo finché l'immagine sua rimane; quello invece che [...] sia impossibile imprimerlo [...] non lo conosciamo»⁸.

Anche per Aristotele, l'anima è simile alla *tavoletta di cera* in cui non c'è nulla di scritto, la cera ha la capacità di ricevere le forme sensibili e l'impronta delle cose. Tale similitudine è riferibile, ancor prima di Platone, a Democrito, tuttavia non si comprende come l'anima possa trattenere le sensazioni e come queste possano essere oggetto di attenzione. Se il blocco di cera è un atto donativo di Mnemòsine e delle Muse, allora la cera è già preliminarmente disposta a trattenere il sigillo degli enti, mediante una pre-formazione. La considerazione di *Socrate* secondo il quale la cera è «nei singoli uomini, ora più pura, ora più impura, ora più dura, ora più molle»⁹ fa comprendere che gli uomini dispongono di una stessa natura (massa di cera), l'impurità o la purezza dipende da conoscenze malferme oppure costanti, la parola *ora* sottende le possibili modificazioni per ogni attività conoscitiva. Per l'interpretazione heideggeriana, il *dono di Mnemòsine* è una qualità originaria dell'essenza stessa dell'anima cui non compete, semplicemente la qualità mnemonica, il trattenere col ricordo, invece significa *tenere-davanti-a-sé* l'ente, anche in sua assenza, per lo stare dentro una *visione*, proveniente dall'anima stessa.

⁸PLATONE, *Teeteto*, 191 c, d, e, cit., p. 147.

⁹M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul mito della Caverna e sul Teeteto di Platone*, ed. italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997, p. 328.

La *ri-presentazione* di un qualcosa non consiste nel semplice ricordo, perché la produzione di un determinato contenuto sottende, preliminarmente, una forma di raffigurazione produttiva, una sorta d'immaginazione trascendentale (secondo l'accezione kantiana) che permette alle acquisizioni di essere rievocate. La *cera* è la visione o l'orizzonte entro cui l'ente si presenta, infatti «se noi impariamo a conoscere qualcosa, un ente, ciò significa che lo assumiamo nell'orizzonte di ciò che noi teniamo presente nel senso più ampio»¹⁰, senza la visione, quale scaturigine dell'anima, l'argomentazione di Platone si riduce ad una mnemotecnica, l'apparizione di alcunché si svolge dentro una visione (*occhio dell'anima* per Platone) che permette la presenza, al di là delle variazioni subite nel tempo. L'orizzonte indica lo stare in mezzo tra ciò che *non è* e ciò che *è* per l'apparire dell'ente, unitamente al rimando al suo essere altro. Visione, orizzonte sono assimilabili al concetto dell'apparizione, quindi l'apparire è da intendere come il germogliare dell'essere-diveniente. L'apparire, secondo l'interpretazione heideggeriana, appartiene all'essere come l'*apparire schiudentesi nell'autonascondimento*, l'apparire è l'essere stesso nella sua manifestazione, tuttavia tale esposizione può incorrere al rischio di alterarsi in simulazione, alla stregua di una semplice parvenza. L'essere, di conseguenza si degrada nella *più superficiale finzione e dissimulazione* e nel *grande occultamento*¹¹, l'apparire indica, ugualmente, il *sottrarsi al non del nascondimento*. L'apparire, nella sua originaria comprensione, è

¹⁰Ivi, p. 335.

¹¹M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979, p. 123.

l'essere «come apparire [...] l'apparire conduce fuori del nascondimento [...] (tanto che) i Greci, all'essere compete l'apparire»¹² ma con la sofistica e con Platone *l'apparenza viene intesa come mera apparenza e così declassata*¹³, l'essere è innalzato e snaturato nell'al di là. L'apparire non è un accadimento casuale: ciò che appare si manifesta con il *non*, tuttavia per essersi mostrato in sé e per se stesso si consuma in parvenza e assoggettato alla *misura umana* da cui trae origine lo smarrimento dell'originario concetto di apparenza. La posizione filosofica di Platone (come per Kant e per il *Nietzsche* di Heidegger) non ha oltrepassato il 'malinteso' della metafisica tradizionale, perché concepisce l'essere alla maniera di ente sostanziale, tuttavia, nel filosofare platonico sono presenti alcuni indizi, magari impliciti, che fanno pensare ad un intendimento dell'essere, perlopiù concepito nella sua originarietà ed ascosità. Ma Platone, non riconoscendo alcuna realtà a ciò che appare, avrebbe *innalzato l'essere in un luogo ultrasensibile*:

«Viene a delinearsi così la separazione tra l'essente meramente apparente, quaggiù, e l'essere reale situato in qualche luogo, lassù [...]. Dovrebbe ora risultare maggiormente chiaro che l'apparenza compete all'essere inteso come apparire lassù [...]. L'apparenza si verifica nell'essente stesso e si produce assieme ad esso. Ma l'apparenza non si limita a far sì che l'essente appaia quello che propriamente non è, esso non si contenta di dissimulare l'essente di cui è apparenza, ma occulta, come tale, se stessa, in quanto si mostra come essere. Dato che l'apparenza dissimula, così, essenzialmente se stessa, occultando e travisando, diciamo giustamente, che l'apparenza inganna [...]. Siccome essere e apparenza si implicano vicendevolmente [...] di continuo si possono scambiare l'uno nell'altro [...] lo sforzo principale del pensiero è stato quello di cercare di dominare il rischio (*Not*) dell'essere insito nell'apparenza e di cercare di distinguere l'essere dall'apparenza»¹⁴.

¹²*Ivi*, pp. 111 - 113.

¹³*Ivi*, p. 115.

¹⁴*Ivi*, pp. 115, 118.

La mancata correlazione tra l'apparire e l'essere porta Platone a risolvere tale problema nel *Parmenide*, in cui le diverse *ipotesi* di lavoro analizzano il modo attraverso cui l'idea partecipa degli oggetti senza consumarsi nella molteplicità. *Socrate* fa l'esempio del *giorno*¹⁵ che rende possibile il chiarore e la visibilità delle cose, senza che la luce possa ritenersi divisa. *Parmenide* rimprovera *Socrate* di risolvere «agevolmente la difficoltà di porre una stessa unità simultaneamente in più luoghi; come se tu, coprendo di un velo molti uomini, affermassi che esso è uno e nella sua totalità sta sui molti»¹⁶.

Il problema delle idee e la partecipazione come facoltà dell'anima

La comune interpretazione, che concepisce le idee come archetipi originari, non considera adeguatamente lo spunto platonico, volto a invalidare i presupposti della cultura sofistica, per tale aspetto, Francesco Adorno è dell'avviso che:

¹⁵ «come il giorno che è uno, identico, presente simultaneamente in più luoghi senza che ciò comporti per nulla che sia separato da se stesso, analogamente anche ciascuno dei generi sarà compresente nella sua unità e nella sua identità in tutte le cose che ne partecipano» (PLATONE, *Parmenide*, 130, 131, b, trad. it. di A. Zadro, *Opere Complete 3*, Laterza, Bari, 1982, p.13).

¹⁶ *Ivi*, p.13.

«Esse (le idee) almeno in principio, sono state poste da Platone di contro il metodo dei fisici e dei sofisti, come condizione perché sia possibile la scienza [...] (con) un rintraccio di termini universali»¹⁷.

Rimane la natura, fortemente, problematica delle idee, per Adorno la questione delle idee «è molto complessa ed è soprattutto complessa per lo stesso Platone»¹⁸, innanzitutto in riferimento alla loro autentica interpretazione¹⁹, che rimane ancora *aperta*:

«non perché la risposta non sia stata ancora trovata, ma perché non è stata mai stata posta seriamente nel modo e all'altezza in cui la posero gli antichi, cioè non è stata sufficientemente esaminata nella sua impostazione. Anziché farsi carico di ciò, si decide precipitosamente per l'una o per l'altra delle due uniche possibilità conosciute: o le idee sono qualcosa di oggettivo [...] oppure sono qualcosa di soggettivo»²⁰.

La posizione di Heidegger, per quanto attiene alla questione delle idee, s'incentra soprattutto sul rapporto problematico *alétheia-idéa-omoïosis*. Una relazione che inficia l'autentica visione di verità, tramutata in essenza o in ente ideale. Il rapporto *alétheia-omoïosis* altera il significato di essere in essenza ideale sussistente,

¹⁷F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1978, p. 76.

¹⁸ *Ivi*, p. 76.

¹⁹Per tale aspetto, Heidegger, infatti, afferma «che cosa esse siano, come esse siano, anzi, se esse in generale 'siano' è fino ad oggi una questione aperta» (M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul Mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, cit., p. 97).

²⁰*Ivi*, p. 97.

istituendo, in questo modo, il *veduto*, l'ente come oggetto del *vedere si conforma a ciò che deve essere veduto*, anziché al *vedere*, di conseguenza Platone:

«rinvia a qualcosa di non detto, e cioè [...] l'essenza della verità [...] si trasferisce nell'essenza dell'*idéa*. L'essenza della verità abbandona il tratto fondamentale della sveltezza [...] questo adeguarsi dell'apprensione in quanto *ideîn* all'*idéa*, si costituisce una *omoïosis*, una concordanza del conoscere con la cosa stessa. In questo modo dal primato dell'*idéa* e dell'*ideîn sull'alétheia* nasce un mutamento dell'essenza della verità. La verità diventa *óρθotes*, correttezza dell'apprensione e dell'asserzione»²¹.

A-lètheia, che coincide con l'essere e con la verità, sottende l'uso *privativo* di *alpha* e *lathein* da intendere come non-nascondimento: la verità è quindi non-velatezza che si correla con la stessa velatezza, il «fondamento, l'origine e la genuinità della domanda sulla sveltezza riposa nelle modalità della domanda sulla velatezza»²². Il *negativo*, quindi, anticipa il positivo, il '*non*' è originario quanto l'essere: tra verità e non-verità esiste uno stretto rapporto e il non-vero si rende effettivo per essere posto ininterrottamente al cospetto della verità, la «domanda sull'essenza della verità è *in sé* la domanda sull'essenza della *non-verità*, poiché questa appartiene all'essenza della verità»²³. L'*oblio dell'essere*, con la sua *equivocazione* con l'ente, traendo origine dalla filosofia platonica e pre-platonica, è inteso da Heidegger sia come *dimenticanza dell'essere* (frutto di un *errore*), sia alla maniera di un abbandono, che rivelandosi si sottrae al recondito. Nell'opera

²¹M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987p.185.

²²M. HEIDEGGER, *L'Essenza della verità*, cit., p. 152.

²³*Ivi*, 159.

Sentieri interrotti, è l'essere che si sottrae, ossia si nasconde nel custodirsi, di conseguenza la metafisica non è la semplice *dimenticanza* e nemmeno un *errore*, perché *la metafisica è un'epoca [Epoche] della storia dell'essere stesso*²⁴:

«L'uomo greco è in quanto percepisce l'ente, di conseguenza, nella Grecità il mondo non può divenire immagine. Per contro, il fatto che in Platone l'entità dell'ente si definisca come [...] aspetto veduta è il presupposto storico remoto, operante una lunga e nascosta mediazione, perché il mondo divenga immagine»²⁵.

Platone, anticipando i grandi pensatori come Cartesio, Kant e Nietzsche, è l'antesignano di un *identico* destino per il modo di pensare l'essere, a partire dall'ente che si fa immagine, e nonostante la tematizzazione della trascendenza, si sarebbe collocato nella non-verità. Di conseguenza se il pensiero dell'Occidente *da Platone in poi è metafisica*, allora bisogna ammettere che la filosofia platonica è, per di più, interpretata come il punto di *nascosta mediazione* tra il genuino modo di sentire all'interno dei *fondamenti della comprensione greca dell'ente* e il *mutamento* che altera il pensiero occidentale (compresa l'età post-moderna) in *rappresentazione* e in soggettività:

«porre-innanzitutto [...] portare innanzitutto a sé la semplice-presenza come qualcosa di contrapposto [...] al rappresentante e, in questo rapporto ricondurla al soggetto come al principio di ogni misura»²⁶.

²⁴M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1973, pp. 243, 244.

²⁵*Ivi*, p. 90.

²⁶*Ivi*, pp. 91-93.

La *semplice-presenza* soggiace nell'ambito dell'inautenticità, una presenzialità dovuta all'irruenza dell'entità e al trattenimento, a sé, dell'essente, sperso e svuotato del *recondito* e del mistero e l'uomo, come misura di tutte le cose, appartiene all'equivoco fondamentale. L'interpretazione di Reale si differenzia da quella prospettata da Martin Heidegger, per la semplice considerazione che l'idea platonica, pur discostandosi dall'ambito della filosofia moderna che l'ha intesa alla maniera di *rappresentazione mentale* o *psicologica*, è una *forma* intellegibile che è colta dagli *occhi dell'anima*. L'idea quindi è «*un essere*, tanto che (Platone) la indica espressamente con il termine *ousia*, e la qualifica come *essere che veramente è* [...]. Platone intende con idea la *forma ontologica*»²⁷.

Il riscatto del *non* dell'anima tra identità e differenza e i dimoranti della spelonca

Il superamento della dicotomia ontologica, tra gli enti e l'essere, non ha mai pienamente convinto Platone, nemmeno in età della vecchiaia, nonostante lo sforzo teoretico di mediare il dualismo, attraverso la *mimèsi* (*imitazione*), *metèssi* (*partecipazione*) e *parusìa* (*presenza*). Un'approfondita riflessione sull'anima invece permette di chiarire il concetto di *pro-tensione*, da intendere come la capacità di cogliere la molteplicità nell'unità e viceversa, tale disposizione spirituale è presente

²⁷G. REALE, *Platone. Tutti gli scritti*, Introduzione, cit., p. XXV.

nel *Teeteto*, in cui le idee si conciliano con le cose. Nel *Fedro*, invece è esposto il *metodo scientifico* che consiste nel *tagliare* (analisi) e *ricucire* (sintesi) al fine di «cogliere scientificamente il significato di due procedimenti»²⁸. Platone fa dire a *Socrate* che bisogna *abbracciare in uno sguardo d'insieme e ricondurre ad un'unica forma ciò che è molteplice*, anche se il concetto di *sguardo di insieme* non viene sufficientemente spiegato se non in termini prettamente tecnico-scientifici e dialettici. Nel *Fedone*, nonostante l'ammissione dei concetti che hanno a che fare con la *relazione*, tale mediazione è intesa solo come piano di ricerca, di fatto, Platone non sviluppa un adeguato esame sulla genesi delle diverse *relazioni* che risultano poco o per niente approfondite. Eppure, per essere *dentro e fuori*, sospesa tra l'essere e il non essere, l'anima, con il suo *distendersi*, si trova nella condizione di com-partecipare con il non essere, segnandosi nel passaggio verso l'alterità. A prescindere dalla componente orfico-pitagorica, raccontata attraverso l'aspetto mitologico, l'anima, muovendo da se stessa, può *trarre da sé per andare via da sé*, per cogliere la parte ideale, nonostante la caduta nella direzione opposta.

Nel *Parmenide*, *Socrate* è in disaccordo con *Zenone* secondo il quale è *impossibile che ciò che è simile sia dissimile ed è impossibile anche che siano molte le cose che*

²⁸ «fra le altre cose che abbiamo dette casualmente non sarebbe affatto privo di ricompensa cogliere scientificamente il significato di due procedimenti [...]. Uno abbracciare in uno sguardo di insieme e ricondurre ad un'unica forma ciò che è molteplice e disseminato affinché definendo ciascun aspetto si attinga chiarezza [...]. Fedro. E qual è l'altro procedimento che dici, o Socrate? Socrate. Consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lasciarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio» (PLATONE, *Fedro*, trad. it. di P. Pucci, *Opere Complete* 3, Laterza, Bari 1982, XLIX, 266 d, p. 262).

sono, la sua difesa è volta a difendere la tesi *che tutto è uno* e che la *molteplicità* è quindi del tutto impraticabile (*Parmenide*, 127, 128, e-b, p.9). Gli assunti di Zenone sono invalidati da Socrate con riflessioni che mettono in risalto tesi inedite, con dichiarazioni del tipo *che c'è di straordinario?* oppure *non mi pare per nulla strano ...; non è assurdo*²⁹. I concetti di *strano* e *assurdo*, per Socrate segnano la rottura con la filosofia dell'essere, almeno nella sua purezza e unità estatica. L'impresa è difficoltosa, perché il non essere, totalmente negato negli scritti precedenti, deve riscattarsi con la *partecipazione* senza che quest'ultima si alteri fino a perdere l'*insieme*. La tesi fondamentale, che si evince dal *Parmenide*, può essere sintetizzata nel modo seguente: essere e non essere sono correlati con il diverso; *l'uno che è*, anche *non è* e, per essere nelle *diverse* parti, ogni parte è in sé e per altro. Un intendimento diverso spinge all'ipotesi per la quale l'essere-uno-in-sé è l'altra faccia del non-essere, quindi essere e non essere sono la stessa cosa ed entrambi non sono, perché «il non essere ha gli stessi 'caratteri' dell'*uno in sé* del *Parmenide*, perché entrambi non sono, né sono uno né sono molteplicità, né hanno qualità, né ad essi si può unire qualcosa che è»³⁰. L'in sé dell'essere coincide con il nulla perché da se stesso non produce alcunché, né alcun rapporto con il non essere, la pienezza dell'essere e il vuoto del nulla sono la stessa cosa, viceversa *la domanda sull'essenza*

²⁹PLATONE, *Parmenide*, 128 -130, b,c, cit., pp.10,11.

³⁰R. LI VOLSI, *Il sentiero platonico della verità e dell'essere*, in *Giornale della Metafisica*, Tilgher, Genova 2001, p. 140.

dell'essere, nella sua originaria accezione, pone *l'è*, per se stesso, comprensivo dell'*altro*, quindi il *non*, nel senso di *apparire* possiede una:

«intima connessione di essere e apparenza [...] per i Greci *Essere* significa *apparire*. Quest'ultimo non è qualcosa di accidentale, qualcosa che abbia che fare qualche volta con l'essere. L'essere è (west) come apparire»³¹.

In questo senso, si può affermare che il *non* dell'essere è apparire, un manifestarsi, ossia *entrare e uscire fuori da ...*, l'essere viene a *disperdersi* nella complessità delle apparenze. L'anima, senza una guida ideale, deve recuperare unità e felicità non più con la *vita come esercizio della morte*, ma con il desiderio di vivere nel mondo del molteplice, in questo modo rivive l'*ideale* perso nella differenza, all'anima spetta di completarsi con il passaggio verso l'altro. Se nei primi dialoghi platonici domina l'infelicità, perché l'uomo si avverte come coscienza infelice, per non poter raggiungere l'*in sé* (Fedone) se non quando il suo corpo non è lasciato dall'anima, con il *Parmenide* e con il *Sofista* subentra la coscienza della possibilità dell'impossibile dell'uno, mediato con il non-uno. Il *Parmenide* e il *Sofista* rappresentano uno sforzo teoretico teso a recuperare la *notte* non più intesa alla maniera di un "non uno"; dal momento che l'alterità appartiene all'essere, l'esito del cosiddetto *parricidio* si caratterizza con la conciliazione ontologica e con il declinarsi del discendente-ascendente e viceversa. La *notte* rimanda al *giorno*, la dimensione *umbratile*, che si delinea lungo il percorso del crepuscolo, produce il *pensare*

³¹ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, cit., pp. 110,111.

l'apparire, che rievoca la presenza-assenza della verità dell'essere. L'essere partecipativo, che converte il *non* in essere, chiarifica la possibile relazione delle idee con le cose: il passaggio per partecipazione rappresenta la luce che fa vedere ciò che *non è*. Se l'identità dell'essere può mostrarsi anche con il particolare sensibile, allora il concetto di verità testimonia l'alterità con l'apparire dell'essere. Il *mito della caverna* esemplifica il gioco paradossale tra l'ombra e la luce: vedere le ombre (le apparenze) come parte della luce. L'ombra e le cose non rappresentano il niente, l'uomo che si scioglie dalle catene riproduce il pensiero occidentale in cui coesistono due domande fondamentali: è più reale l'al di qua o l'oltre-passamento? L'al-di-qua (la caverna) non indica soltanto il buio e/o la possibilità di discernere la realtà degli enti, ma anche l'eventualità di poter accogliere nell'ombra: il *chiarore*, nella condizione umbratile, può rappresentare la possibilità del *bagliore* che è sempre anticipato dalla luce artificiale, dentro la spelonca, l'ombra è una sorta di propedeutica alla verità. Il rivolgersi alle cose rappresenta il primo atto liberatorio, specie se comparato alle *ombre* le quali non rappresentano la negazione della verità perché riproducono la condizione dell'immediatezza, della spontaneità per tutto ciò che si ritiene credibile. Il *secondo stadio*, riferibile alla liberazione *dell'uomo all'interno della caverna*, considera alcuni passaggi che chiariscono il significato delle *cose*. Al venir meno delle ombre subentrano le cose³² gli enti appaiono *più veri*.

³²«e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli dicesse che prima vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo più vicino verso oggetti aventi più essere, può vedere meglio? E se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si

La verità non dipende dalla volontà del soggetto, l'uomo, che assegna più verità alle *cose che vedeva prima* (le ombre) rispetto a quelle reali³³, dimostra l'incapacità di stabilire la differenza tra la verità e la sua intrinseca equivocità. Ciò che si presenta nel secondo stadio (il mondo degli enti) si mostra di più, le *cose* si presentano con *più essere*, perché sono più esposte alla *luce*, tuttavia, ciò che precede il regno degli enti non può essere considerato un errore in rapporto agli stadi successivi. Se da una parte il cammino verso lo stadio successivo può ammettere il ritorno a quello precedente, dall'altra il *più-svelato* non indica l'opposizione tra l'essere della verità e il nulla. Il *prigioniero delle ombre non ha il dolore* (negli occhi), non si affatica (non rivolge lo sguardo alla luce) non è colpito dal *bagliore*. L'uomo nella caverna può esercitare il suo potere su tutto, perché ogni cosa gli sembra più facile e tangibile. Nel *secondo stadio*, l'uomo non riesce, tuttavia, ad aggiungere nulla riguardo all'autentica comprensione della verità. L'uomo può assurgere anche al *terzo stadio*, tuttavia non è in grado di comprendere la natura della liberazione. Qual è il movente che spinge il prigioniero a intraprendere il cammino verso la luce? Nella situazione in cui si trova prima dell'ascesa, l'uomo è l'ombra di se stesso e scambia gli oggetti con le immagini, ma l'ombra è tale in considerazione del chiarore, prodotto dal fuoco che, in ogni modo, permette il primo discernimento all'interno della caverna, si può parlare di ombra in presenza della luce seppur fioca. L'esistenza normale che non

costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe più vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso? Certo rispose» (PLATONE, *La Repubblica*, Opere Complete, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Bari 1983, p. 230).

³³Ivi, p.250

accetta l'atto *violento* della liberazione «se ora uno lo trascinasse per forza su per l'ascesa», convalida l'idea secondo cui l'essere lontano dalla luce (terzo stadio) non comporta una condizione innaturale.

Nell'ambito in cui regnano le ombre, gli incatenati attribuiscono più realtà senza prendere coscienza che tutto ciò che è svelato (nel primo e nel secondo stadio) ha solo un valore provvisorio o transeunte. L'errore degli *schiaivi* non consiste nel permanere tra le ombre, ma nell'ignorare la possibilità dell'oltre, cioè del *fuor di sé*. Ciò che si dà *spontaneamente* è l'ombra, ciò che si svela è l'ente, per il secondo stadio considerare l'ente equivale a pensare il non-ancora-essere, il più svelato libero dalle catene, produce più libertà, ma l'essenza della disvelatezza non appartiene all'uomo.

La visione umbratile rappresenta gli erramenti che, nello svolgimento della storia dell'Occidente, hanno determinato il flusso delle *verità*, secondo le concezioni dei filosofi e delle varie scuole di pensiero, dopo Platone non è possibile pensare senza la tematizzazione della verità, da sempre avvolta dal mistero, anche se, solitamente, ci si mostra propensi ad sostenere il non-senso o il nulla quando si è in presenza dell'enigma. Le ombre rappresentano l'evento oscuro: un accadimento fondamentale per lo svolgimento della verità. L'uomo, che cerca il vero, non riesce a liberarsi nel *primo*, né nel *secondo* e nemmeno nel *terzo* stadio, tuttavia ha un'unica certezza: c'è qualcosa oltre le ombre e solo questo è dato da considerare. La possibilità che *qualcosa* possa mostrarsi è sempre, misteriosamente connesso al nascondimento,

pertanto il buio e il dirigersi verso la luce rappresentano, unitamente, l'aspetto sconcertante e l'autentica condizione della verità. Soltanto nel *quarto stadio* (il ritorno alla caverna) l'uomo, dopo aver contemplato la luce, si sente *felice*, perché conosce il significato dell'ombra in base alla luce che non può essere vista, anche se fa vedere. Il via da sé, correlato con il ritorno a sé, rappresenta il punto di partenza del non-essere dell'anima. Nel quarto stadio è possibile stabilire soltanto il significato della limitazione pregressa dei precedenti stadi. È sbagliato pensare che nel primo stadio regni l'assoluto nulla: l'essere velato è l'altra parte della verità perché «alla parvenza e il falso appartiene la verità»³⁴. Nella dimensione umbratile, il 'non' è aperto ad una visione più profonda, il 'non' senso (*vacuità*) o la parte 'non' *illuminata* è l'indizio di un rimando alla luce.

La verità e la non verità sono tali per il costituirsi dell'assenza dell'essere, assenza è comunque presenza per *non-essere-ancora*, il *non* trae origine dalla condizione sospensiva dell'essere, che può manifestarsi con l'ombra la quale, non avendo un determinato contenuto, si colloca, provvisoriamente, nell'essere un niente. Accanto al sentiero che porta alla verità, c'è l'altro percorso della notte che rievoca le *opinioni dei mortali* e la *doxa plausibile*, nello stesso percorso s'incontrano anche le opinioni fallaci (*doxa fallace*), tuttavia l'errore, come non-verità, è riscattato lungo il sentiero della notte che non è più impercorribile per il *giovane, compagno delle immortali guidatrici*, giunto alla *dimora con le cavalle* (Parmenide). La via oscura che si

³⁴M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul Mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, cit. p.118.

tramuta in essere o in luce-ombra è un evento che introduce la *terza via*. Probabilmente, la terza via è da intendere come un percorso che rimpiazza le prime due? Oppure essa è il collegamento dei due sentieri? La terza via è il cammino dell'essere della *possibilità* che concilia luce-ombra, essere-non essere, essere-apparire, cosicché:

«con nessuna delle due c'è il nulla, ossia che ambedue sono essere [...]. Sappiamo, in effetti, che Parmenide attribuiva sensibilità al cadavere e precisamente «sensibilità per il freddo, per il silenzio e per gli elementi contrari». Il che significa che il cadavere non è, in realtà, tale. L'oscura “notte” (il freddo) in cui si risolve il cadavere non è il non essere ossia il nulla, e, perciò, il cadavere permane nell'essere, e, in qualche modo, continua a sentire e dunque a vivere»³⁵.

Per l'interpretazione di Martin Heidegger, il non essere rimane il non detto e impercorribile e la terza via, coincidendo con l'*apparenza*, appartiene all'essere e al contempo *non gli appartiene*. La non appartenenza è una condizione dell'essere per il suo sottrarsi all'apertura: nel *divenire* si fa vedere l'apparire e il divenire è *dischiudimento* «il divenire è l'apparenza dell'essere, così l'apparenza (è) intesa come apparire [...] è un divenire dell'essere»³⁶. Per tutto ciò, si evince che la terza via deve essere intesa secondo un *triplice* percorso *unitario* che include *la via dell'essere* (che è *indispensabile*); *la via del nulla* (che è *impercorsibile*); *la via dell'apparenza*

³⁵G. REALE, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, ed. La Scuola, Milano 2012, p. 55.

³⁶M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 124.

(che è *sempre accessibile e seguita, ma eludibile*)³⁷. La *triplice via unitaria*, implicitamente, dovrebbe racchiudere il problema dell'essere in generale, da intendere come l'apparire sbocciante, dell'essere, tuttavia competono sia «l'occultamento e silenzio sia (la) più superficiale finzione e dissimulazione»³⁸.

³⁷*Ivi*, p. 122.

³⁸*Ivi*, p. 123.

BIBLIOGRAFIA

- F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari 1978
- M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 33.
- M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità. Sul mito della Caverna e sul Teeteto di Platone*, ed. italiana a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1997
- M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979
- M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987
- M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1973
- K. HELD, *La critica platonica al relativismo di Protagora e il suo significato per la filosofia politica*, in *Idee*, Rivista filosofica, 1/86, Gennaio-Aprile, Milella, Lecce 1986
- R. LI VOLSI, *Il sentiero platonico della verità e dell'essere*, in *Giornale della Metafisica*, Tilgher, Genova 2001
- PLATONE, *Teeteto*, trad. it. di M. Valgimigli, Biblioteca universale Laterza, Bari, 1982
- PLATONE, *Fedro*, trad. it. di P. Pucci, Opere Complete 3, Laterza, Bari 1982
- PLATONE, *Parmenide*, trad. it. DiA. Zadro, *Opere Complete 3*, Laterza, Bari, 1982
- PLATONE, *La Repubblica*, Opere Complete, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Bari 1983
- G. REALE, *Platone. Tutti gli scritti, Introduzione*, Bompiani, Milano 2001
- G. REALE, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, ed. La Scuola, Milano 2012