

Luciana Regina

PRATICHE DI VERITÀ

Abstract

The essay proposes an exercise of recapitulation of some originary philosophical structures in which the theoretical commitments that are made and the internal boundaries that are marked have relevant consequences in terms of the destiny of the truth. What emerges is a deliberately simplified alternative between Platonic and sophistic structures. The hypothesis is that Platonism, a dualistic structure in which the ontological difference runs between intelligibles and sensibles, enshrines a theoretical resource that cannot be renounced if one wishes to preserve a specific notion of truth: namely, the one that is in turn capable of giving meaning to practices of truth such as the labor of the concept.

L'articolo propone un esercizio di riepilogazione di alcune strutture filosofiche originarie, in cui gli impegni teorici che vengono assunti e i confini interni che vengono tracciati hanno conseguenze rilevanti per le sorti della verità. Se ne ricava un'alternativa volutamente semplificata, fra struttura platonica e struttura sofistica. L'ipotesi è che il platonismo, struttura dualistica in cui la differenza ontologica passa fra intelligibili e sensibili, racchiuda una risorsa teoretica irrinunciabile per preservare una certa accezione di verità: quella che a sua volta è in grado di dar senso a *pratiche di verità*, come la *fatica del concetto*.

1. La risorsa Platone

Fra idee e cose sensibili il rapporto non può più essere ingenuo e pacifico. Una volta notata e segnalata la distanza non è stato più possibile dimenticarla e neppure fare come se fosse facile colmarla. A istituire, tematizzandola, la distanza è stato Platone. Un guaio, secondo molti, ma probabilmente non una complicazione evitabile. Senza quella distanza, con la verità non avremmo nulla da fare, proprio nel senso che dà alla domanda chi chiede: «Ditemi, posso fare qualcosa? Cosa c'è da fare?». Se il pensiero si fosse acquetato o diluito, rispettivamente, nelle simmetriche visioni parmenidea e eraclitea il da farsi che ha come intenzione la verità non avrebbe spazio, sarebbe un ribadire o un tradire. Quelle strutture dicono della verità, dicono che è e dicono cosa è. Se l'essere – o il divenire – sono la verità e la via, la verità è l'essere – o il divenire – e insieme, senza scarto, il *logos*. Ma se il *logos* è coincidente con l'essere, è nello stesso luogo, si è *nella* verità, non c'è niente da fare, si tratta di stare o di scorrere, di riconoscere o di non riconoscere un *logos* che è, un essere che è *logos*. Anche l'errore o la lacuna di riconoscimento sono nello stesso luogo, non ce n'è un altro. In Parmenide questa inevitabilità e unicità di ambiente, questa coincidenza senza residui di essere e verità, diversamente che in Eraclito, si salda con il divieto di muoversi:

«Necessità inflessibile lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno, perché è stabilito che l'essere non sia senza compimento»¹.

In Eraclito quel tutto di essere e verità, quell'ordine identico per tutte le cose è in perpetuo divenire, ma altrettanto saldati, come un'unica cosa, sono l'essere e l'esser vero:

«Un'unica cosa è la saggezza: comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto»².

Diversamente monisti per ciò che riguarda essere, pensiero e discorso, entrambi impediscono ontologicamente e ammoniscono eticamente dal praticare alcunché nei confronti della verità. Gli uomini che credono di farlo è come se sognassero. A loro «rimane celato ciò che fanno da svegli allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo»³.

Parmenide mette in scena due vie, di cui una sola è *vera*, cioè autentica, l'altra è finzione, apparenza, tenebra, che viene fugata dalla determinazione a tenere la barra del timone sulla verità e cioè sulla pienezza e compattezza del positivo: è imperativo non distrarsi, non perderla di vista. Il fondatore dell'ontologia è anche colui che satura lo spazio⁴ di essere, facendo in modo che il pensiero si blocchi, si incateni e smetta di praticare un attimo dopo aver affrontato la prima, più originaria distanza fra vero e falso. La via *della* verità non è una via che conduce alla verità, quindi propriamente non è una via, perché non c'è un cammino da fare, non c'è una pratica di verità, c'è semmai un esser nel vero. E lo stesso, per questo specifico aspetto, vale per Eraclito. Non c'è realmente da salvare o preservare un principio, perché il principio si salva da solo, è già sempre in salvo. Non c'è neppure una memoria da ritrovare, una forma da estrarre, ma solo una dimensione nella quale si è, senza scarti, alla quale risvegliarsi. Mancano una mancanza e una distanza che possano dirsi reali, che non siano soltanto un effetto ottico, disinnescate dalle ontologie della pervasività senza resti.

Un'assenza si fa dunque notare fragorosamente, e a notarla prima di Platone sono Zenone, in linea con Parmenide, e Gorgia, in contropiede: quella dello spazio vuoto, della distanza gnoseologica fra pensiero ed essere, che è consentita da quella ontologica fra idee e cose. L'assenza di spazio è la verità per Parmenide. Ma quella verità, che è, non si pratica. E non appena dal *logos* unico si transiti ai *logoi*, ci si scopre sofisti: se *il* logos è *l'essere* e viceversa, i *logoi* e tutti i loro modi d'essere, comprese le apparenze, dovranno godere dello stesso privilegio. Peraltro, Parmenide stesso afferma qualcosa di così simile da suonare perfettamente sovrapponibile all'eresia di Gorgia:

«Anche questo imparerai: come le cose che appaiono bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso»⁵.

¹ PARMENIDE, fr. 8, 30-32 = DK 28 B 8, 34-36 (cito Parmenide dalla trad. it. di G. Reale, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Bompiani, Milano 1991).

² ERACLITO, DK 22 B 41 (traggo le citazioni italiane dei frammenti di Eraclito da *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 voll. con numerazione continua delle pagine, Laterza, Roma-Bari 1969).

³ ERACLITO, DK 22 B 1.

⁴ Guglielminetti, nei suoi scritti recenti e nell'articolo ospitato in questo numero, propone strategie ispirate al dispositivo dell'*aggiunta* per disinnescare le dinamiche di saturazione che impediscono ogni mossa.

⁵ PARMENIDE, fr. 1, 31-32 = DK 28 B, 31-32.

Il nostro esercizio di riepilogazione sommaria ci ha così portato a questa tappa: da Parmenide⁶ (ma anche da Eraclito), tramite Zenone, verrebbe accreditata la versione gorgiana della sofistica, o potremmo anche dire la sofistica, come struttura che ci costringe a non cercare al di là dei *logoi*. La polisemicità del *logos* consente poi una quantità di variazioni, come la storia della filosofia successiva ha mostrato ampiamente, ma tutte interne a questa struttura monistica. Con la complicità del concetto di *logos*, i termini identificati da Parmenide e da Gorgia sono in realtà tre, perché i primi due – pensiero ed essere – si portano dietro il terzo, il discorso, come una scia inevitabile. Se pensiero ed essere sono identificati, se non c'è spazio fra di loro, neppure il discorso si distingue. E non si preserva neppure alcuna vera indipendenza per i pensieri pensati – le idee – rispetto ai pensieri pensanti, ai tentativi ed errori del soggetto fallibile intento all'opera del pensiero. Il dire-pensare fa tutt'uno con l'essere e con il pensiero-pensato: essere, essere pensato e esser detto sono lo stesso, una sola istantanea, nessuna sequenza. L'impossibilità di giustificare una fatica della verità ad opera del discorso e del pensiero, sia dalla prospettiva di Parmenide sia da quella di Gorgia, può forse essere l'indizio più forte a sostegno della tesi di una biforcazione fondamentale, situata su quello snodo: una sorta di tarlo sofistico che lavora dall'interno delle prospettive monistiche.

Da Platone e dal realismo delle idee verrebbe in questa ipotesi non dunque l'essere e il consistere della verità, ma la verità in questione e le pratiche di verità. Due linee si biforcherebbero a partire da qui: o l'identificazione di essere e *logos*, di essere, essere pensato ed esser detto, con la conseguenza di una verità che è, o di tante verità che sono, tutte vere, nessuna vera. Oppure la distanza, lo spazio vuoto – le idee (vere e false) non sono le cose, le cose non sono le idee – con la conseguenza del giustificarsi delle pratiche di verità.

2. Le cose e le cose stesse

Lo spazio per l'invenzione della cosa stessa si dà in quell'essere reciprocamente altrove di intelligibili e sensibili. Non si dà se l'idea, intesa insieme come essenza, ideale, perfezione si compie e realizza nelle cose, eventualmente dislocandosi nel tempo per il conoscere.

Com'è ben noto, ma vale la pena di ricordarlo in questo contesto, il dualismo nell'essere istituito da Platone è rifiutato già da Aristotele in quanto epistemologicamente non indispensabile, logicamente non economico. Che bisogno ci sarebbe di questa sovrabbondanza? La domanda è fondamentale, proprio questo è il punto: che bisogno ce n'è? Se l'idea è l'essenza ed è tutt'uno con la cosa, la cosa si porta addosso la sua essenza e quindi la sua idea come la lumaca la sua casa. Lo scopo diventa allora superare la distanza, che è una ragionevole distanza gnoseologica, fra la conoscenza e la verità stabile – o l'essenza – delle cose. Questa non è altra e non è altrove, ma può essere non ancora in atto, non ancora compresa pienamente. Il

⁶ Cassin impernia interamente la sua analisi su questo perfetto parallelismo fra ontologia e sofistica: sulla continuità nel capovolgimento, agganciata all'identificazione di pensiero, discorso ed essere: «Tutta l'operazione di Gorgia consiste nel rendere evidente il fatto che il poema ontologico è già in sé un discorso sofistico» (B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995, p. 28; trad. it. C. Rognoni, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2002, p. 24). Su questa linea di lettura, cfr. anche G. CARCHIA, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Quodlibet, Macerata 1997 p. 108 e *passim*.

dualismo ontologico viene ridimensionato a dualismo gnoseologico e a perfettibilità esistenziale: lo spazio per una concezione della ricerca, della conoscenza e dell'educazione come percorsi di approssimazione graduale è riguadagnato altrimenti. Ma il luogo della verità è più vicino che in Platone, è direttamente nella cosa che è e diviene, che possiede la sua essenza come una destinazione. Nello schema più economico di Aristotele la cosa possiede la sua essenza e dunque incamera la sua idea, coincide con la sua verità. In questa struttura, gravida di conseguenze per la storia della verità, fra realtà e verità non si può vedere altro iato che quello, temporaneo, di un'insufficienza della conoscenza o di un'incompletezza dell'attualizzazione. La verità non può essere che *adaequatio rei et intellectus*, cioè conoscenza vera, scienza delle cause. Sono il tempo, la debolezza e la parzialità di prospettiva del soggetto che conosce, a fare la differenza. Se non fosse per questi elementi dislocati nel tempo, che non permettono di cogliere tutte le articolazioni insieme, ma solo una alla volta, la verità sarebbe colta nell'atto stesso di cogliere la realtà, come succede nello schema leibniziano, in cui verità di fatto e verità di ragione coincidono all'infinito.

Ciò che la riduzione aristotelica elimina è quella che altri tenteranno di nominare come la cosa *stessa*, intenzione di una ricerca di verità che si dirige sulle idee, sugli intelligibili in quanto reali. Viene disinnescata la seconda navigazione, penosa e faticosa, senza conforto di vento, quella in cui si cerca l'essenza dell'idea. Per Platone è l'essenza dell'idea ciò che cerchiamo quando interroghiamo la verità: altro tipo di processo è il conoscere, che utilizza la testimonianza dei sensi, stabilisce regolarità, estrae o astrae essenze, istituisce criteri. Platone ha un concetto dell'essere, della realtà dell'idea per cui ognuna è identica a se stessa e diversa dalle altre: l'idea stessa ha un'essenza, non è *tout court* l'essenza e quindi non è un semplice rasoio quello che può, eliminando un ente inutilmente moltiplicatosi, riportarla nel suo luogo, nella cosa. Il dualismo ontologico platonico è responsabile dell'invenzione di una *cosa altra*, indispensabile per ogni interrogazione della verità, della *cosa stessa*.

Tornando alla domanda fondamentale – perché ce ne dovrebbe essere bisogno? – la specifichiamo in questo modo: che bisogno c'è di due modi distinti, eterogenei, di esser cosa? E in che cosa sono eterogenei?

La cosa stessa si distingue dalla cosa, come insegna Hegel in snodi inequivocabilmente platonici, come *Ding* da *Sache*, come due modi diversi di esser cosa. Alla cosa stessa spetta il compito di esprimere «l'essenzialità spirituale», di rappresentare un «oggetto generato dall'autocoscienza come l'oggetto suo, senza cessare di essere libero e vero e proprio oggetto»⁷. È da notare che non è tanto il processo conoscitivo a non poter fare a meno della cosa *stessa* e ad esserne capace, ma il pensiero impegnato nel riconoscimento non riappropriativo di qualcosa che ha i suoi stessi tratti spirituali ma è altro, un «vero e proprio oggetto». Per la conoscenza può forse bastare la cosa; di più, non riusciremmo probabilmente a cogliere la differenza che conta fra pensare e conoscere se non proprio a partire dalla differenza ontologica fra cosa e cosa stessa.

Uno dei rari platonici contemporanei, Frege, considera la questione in questi termini: «La tendenza oggi assai diffusa a non riconoscere come oggetto alcunché che non sia percepibile dai sensi ci trae in inganno e ci porta a confondere le cifre con i numeri, che sono i veri oggetti dell'indagine [...] Ma una concezione siffatta è insostenibile, dal momento che è impossibile parlare di una qualsivoglia proprietà

⁷ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969ss., vol. 3, p. 304 (V, 180); trad. it. E. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, p. 340.

aritmetica dei numeri senza fare riferimento al significato [*Bedeutung*] dei segni numerici [...] Alcuni parleranno forse di definizione; ma nessuna definizione è creativa al punto da conferire a una cosa proprietà di cui non gode affatto»⁸.

Se è così importante che l'idea non sia soltanto l'idea della cosa, ma una cosa eterogenea, è perché sono diversi gli atteggiamenti spirituali che possono essere giustificati nei confronti dell'un regno e dell'altro. Cercare il significato delle idee non è come cercare la spiegazione di oggetti o processi. E negare il carattere di oggetto indipendente alle idee è come ammettere che siano costrutti razionali, le cui "proprietà" dipendono unicamente da chi ve le ha introdotte in sede di definizione. La ricerca della verità di un'idea, o la fatica del concetto non sono comprensibili né come processi conoscitivi, di consumazione del non noto, né come costruzioni convenzionali. La scelta contro il platonismo ci lascia privi di una determinata intenzione dello spirito.

3. Teorie della verità

Le risorse teoretiche contenute nel platonismo non riguardano soltanto la possibilità del gesto spirituale che interpella e riconosce le diverse idee e la loro essenza, la fatica dei concetti; fanno la differenza anche rispetto a quella fatica speciale che si rivolge al concetto stesso di verità. Nel tentativo di dire che cosa sia la verità si formulano teorie della verità, o sulla verità. Ma il fatto che siano teorie e che vertano su un'idea non significa automaticamente che riconoscano al loro oggetto i caratteri di un intelligibile platonico. La biforcazione fra chi considera gli intelligibili reali e indipendenti e chi invece li riconduce a prodotti del pensiero e del linguaggio, soggetti alle infinite variabili culturali e soggettive, tocca in modo peculiare l'intelligibile *verità*. Una peculiarità che può aiutarci ad approfondire e ad articolare meglio la questione di quale sia e di cosa implichi l'intenzione dello spirito che diviene impensabile fuori dal platonismo.

Le diverse concezioni degli intelligibili, rappresentate già a grandi linee nella medievale disputa sugli universali, si presentano diversamente se applicate a intelligibili come *cosca*, *potlach*, *giustizia* o all'intelligibile *verità*. Non genera, dobbiamo ammetterlo, un disagio insormontabile ammettere una spiegazione moderatamente, epistemicamente relativista, o costruttivista a proposito dei primi concetti. Non pare impossibile peraltro mediarla e farla convivere con un'ontologia raffinata, attraversata da opportune distinzioni fra oggetti totalmente, parzialmente e per nulla indipendenti dalle attribuzioni di senso. Il disagio, certo, nasce quando ci si spinga fino a posizioni trivialiste e non si conservi un pacchetto di vincoli ragionevoli alla proliferazione indiscriminata, esente da criteri, dei significati e degli usi. O, simmetricamente, quando si pretenda di trasformare la tendenza all'universalizzazione e la considerevole tenuta razionale di alcuni concetti e valori in assoluto dogmatico, in clava politica. Ma questi sono estremi raramente percorsi, tutto sommato. Dunque, a condizione che ci si muova in un gioco linguistico appena critico, si acconsente con una certa facilità a una spiegazione di questo genere: si verifica gradualmente una costruzione-disseminazione sociale del significante e del suo significato, a partire da elementi di realtà che, in base a ragioni di vario tipo, si agglomerano e permettono determinati usi, non solo linguistici. Nel tempo, insieme alle loro ragioni e quindi al lavoro di soggetti alle prese con esigenze di senso

⁸ G. FREGE, *Funktion und Begriff*, in ID., *Kleine Schriften*, hrsg. von I. Angelelli, Olms, Hildesheim 1967, pp. 126-127; trad. it. E. Picardi, *Funzione e concetto*, in ID., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 5.

diversamente libere a seconda della tipologia di concetti, gli elementi di realtà fattuale e le ragioni da cui il concetto si origina continuano a contribuire ad esso. Lo possono consolidare, sfilacciare, disfare, e la maggioranza degli utilizzatori accorgersene più o meno rapidamente. Questa ricostruzione ha un alto grado di persuasività, concorda con un gran numero di evidenze, oltre a presentare indubbi vantaggi in termini di tolleranza, democraticità e resistenza all'assolutismo e al totalitarismo in tutte le sue forme.

A questo punto va messo in rilievo un passaggio non del tutto ovvio. La sintesi appena abbozzata (che ha la pretesa, funzionale al discorso che segue, di tenere insieme poco educatamente posizioni che di fatto spesso si scontrano nel dibattito filosofico) ha di mira anzitutto gli intelligibili che si *usano* e che si *riferiscono in ultima istanza* a dei sensibili, e funziona piuttosto fluentemente come raccordo ragionevole fra utilizzatori-agenti di senso, riscontri sensibili – a priori o *ex post* come i documenti – e concetti. Non è corretto tentare di inchiodare chi sostenga una posizione così avveduta in termini storico-antropologici all'inevitabilità di conseguenze nichilistiche, perché vi sono davvero molti antidoti all'annichilimento di qualunque criterio, all'interno di una teoria *potpourri* come questa.

Alcune versioni di essa, espansive in esplicite teorie sulla verità, hanno costituito anche la più valida ragione per sbaragliare la famigerata tesi della verità come corrispondenza, che non può essere pensata radicalmente se non in ambiente dogmatico, a meno che si riduca al poco rilevante richiamo a un genere di fatti nudi e indipendenti dalla scoperta, dalla conoscenza, dalla ricerca, dall'interpretazione e dal pensiero come l'altezza delle montagne, che non rappresentano certo l'intenzione profonda della questione degli intelligibili.

Sorvolando un po' dall'alto e a campione la recente e abbondantissima letteratura sull'argomento della verità, si nota anzitutto che le posizioni si sono di recente come semplificate. Sembra che di nuovo si sia al cospetto di una posta in gioco cruciale quanto elementare del tipo: poterne fare a meno o no. Poter fare a meno di un criterio per stabilire come vera una versione dei fatti rispetto a un'altra, poter fare a meno della convinzione dell'irrinunciabilità di certi valori, poter fare a meno di misurare la sincerità di qualcuno. Si osano titoli di grande nettezza. Solo nel microcosmo dei filosofi torinesi incontriamo per esempio in un breve volgere di anni *Per la verità* (Marconi) e *Addio alla verità* (Vattimo). I due autori sostengono rispettivamente, appunto, che non se ne può fare a meno e che se ne può e se ne dovrebbe fare a meno. Ma in che senso va intesa questa contrapposizione? Nei termini della teoria *potpourri* di cui sopra riusciremmo probabilmente a dar ragione a entrambi. Ma questo dipende dal fatto che entrambe le posizioni sono interessate alla verità come a un intelligibile fra gli altri, e la nostra teoria *potpourri* è forse esaustiva e potenzialmente rappacificante nei confronti di quell'uso del concetto di verità che si dà sullo sfondo non platonico, ma semmai aristotelico di questioni gnoseologiche. Lo è se siamo impegnati sulla questione della conoscenza e dei suoi criteri, lo è se ci riferiamo alla verità come a qualcosa che si può sapere o non sapere ma che in molti casi è comunque là. Lo è se al tempo stesso, e giustamente, ammoniamo dall'omettere l'apporto che l'interpretazione, l'uso, le procedure di accertamento, le decisioni teoriche forniscono persino ai più bruti dei fatti quando diventino un sapere. Lo è se consideriamo *vero* un trascendentale in senso moderno, una condizione di pensabilità per tutto ciò che viene asserito come reale, un rafforzativo della realtà passata per il trattamento linguistico, che essendo in sé un fattore indebolente provoca come contraccolpo il dubbio e la simmetrica esigenza di verifica dell'asserzione?

⁹ Molti peraltro ritengono ridondante la predicazione della verità: asserire qualcosa contiene già la pretesa che "sia vero", senza che

Quello che l'intelligibile *verità* ha però di eccedente rispetto agli altri intelligibili si rivela nel fatto che divide più profondamente di quanto siano divise le due posizioni sopra sintetizzate, e la divisione non si esaurisce nei tratti legati agli usi epistemici e linguistici del concetto. La più insanabile divisione passa fra le posizioni che intendono preservare non tanto l'indipendenza dei fatti o dei costrutti, ma della verità stessa e del bene. E l'indipendenza da salvaguardare in questi due casi contigui, quello della verità e quello del bene, non è affatto l'indipendenza dal soggetto o dal tempo, ma quella dalla piatta determinatezza, che è il tratto della cosa semplice, non quello della *cosa stessa*.

La determinatezza porta strutturalmente con sé il pericolo concreto dell'esauritività, della consumazione, della chiusura. Se ammessa per la verità e per il bene, e per ricaduta anche per gli altri intelligibili, li espone tutti al calcolo, all'utilità, all'ideologia. Salvare la verità e il bene (e le idee di conseguenza) dalla determinatezza conclusiva, "salvarli" altrove che nella dimensione della cosalità conclusa, inventando un loro modo di *essere*, è intenzione che affiora qua e là sia nel platonismo originario, sia nelle sue citazioni più o meno rispettose e filologiche come ciò che è davvero cruciale del dualismo ontologico.

4. *La variabile Bene: virtù e competenze*

L'apparentamento di verità e bene come intelligibili speciali, che giustificano autentiche lacerazioni teoriche e che permettono di cogliere meglio la decisività della scelta fra monismo e dualismo ontologico, è di certo una struttura platonica. Più precisamente si può leggere come una delle ragioni più profonde di Platone contro la sofistica. Cercando di seguire Socrate nel suo dialogo con Teeteto a proposito della conoscenza ci troviamo impigliati in varie difficoltà. Il dialogo non conclude a una definizione, non si riferisce in modo esplicito alla teoria delle idee, dà a Protagora così tante buone armi, nella difesa che ne assume, che pare non ne restino molte per Socrate. Tutti questi elementi potrebbero essere ascritti al fatto che il confronto con la sofistica avviene qui prevalentemente sul terreno della conoscenza. Abbiamo infatti precedentemente provato ad applicare un filtro che cambia il valore delle carte in mano ai competitori a seconda che della verità ci si preoccupi nell'ottica gnoseologica o in vista d'altro. E nel *Teeteto* indubbiamente la domanda più volte ribadita riguarda la conoscenza vera, non la verità. Non sarebbe dunque un caso che questo dialogo sia stato oggetto di tante interpretazioni, compresa quella scettica¹⁰. Ma è anche perfettamente chiaro che quel che Platone è disposto forse a concedere a Protagora quando si tratta di comparare valutazioni immediate come le sensazioni, o valutazioni di una comunità mediate da norme e da criteri stabiliti, finché ci si occupa, come dice, di «in che modo io sono ingiusto nei tuoi confronti e tu lo sei nei miei»¹¹, glielo nega recisamente quando in questione è la cosa stessa. È qui che la differenza fra il filosofo, «allevato nella libertà e nella disponibilità di tempo»¹² e il sofista è massima: solo il primo può «uscire dai confini» degli interrogativi comparativi, relativi, che si occupano dei criteri

occorra dirlo di nuovo, ma ancora una volta non è questo il punto davvero dirimente.

¹⁰ Cfr. M. BONAZZI, *Accademici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, LED Edizioni Universitarie, Milano 2003, pp. 81-93.

¹¹ *Theaet.* 175 c 1-2 (cito dalla trad. it. di F. Ferrari, *Teeteto*, BUR, Milano 2011).

¹² *Theaet.* 175 d 8 – e 1.

di valutazione in funzione della loro utilità, per «affrontare un'indagine sulla giustizia e l'ingiustizia stesse»¹³ «fornendo ragioni»¹⁴ (*logon didónai*) di tutte queste cose. Il *pathos* dei passaggi che seguono è improvvisamente alto, nessuna traccia di ironia: entra in scena con decisione la coppia bene-libertà, la posta in gioco della disputa, prima tenuta su un piano così urbano, fra sofista e filosofo. A seguire il sofista ci si può trovare al massimo nella condizione di simulare la virtù, per sembrare buoni, ma non è per questi motivi che la scelta fra bene e male va compiuta. Non bisogna concedere fama di «uomo valente» a qualcuno in virtù della sua «abilità ingannatrice»¹⁵, ma «dire il vero»¹⁶, e cioè che «ci sono due modelli nella realtà, l'uno divino e massimamente felice, l'altro non divino e assolutamente infelice»¹⁷.

Accadono dunque autentici smottamenti nei significati e nella portata di verità e conoscenza, a seconda che entrino in contatto con questioni relative o con questioni assolute. Accade anche che facendo attenzione al bene si trovi una verità intimamente connessa con la libertà. Potremmo anche dire che tutto questo accade ma può anche non accadere, a seconda che verità e conoscenza si collochino all'interno di ricerche sulle cose o di indagini sulle cose stesse.

Si tratta di una differenza che permette di pensare altre differenze, come quella fra virtù e competenza. Una virtù si distingue da una competenza, concettualmente, per il fatto che la si possiede e la si esercita per un fine intrinseco, che è il *suo* bene, ma che è in ultima analisi *il* bene. Il senso della virtù è nel suo esser buona, la virtù è tale perché è buona, è buona perché e in quanto tende al bene. Il bene, dal canto suo, può essere prismaticamente riguardato da infinite prospettive, detto con molti nomi, ma non scomposto né ricavato per somma o sintesi. In questo scambio alla pari, interno, che genera incremento di valore fra virtù, azione, bene, beni, fini si intravede un lavoro, un processo, ma quel processo non è calcolo, né riordino, né premeditazione. Semmai si tratta di un'opera del riconoscimento, di un riconoscimento senza lotta, di un accadere che non può essere propriamente pilotato da una volontà, perché altrimenti si verificherebbe uno squilibrio fra il fine assunto da quella volontà, individuale o collettiva, e gli altri snodi, inaggrabili perché si dia forma etica. Non può essere perseguita per e attraverso calcolo, la virtù, perché il bene e il fine nel suo caso coincidono, e perché il suo fine non è ulteriore ad essa ma interno, tutt'uno con il suo esserci e dispiegarsi in opere. Non è vero neppure che ciascuno nasca con un bagaglio di virtù innate che si travasano limpidamente nelle azioni. Davanti a queste due affermazioni si è spinti a compiere un ulteriore passaggio, a dire cioè che la virtù può essere educata, e che in questo torna a somigliare fin quasi a confondersi con la competenza. Ma le differenze sono più importanti delle somiglianze. La virtù è esigente, tremendamente esigente, al punto che pare allontanarsi e tramutarsi in male non appena la si assume come un obiettivo, e noi siamo obbligati a tenere insieme entrambi i suoi caratteri, irrinunciabili e dunque impositivi per il pensiero: ci tocca pensarla così, come si offre, esigente e al contempo impraticabile come un obiettivo. Esigente come una chiamata, non un semplice dato di fatto distribuito secondo criteri misteriosi, non una dotazione, ma un'evidente esigenza extrasoggettiva, rivolta a tutti ma fuori portata per qualunque volontà, e anche per qualunque conoscenza. Cosa ci permette, ad esempio, di concepire ma non di conoscere esaustivamente la carità – così come si manifesta nell'inno di Paolo –

¹³ *Theact.* 175 c 1-2.

¹⁴ *Theact.* 175 d 1.

¹⁵ *Theact.* 176 d 2.

¹⁶ *Theact.* 176 d 5.

¹⁷ *Theact.* 176 e 3-4.

come una virtù? È precisamente ciò che ci impedisce di trattarla e concepirla come una competenza. Le barriere a pensarla come un risultato che si possa ottenere attraverso la corretta scelta degli ingredienti sono l'essenziale del concetto, della concepibilità di quella forma. Davanti alla nostra vista interiore la carità si staglia inequivocabile proprio e precisamente nel momento in cui sfogliamo strato per strato ciò che non può e non deve essere confuso con la virtù:

«Se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne [...]. Se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per esser bruciato [...]»¹⁸.

Un elenco di sottrazioni che ci lascia privi di mezzi, quand'anche ci ritenessimo capaci di atti così generosi o dotati e potenti nella visione, nella fede, nella conoscenza. E proprio perché restiamo privi di *mezzi* per realizzare la virtù della carità cominciamo a capirla nella sua essenza, che è l'essenza di ogni virtù in quanto è una virtù e non una competenza. Cominciamo a cogliere il bene come la sua essenza, come l'essenza di ogni virtù che possa dirsi tale.

Il bene compare nei contesti più disparati, come faceva Hitchcock nei suoi film, come un passante, di spalle, fra la folla, come un'immagine riflessa in uno specchio, in una foto, che nota solo chi guarda con intenzione o chi torna più volte sullo stesso fotogramma. Un memo, un *post-it*, non un protagonista della vicenda, non un vero contenuto, non un pezzo della trama e neppure la trama di un'esistenza. Il bene può essere ignorato, può passare inosservato, ma non è semplicemente altrove, remoto e immoto, indifferente alla vicenda che si svolge nella prossimità, nel formicaio umano. Se ci capita di notarlo non possiamo evitare la sorpresa, la contentezza, il conforto della cessazione momentanea dell'esercizio della forza, perché notarlo e capire che non possiamo nulla davvero per farlo nostro e possederlo o coinciderci è tutt'uno. Quell'eccedenza è il suo segno distintivo, l'agente che mette fuori gioco i tentativi di conquista e di merito, ed in questo consiste anche la sua parentela con la verità. È lui che lotta per noi, non noi per lui. È la verità che non desiste, che perdona l'errore, l'inesattezza, l'ansia di esattezza, che sostiene chi cerca e che distrugge le recinzioni pazientemente costruite per custodirla e studiarla. La radice di ogni fede, laica o religiosa, è in questo abbandono delle logiche comuni, nell'obbedienza che se ne ricava e che solo in quel caso è aumento della potenza di esistere, e non diminuzione come nell'obbedienza a un potere più forte. Hegel ne *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, opera disseminata fra l'altro di riferimenti platonici, usa questi termini:

«La verità è qualcosa di libero che noi non dominiamo e da cui non siamo dominati [...]. Infatti la verità è bellezza rappresentata con l'intelletto, e il carattere negativo della verità è la libertà»¹⁹.

5. Pratiche sofistiche e pratiche filosofiche

Un'altra differenza che la struttura platonica ci permette di pensare è quella fra pratiche governate da una

¹⁸ I Cor. 13, 2-3.

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in ID., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., vol. 1 (*Frühe Schriften*), p. 288; trad. it. N. Vaccaro e E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, p. 364. Sul contesto platonico del passo hegeliano, cfr. V. CICERO, *Il Platone di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 25.

deontologia regionale e pratiche liberamente ispirate a un'ontologia. Dal platonismo deriva infatti un certo tipo di rapporto con lo scopo, una certa declinazione dell'intenzione, che scaturisce interamente dal fatto che lo scopo è la verità e non il suo possesso, né la sua esibizione. Non può essere filosofo chi la sapienza la ostenti; né chi tratti la verità senza venerazione, limando le differenze fra superficie e profondità, fra parte e tutto. È in Platone che si fissa la contrapposizione fra il filosofo archetipico, colui che ricerca perché non possiede, e il sofista come colui che fornisce risposte, che esibisce la sapienza, che fa di essa una merce che può essere scambiata per il suo valore d'uso. Con quella sapienza che si può ostentare si vincono le battaglie politiche, e il premio è la reputazione, il potere.

A quel che ci racconta Platone, ancora nel *Teeteto*, chi ha reputazione di sapiente non è filosofo. La reputazione del filosofo è una caricatura sarcastica o bonaria, a rischio del ridicolo. Il filosofo inciampa e cade nel pozzo, ma soprattutto balbetta e non si fa valere quando il discorso che verte sulla verità ha una posta in gioco che non è la verità. Cioè quando si usa la parola e la sua ineliminabile istanza veritativa per altri scopi che non sono la ricerca e l'amicizia, ma la vittoria di una tesi o di un contendente.

A sentire Platone il sofista può fare l'avvocato, il filosofo no, ma su questa sorta di divisione del lavoro vale la pena di sospendere e approfondire ulteriormente il giudizio.

Attualizzando l'indicazione di Platone, infatti, molte altre impossibilità sembrano incombere sul filosofo e molte possibilità restare libere invece per il sofista, anche ai nostri tempi. Il politico, il manager, il responsabile delle risorse umane, il personaggio pubblico, dello spettacolo. Cos'hanno in comune? Si direbbe un rapporto strumentale e quindi non filosofico con la verità: il far qualcosa della verità per altri scopi. Persuadere le maggioranze, vincere le elezioni, gestire il consenso. Amministrare, decidere, tagliare, render conto agli azionisti. Piacere, cercare e ottenere il successo personale. Il punto cruciale per il nostro ragionamento non è tanto stabilire se tutte queste figure abbiano anche scopi altri dalla ricerca della verità e modalità altre dall'amicizia disinteressata. Questa affermazione è un'ovvietà largamente condivisa, avalutativa, che si applica fra l'altro a molte altre figure e pratiche. Ma accordarsi eventualmente sul fatto che queste figure abbiano comunque fra le mani la verità, ne facciano qualche uso e che da quell'uso essa ne esca in qualche modo, cioè che in quelle pratiche *ne vada* della verità oppure no.

È probabile che molti sostengano con convinzione che la verità non c'entra nulla, che giustamente e coerentemente ognuno di loro ha un compito e fa quel che deve fare, senza metter le mani sulla verità, senza averne alcuna pretesa. Ecco ricomparire il sofista come figura professionale e adatta al mondo, che lima le differenze, che conosce e maneggia il valore di opinione e reputazione, che è in grado di adottare uno scopo e di perseguirlo, di razionalizzare il percorso che vi conduce. E questo scopo è difendibile, non si può *in ultima analisi* negargli una dignità, un posto fra gli scopi eleggibili. Se per attingere ciascuno di questi scopi – la difesa degli imputati, la gestione del consenso, la tenuta e la crescita dell'impresa, la perpetuazione del patto innocuo e felice fra spettatori e spettacolo – occorre assumere una parte e farla prevalere su altre possibili, ebbene si fa, questo è professionismo. Nella luce dello scopo e della parte le scelte si fanno obbligate, chiare, oneste e coerenti. Lo scopo e la parte illuminano il cammino e generano *le loro* differenze, fra ciò che è giusto e lecito e ciò che non lo è. La deontologia è un passaggio inevitabile della storia di qualunque servizio o professione, e viene riempita di contenuti dall'interno di un'intenzione che non mette in questione la verità, ma uno o più scopi sufficientemente condivisi, identitari. Ci si accontenta, si limita il campo, si interrompe la ricerca. Ma la deontologia non è solo un'etica urbana, è sotto un altro aspetto un'antietica, così come il sofista fino a un certo limite è sovrapponibile al filosofo, oltre quel limite è l'antifilosofo. Divertimento, intrattenimento, cultura, informazione, non fa differenza, il

linguaggio deve essere dettato dalle regole dello spettacolo e del mezzo.

A fronte di questa interrogazione del rapporto fra la questione della verità e alcune pratiche professionali, cosa si può dire della pratica filosofica, che cerca di ritagliarsi essa stessa uno spazio, contro-intuitivamente, fra le professioni? Se ci si rammenta del fatto che la filosofia è già una pratica, che riguarda la realtà e produce effetti sui criteri, le idee, i valori e dunque sui progetti, le decisioni, le azioni, non dovrebbe sorprendere che ai filosofi ci si possa rivolgere da parte dei contesti più disparati per un aiuto, vissuto addirittura come indispensabile, a ripensare qualcosa di attuale e urgente. Quanto detto è corretto, funziona, ma non conduce automaticamente a giustificare una professione e al tempo stesso la sua coerenza con i valori e i contenuti qualificanti della disciplina da cui prende il nome e il senso. La professione ha una caratteristica fondamentale, che è il suo svolgersi a beneficio di qualcuno e dei suoi bisogni; un servizio professionale che viene venduto obbedisce alla *ratio* di ogni vendita, di ogni scambio in denaro, che è sintetizzabile nel suo creare valore per il compratore. Come nel caso delle altre professioni esaminate, anche il filosofo che offre i suoi servizi come professionista deve preoccuparsi della soddisfazione del cliente, e nel farlo introduce inevitabilmente un diaframma che può distorcere il proprio fare originario, il quale obbedisce all'amicizia e all'amore per la verità. Una volta ammesso questo vincolo come comune a tutte le professioni, ciò che può servire a sciogliere il dilemma tipico delle pratiche filosofiche può diventare una chiave di lettura e di trasformazione anche per le altre professioni. Ispirandoci all'analisi precedente c'è forse un modo per evitare di separarsi programmaticamente dal vero che interpella ogni pratica, indipendentemente dalle decisioni prese al suo riguardo. Si tratta di ammettere che il sistema di relazioni interessato da quella pratica è chiamato a impegnarsi sulla cosa stessa che di volta in volta si tratta, nella pratica, di trasformare. Il criterio degli *stakeholders*, molto familiare nel contesto organizzativo, dimentica di includere fra gli aventi titolo la "cosa stessa". Sono sempre soggetti, presenti o futuri, prossimi o remoti, gli *stakeholders*, e la reputazione etica cresce in misura della quantità di soggetti di cui si dichiara di tener conto. I soggetti, tuttavia, sono *stakeholders* che non possono prescindere da interessi e parzialità, da ideologie e volontà. L'unico *stakeholder* che, con tutte le difficoltà che si possono incontrare a farlo esprimere, è esente da quel problema e dal gioco di forze che ne deriva è la cosa che è in gioco. Nel caso ci si occupi professionalmente della salute dei pazienti, la cosa stessa è la salute, nel caso ci si occupi di decidere in merito a colpe e sanzioni, o di difendere o accusare qualcuno, la cosa stessa è la giustizia. Nel caso della politica è la cosa pubblica.

Due tipi di azione, due tipi di ricerca, due modi d'essere professionali, tra cui scegliere liberamente. Uno ammissibile, ragionevole, sofisticato in accezione rivalutativa, l'altro filosofico e cioè platonico.