

**PLATONE E LA METAFISICA DELL'UNUM.  
NOTE A MARGINE SUL *POLITICO* E SUL *SOFISTA***

**PREMESSA**

Queste note pur potendo a tratti apparire un tentativo di esegeси di Platone, né lo sono, né lo vogliono essere. Sul piano della critica filologica e storiografica studi e lavori pregevoli non mancano, e sebbene in teoria possa sempre aggiungersi qualcosa, queste righe non pretendono affatto un simile obiettivo. Il mio intento è totalmente diverso: è quello di dialogare con Platone, a partire dalla comprensione che mi deriva anche attraverso la fatiga di eruditi come Gadamer, Krämer, Reale, ecc.; ma soprattutto a partire dagli stimoli che i testi stessi di Platone offrono.

Sono dunque note che mirano ad uno sviluppo della teoresi, cercando di approfondire le tematiche che ai miei occhi conservano attualità; nella speranza che gli stimoli platonici possano gettare luce su questioni tuttora importanti e lungi dall'essere risolte.

**1. TRADIZIONI PLATONICHE ORALI E METAFISICA DELL'UNUM**

Una prima annotazione concerne la figura dello Straniero di Elea. Di chi si tratta? Che sia un personaggio storico, nello stesso senso di Parmenide o Glaucone o Crizia o altri, non sembra. Infatti è inverosimile che un eleate accolto in un circolo ateniese

non si presentasse col proprio nome: perché mai? E se si presentò col proprio nome, perché non ricordarlo? La deroga dai canoni normali dei dialoghi platonici è talmente eclatante che è pressoché impossibile negare la finzione letteraria.

Si tratta dunque di una *mera* finzione letteraria? Anche questo non è così semplice da ammettersi, perché Teeteto e Socrate il giovane sono personaggi storici<sup>1</sup>. A questo punto si apre la *vexata quaestio* del genere letterario dei dialoghi platonici: come si devono intendere? resoconto storiografico, finzione o altro<sup>2</sup>? A queste domande penso di aver dato risposte plausibili nel precedente articolo pubblicato su questa rivista, *Questione socratica e valore fi-*

<sup>1</sup> Di Teeteto è incerta la data di nascita, comunque anteriore al 413, secondo alcuni il 415. Muore nel 369, dopo esser tornato ad Atene ed entrato nell'Accademia. Se è nato intorno al 415 potrebbe aver conosciuto Socrate nella sua adolescenza.

<sup>2</sup> Diogene Laerzio accenna al dialogo socratico come genere letterario con una sua fisionomia ben definita. Ma il punto è: che significato va dato a questo accenno? Se diamo credito alle parole di Alcibiade riportate in *Convito* 215 («Ma ove qualcuno oda te o qualche altro sia pur inetto parlatore, che riferisca le tue parole, o che le oda una donna, o un uomo o un giovinetto, ne siamo rapiti ed esaltati»), esistono delle tradizioni orali che tramandano le conversazioni socratiche (e di ciò abbiamo conferma anche in Plutarco). La cosa è del tutto verosimile per tre motivi: primo: a quei tempi non c'era né il cinema né la televisione, ma non per questo la gente era meno avida di notizie e di novità. Ora Socrate era fonte delle une e delle altre. Era notizia, in quanto metteva alla berlina il malcapitato di turno, che poteva anche essere un personaggio assai noto; era novità, perché discorsi come i suoi non si erano mai sentiti. In più erano tempi in cui l'educazione della memoria era ancora notevole, e le persone avevano una capacità di riproposizione fedele del narrato incomparabilmente superiore all'odierna. La stessa considerazione finale di Alcibiade attesta l'interesse reale e generale a queste narrazioni, fatta salva naturalmente la punta d'astio suscitata nei rampognati e svergognati. Secondo: di quei dialoghi resta di fatto una memoria giunta fino a noi, attraverso le opere di Platone e Senofonte. Terzo, l'osservazione del Montuori che vi è coincidenza fra le accuse di Aristofane e quelle di Anito e Miletto, e che ciò richiede una condizione di possibilità proporzionata, che non può che essere la reale prassi socratica del dialogo, non solo è pertinente, ma è coerente con lo stato d'animo che Alcibiade manifesta in *Convito XXXII*: «...spesso vedrei volentieri ch'egli non è più tra gli uomini». Per arrivare ad un sentimento simile, occorrono condizioni di possibilità adeguate. Così come richiede le stesse condizioni una condanna *non* di un giudice monocratico, ma di un tribunale democratico dove i giudici sono centinaia. Con ciò, però, non abbiamo ancora un criterio per discernere se le narrazioni di Platone siano attendibili, o fino a che punto lo siano.

losofico della storiografia cui rimando («Nuova Umanità», XXII, 2000/5, 131, pp. 677-696).

Torniamo ai nostri due dialoghi. Se concediamo che essi siano un resoconto, l'ibrido letterario interpella<sup>3</sup>. Infatti seguirebbe che non solo Teeteto e Socrate il giovane dovevano ben conoscere l'identità del loro interlocutore; ma che essa dovesse esser nota, nell'ambiente dell'Accademia, anche agli altri discepoli.

Questa ipotesi apre allora alla possibilità di un contenuto esoterico del dialogo, che si svela più chiaramente alla luce delle tradizioni orali del platonismo<sup>4</sup>. Nello Straniero di Elea c'è chi, come ad es. Pugliese Carratelli, identifica Platone. Si tratta di una lettura possibile e probabile. Ma è solo Platone che si cela nello Straniero? Avendo rinunciato al pregiudizio dei dialoghi come finzione letteraria assoluta a favore dell'opposta possibilità – evidentemente salvo specifiche ragioni in contrario –, si schiude una ricca prospettiva, proprio a partire dal contenuto interno del *Sofista*, ossia dalla discussione sul *non essere* come alterità. A ben ve-

<sup>3</sup> Dato che almeno Teeteto è un personaggio storico, avremmo la commissione di finzione e realtà.

<sup>4</sup> Una traccia chiara di esse si ha ad es. in Aristotele, *Metafisica* 987 a29 - 988 a17, ma anche in allusioni platoniche, come in *Repubblica* 462 a-b; *Leggi* 716 c 4-6 ecc. Per una trattazione adeguata restano fondamentali i lavori di Krämer e di Reale; e in genere gli approfondimenti delle due scuole di Tubinga e Milano. Mi limito a segnalare il recente studio di A. Aguilar, *L'enigma delle dottrine non scritte. Aristotele e la tradizione indiretta*, in «Alpha-omega» 1999/2, pp. 291-322. Quanto alla loro essenza, essa per un verso si riduce a poco, ossia al concetto dell'*unum* come principio metafisico e come rivelazione del Bene: il Bene è *Unum* e l'*Unum* è Bene; per un altro ciò significa invece moltissimo, perché le conseguenze di un tale convincimento sono per un verso inconchiudibili; e per un altro tali da mutare radicalmente la comprensione o da illuminare in modo decisivo l'intera eredità scritta di Platone. In particolare l'*unum* metafisico sta uno scalino sopra all'uno numerico, di cui questo è solo una pallidissima orma. Infatti l'*unum* è misura suprema esattissima, misura misurante e non misurata. Viceversa l'uno non si può neppur dire che sia misura misurante di tutte le realtà numeriche o matematiche; infatti era ben chiaro il problema delle grandezze incommensurabili. Ecco perché l'uno è solo pallidissima immagine dell'*unum*. Ciò non toglie alla matematica di essere via efficace alla comprensione metafisica: ma essa è via solo a partire dallo scandalo del numero-non-numero, del rapporto che non è misura, e che non essendo misura è tuttavia misura. Attraverso il principio di contraddizione la matematica apre all'infinito e, dunque, alla possibilità di una comprensione trascendente dell'*unum*. Su questo tema cf. il mio articolo *L'Infinito e l'Incarnazione*, in «Sapienza», 1999/2, prima parte.

dere, infatti, chi altri è Socrate per gli ateniesi, se non un estraneo, per giunta così insopportabile da meritare la condanna a morte<sup>5</sup>?

Il rapporto fra condanna sociale ed estraneità è infatti intimo. Lo si vede anche oggi: se una certa cultura di sinistra o di ex sinistra difende Sofri, ciò avviene essenzialmente per un giudizio previo di non-estraneità. Infatti a partire da un tale giudizio l'alternativa sarebbe l'ammissione di corresponsabilità. La non-estraneità di fronte al reato ha un solo nome: complicità. E inversamente la condanna ratifica l'estraneità fra i condannanti e il condannato. Anzi, sancisce – se la pena è mortale – la radicalità e l'irreversibilità della relazione di estraneità.

Argomenta Platone che il *non-essere* non solo è nella forma dell'alterità; ma che è in modo intrinseco, ineliminabile. Partiamo allora dalle dottrine esoteriche, e sostituiamo al termine *essere* il termine *unum*. La conseguenza sarà che il *non-essere* diverrà *non-unum*. Ma l'*unum* è il trascendentale che indica la comunione e la comunionalità. Ergo, *non-unum* allude inevitabilmente al non essere in comunione: dunque all'estraneità. Da qui il doppio significato filosofico dello Straniero di Elea: in primo luogo è solo dall'interno della non-comunione, dalla scomunica, dal fuori, che è possibile storicamente articolare il discorso corretto sull'essere, perché solo da lì è vero il discorso sull'*unum*. L'*unum* infatti è storicamente un incompiuto, ciò che equivale a dire che *non è*<sup>6</sup>. Plat-

<sup>5</sup> Ecco perché si potrebbe ipotizzare che Platone abbia raggiunto il vertice-del e la massima comunione-col suo maestro proprio quando, in età matura, si autocomprende e rivela come Straniero. Ma questo sarà più chiaro dall'analisi metafisica successiva.

<sup>6</sup> Da un punto di vista teologico, questa verità suprema dell'*unum* non può che essere colta dal suo vero interno, ossia dal raggio della comunione escatologica consumata. E qui occorre riflettere: il punto di fondo, infatti, è che l'esperienza storica dell'*unum* è sempre anche esperienza contingente che per sé non coincide con l'esperienza escatologica. In quanto tale, ogni comunione storica consumata è un *non ancora*. È anche un *già*, ma è anche un *non ancora*. In quanto *già* è un anticipo escatologico; ma in quanto *non ancora* è una non-comunione che solo attraverso la ferita della consapevolezza e l'amore all'*unum* si apre dinamicamente e concretamente a quella tensione feconda che condurrà al compimento della Gerusalemme celeste. Evidentemente Platone non è cristiano, e non si può ritrovare in lui una dottrina escatologica se non in forma mitica.

tone ha ben chiaro che quelle storiche sono comunioni assai insoddisfacenti, tranne che non si considerino come processi aperti, il cui valore è nella capacità di crescere. Ne segue che lo Straniero è la condizione di possibilità di una rivelazione<sup>7</sup>. Ma perché di Elea? L'allusione a Parmenide è evidente. Da qui la domanda: siamo di fronte al tanto decantato *parricidio*, o piuttosto alla rivelazione del contenuto esoterico dell'insegnamento parmenideo?

Se la risposta corretta fosse la seconda, ne conseguirebbe un ulteriore possibile significato della metafora. È del tutto evidente, infatti, che in senso metafisico lo straniero per antonomasia, agli occhi di Platone, è Socrate. È lui che dall'esterno dell'*unum* ne rivela il non essere. Ma è ancora lui che dall'esterno dell'*unum* ne rivela l'essere, mostrandosi con ciò figlio legittimo ed erede di Parmenide. Infatti l'*unum* è rotto dai giudici col giudizio di condanna a morte. Ma è ricomposto da Socrate con l'accettazione della condanna stessa. Per cui l'*unum* è vero solo dall'esterno della comunione, ossia dall'abisso della condanna. Chi predica l'*unum* da una diversa cattedra è solo un sofista. Da qui il valore metafisico e filosofico dell'accettazione da parte di Socrate del suo destino, un valore enormemente superiore e fondativo rispetto alla nobiltà etica del gesto. Proprio la possibilità di fuga offertagli da Critone è il riscontro di una scelta metafisica che la parabola delle *leggi* copre e rivela ad un tempo<sup>8</sup>.

È dunque necessario essere condannati per non essere sofisti? Evidentemente no. Ma è inderogabile la necessità di essere solidali con i condannati. Ora non si tratta qui di solidarietà con

<sup>7</sup> Per il valore escatologico dell'esperienza della estraneità cf. *L'infinito e l'Incarnazione*, cit., ultima parte.

<sup>8</sup> Cf. *Critone*, XII-XVI. Le leggi sono cifra dell'alleanza. Ecco perché trasgredirle è uscire dalla prospettiva dell'*unum*. Naturalmente, come Cristo, anche Socrate le ha trasgredite e ha insegnato a trasgredire ciò che è solo tradizione di uomini. Ma questo tipo di trasgressione non è trasgressione metafisica, ma trasgressione epicheietica che mira al compimento metafisico. Tuttavia, dal punto di vista di chi dorme, la cosa non ha evidenza alcuna. Ecco perché è possibile, e corre, che i profeti siano trattati come i peggiori delinquenti. Ed ecco perché di fronte alla condanna mortale il profeta l'accetta: perché la sua non era, non voleva essere, non poteva essere una trasgressione metafisica. Chi è servo dell'*unum* sa anche morire per l'*unum*.

coloro che sono condannati a torto. La questione della correttezza formale della condanna limiterebbe la portata della questione filosofica, ossia la comprensione del senso metafisico di una tale solidarietà. Lo si vede meglio passando da Platone al Vangelo: l'adultera è condannata correttamente, legittimamente. Gesù licenziandola l'ammonisce a non peccare di nuovo. Perciò non contesta l'esistenza del peccato: e ciò equivaleva, per i giudei, ad ammettere la trasgressione della Torah e la necessità della sanzione. Ma tale sanzione avrebbe rotto la solidarietà, avrebbe ferito l'*unum*. E Gesù nega la legittimità di una tale operazione, richiedendo per essa un presupposto inaudito: la non peccabilità<sup>9</sup>.

Indubbiamente l'adultera, ferendo l'alleanza matrimoniale, ha pure ferito l'*unum*. Ma una tale ferita non è ancora mortale, può ancora essere sanata. Il perdono cristiano si rivela perciò come fedeltà all'*unum*. È la conseguenza di una fedeltà che si concretizza in una solidarietà che giunge non solo a farsi compagno di chi si allontana; non solo a farsi compagno di chi si allontana nella via dell'abisso; ma che addirittura arriva ad uno slancio d'amore così "folle" da precedere la creatura nell'abisso della lontananza per attenderla a braccia aperte e darle consapevolezza della verità dell'Amore e dell'*Unum*. Il senso teologico forte del farsi peccato di Gesù, più volte dichiarato da Paolo e dalla Scrittura, non è altro che questa capacità di intima vicinanza e di attesa. Se la motivazione del perdono richiesto dal Crocifisso è l'ignoranza dei persecutori, la loro inconsapevolezza, ciò manifesta la capacità di Gesù di farsi carico totalmente del peccato e delle fe-

<sup>9</sup> Quale non peccabilità? I giudei, forse aiutati da Gesù che scrivendo per terra ricordava i precetti trasgrediti, si fecero un esame di coscienza categoriale. Ma il peccato vero è il peccato metafisico, ossia il peccato contro l'*unum*. Riconoscere che Dio è *unum* è anche riconoscere la signoria dell'*unum* sulla propria vita. E inversamente negare la signoria dell'*unum* è negare che Dio è *unum*, e cioè la sua volontà e il suo diritto ad essere in comunione con ogni creatura. È da questo peccato metafisico che procede ogni altro peccato. Perciò, la vera non peccabilità essendo quella metafisica, ne deriva che la sentenza di Gesù è una critica metafisica alla categorialità del diritto, che conculta il diritto divino, il diritto metafisico, la giustizia metafisica.

rite che esso ha portato agli uomini nella loro incapacità di discernimento e, perciò, di accogliere il suo messaggio di luce. Per i buoni la connaturalità col Bene è già condizione sufficiente affinché la predicazione produca l'illuminazione. Ma in generale molti impedimenti fanno sì che non sempre la sola predicazione sia sufficiente.

All'uomo occorre l'esperienza. Ecco allora che il compimento perfettivo del carisma profetico di Cristo esige la croce e l'abbandono, dove l'uomo vede, tocca l'Amore assoluto. Gamaliel difenderà in Sinedrio Pietro e Giovanni, mentre di fatto non difese Gesù. Vi è dunque qualcosa che accade e che lo illumina: e che cosa, in un tanto breve lasso di tempo, se non la morte stessa del Giusto? Ma, se è così, ciò significa che la condanna di Gesù ebbe in qualche modo una certa legittimità<sup>10</sup>. È dopo la morte che cadono le scusanti, perché l'accettazione della condanna rende chiara la differenza fra trasgressione epicheetica e metafisica. È quando non si riconosce l'amore del Giusto che dà la vita, che si perfeziona il peccato contro lo Spirito. Infatti alla predicazione di Pietro i giudei sentirono trafiggersi il cuore. Perciò i cristiani hanno sbagliato colpevolizzando gli ebrei per la condanna a morte del Signore e in questo hanno derogato dalla sequela di Cristo. La cosa giusta da fare era un'altra: e cioè difendere l'*unum* divino, rivelando agli ebrei quello che a me sembra il loro vero errore<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> La Giustizia giustifica. E lo fa partendo dalla considerazione oggettiva delle differenze. Non è né può essere la medesima cosa la giustizia di chi dorme e di chi è illuminato. La condanna di Gesù è ingiustissima se si suppone emessa da persone spiritualmente vedenti; è comprensibile se emessa da ciechi. Infatti è tipico dell'oscuramento mentale scambiare il giusto con l'ingiusto e viceversa. Perciò attendersi la Giustizia da chi dorme è improprio. In questo senso anche l'ingiustizia ha una sua legittimità contestuale, mentre non ha mai una legittimità assoluta. Preciso che con il termine "legittimità" intendo la componibilità di una retta intenzione in un atto per sé ingiusto. È verosimile che Paolo perseguiti la Chiesa con retta intenzione; ma dopo l'illuminazione il suo comportamento diviene esattamente opposto. Perciò la vera illegittimità in cui incorre l'addormentato è solo la presunzione di non esserlo.

<sup>11</sup> Purtroppo Filone, pur così dotto del pensiero greco, non riuscì a rilegere l'Antico Testamento in chiave pitagorica. Per questo motivo non salì dall'uno numerico all'*unum*. Non poteva fare tutto da solo. Per giustizia occorre ag-

E questo è appunto il senso filosofico degli *agrafa* platonici, ossia la distinzione dell'*unum* metafisico dall'uno numerico<sup>12</sup>. Dio è *unum*, non uno. La Scrittura, studiata più a fondo con l'aiuto della filosofia, avrebbe reso accorti del valore trascendente di questo trascendentale<sup>13</sup>. Ciò vuol dire che è impossibile non predicare l'*unum* in senso trascendentale come proprietà divina. Ma cosa è una proprietà divina, se non una norma increata? E cosa sarà maggiormente normante: una norma creata, o una norma increata<sup>14</sup>? Ma se la norma increata è prevalentemente normativa, allora essa è anche ermeneuta delle norme create. In altri termini il diritto divino esige di essere interpretato a partire dalla Legge increata<sup>15</sup>.

giungere che il cristianesimo latino, con l'antipitagorismo che alla fine si è imposto, non ha fatto meglio, perché Mario Vittorino, pressato da Candido, un tentativo di articolazione filosofica sull'*unum* lo aveva pur fatto; né fu il primo, né l'ultimo. Ma non fu questa la linea che si impose. Il motivo di una simile deriva è estremamente complesso. Ciò che mi domando è se in tale caleidoscopio di cause concomitanti non abbia infine pesato in modo decisivo l'ignoranza dell'ebraico. Infatti i filosofi cristiani dovevano fare i conti con la traduzione greca di *Es* 3, 14: l'espressione *colui che è*, in greco come in latino rimanda alla persistenza dell'essere, mentre in ebraico i verbi all'imperfetto danno un senso dinamico che nelle lingue indoeuropee si perde. Se traducessimo *io sarò colui che sarò*, ovvero *mi manda io sarò*, non faremmo torto all'ebraico, e avremmo la misura propriamente teologica della Rivelazione di Dio come Dio della Storia. Ma sul piano metafisico la ricevibilità della metafisica pitagorica avrebbe la via spianata. Cf. anche F. Terracina, *Ebrei e non ebrei – Differenze psicologiche*, in «Nuova Umanità», n. 50, 1987, p. 46, dove osserva che migliore traduzione di *Es* 3,14 sarebbe: «Sono quello che sarò», perché «il verbo ebraico [...] non ha il senso statico» tipico delle lingue europee.

<sup>12</sup> Osserva Krämer (cf. *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1992, nota 12, p. 99) che *én* al tempo dell'Antica Accademia non significava semplicemente unità, ma unità fondamentale. Da qui la facilità con cui questo termine si può aprire all'uso metafisico qui inteso.

<sup>13</sup> Filone fece un lavoro egregio e miliare. Purtroppo, però, non raccolse né integrò il nucleo del messaggio pitagorico.

<sup>14</sup> «L'Uno di Platone [...] possiede – come più tardi l'Uno di Plotino – una forza normativa: da qui deriva ad esempio l'esigenza *etica* della *Repubblica* “di diventare da molti uno”, ed il significato di “misura” dell'Uno comporta il duplice significato di quello di “norma” e di “limite”» (Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, cit., p. 68).

<sup>15</sup> Ciò significa che la Torah ammette come unica esegeti propria quella che sia coerente con la Legge metafisica dell'*unum*. In altri termini la perfezione dell'esegeti biblica richiede la metafisica come ermeneutica. Con questo è vero che vi è una metafisica interna al dato biblico stesso; ad es. in *Gv* 17, 11.21-23.

Da qui la necessità di una conoscenza. E da qui la inderogabilità di una via. Ebbene, da un punto di vista di fede, nella sovrabbondanza del suo Amore, Dio ha voluto che di vie ve ne fossero almeno due. Quella più perfetta ed emblematica di Gesù; ma anche quella, più debole e perciò ardua e nascosta della dialettica e della riflessione metafisica<sup>16</sup>. Infatti se l'*unum* è la norma metafisica dell'essere, esso come tale interpella. E di fronte ad una tale sollecitazione l'uomo è chiamato a rispondere in modo ineludibile. Se fa propria la legge dell'*unum*, non può comportarsi che come Socrate e Gesù: *scilicet* essere solidali con le libertà create perfino dal profondo della *regio dissimilitudinis*. L'*unum* non ammette barriere che lo possano vincere, perché è il Vittorioso sulla dicotomia.

## 2. IL PROBLEMA POLITICO

Lo Straniero entra in gioco su due tematiche-chiave della speculazione platonica: la questione della verità e la questione politica. È un caso? Supponiamo che non lo sia, e che tale figura alluda ad una dottrina esoterica. Ne seguirebbe che abbiamo due parabole, le quali rimandano implicitamente ad orizzonti ben più ampi.

<sup>16</sup> In senso proprio la via di Gesù è molte cose. È la meno nascosta, perché in Cristo si ha la pienezza della rivelazione; ma essendo la più imitabile, è anche tale che Gesù resta inimitabile. Questo almeno perché il prototipo, pur perfettamente copiato, è tale che nessuna copia abbia la nota del prototipo. In questo senso la virtù prototipale di Gesù è inimitabile e la sua esperienza inarrivabile: noi siamo solo seguaci che, anche quando aprono una via, hanno pur sempre lui come esempio. La via metafisica non è quindi più ardua in senso assoluto, ma in senso storico. È un fatto che Francesco è entrato così intimamente nella sequela, da meritare le stigmate. Ed è ancora un fatto che la metafisica del Bene-*unum* è rimasta oscurata per secoli e secoli nella stessa civiltà cristiana. Allora Francesco ha capito così perfettamente la lezione evangelica da vivere la metafisica del Bene-*unum*. Ma viverla non significa averne consapevolezza filosofica. È questa consapevolezza che è (relativamente) ardua.

Cominciamo ad esaminare sotto questa luce il problema politico. In *Ripubblica*, ad un certo punto Platone fa un'osservazione decisiva: perché, si chiede, impegnare tempo e ingegno nel cercare di precisare le note di uno Stato ideale? Perché, risponde, senza un tale abbozzo teoretico è impossibile capire dove si stia andando; e perciò è impossibile il giudizio politico. Se infatti non esistesse uno Stato ideale a stabilire l'asimmetria, tutto sarebbe simmetrico, e come tale equivalente. Di ogni strategia politica potremmo dire *questo mi piace*, *questo non mi piace*; ma non potremmo affatto arrivare ad un giudizio oggettivo di valore che consenta di dire: *questo è meglio*, *questo è peggio*. Invece, se è possibile stabilire oggettivamente un'asimmetria, allora le strategie politiche sono criticabili (nel senso etimologico di *krino*) sulla base del fatto che esse avvicinino o allontanino la società civile dall'Ideale stesso<sup>17</sup>.

Questo principio è di una rilevanza straordinaria dal punto di vista del ruolo storico dell'utopia; ma non è di minor peso su una questione centralissima nella filosofia classica, e purtroppo divenuta negletta nei tempi recenti. Per stabilire infatti se mi avvicino o se mi allontano dall'Ideale occorre una metrica, un criterio di misura. E questo è un problema filosoficamente difficilissimo, quasi anche di più di quello di stabilire le note stesse dell'Ideale. Ebbene proprio attraverso le dottrine non scritte è possibile risalire con una certa sicurezza anche alla soluzione platonica di questo problema. Infatti *il Bene-Uno è la misura suprema di tutte le cose, l'Uno è la misura suprema esattissima*<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Rammento che il passaggio, dalla relatività della simmetria all'ordine fondato dall'asimmetria, equivale ad uscire dal profano e ad accogliere il sacro come elemento strutturante del giudizio. Se si tien conto di questo, si capisce quanto e quale immenso danno abbiano fatto le dottrine che hanno mirato ad un'autofondazione profana della politica. La verità è che esse hanno mirato alla distruzione della politica, e alla sua sostituzione con la scienza della confusione e della manipolazione delle folle. E questo non lo dice il papa: lo dice Platone.

<sup>18</sup> Cf. G. Reale, *Introduzione*, in H. Krämer, *Dialectica e definizione del Bene in Platone*, cit., p. 24

## 2.1. Excursus: come è giunto Platone a una tale concezione dell'unum?

Una trattazione soddisfacente dell'argomento richiederebbe un apposito studio. Qui propongo semplicemente un'illazione sostenuta da qualche indizio, che mi serve per precisare il senso metafisico del concetto e di una possibile interpretazione platonica; senza ulteriori pretese che essa debba anche essere l'interpretazione migliore.

Il punto di partenza è a mio parere il pitagorismo di Platone<sup>19</sup>, e dunque il problema teoretico dell'incommensurabilità. Ma prima di discuterlo occorre mettere a fuoco il concetto platonico di misura. Ebbene, in prima battuta esso è prossimo al nostro: la misura di una grandezza è un suo sottomultiplo convenientemente scelto. Solo che Platone era un filosofo, e non un geometra. Per questo motivo ciò che bastava ad un agrimensore a lui non bastava affatto<sup>20</sup>. Per un agrimensore è sufficiente la pertica: e se essa è troppo grande si ricorre al piede. Ma il filosofo va al di là del pratico contingente, per interrogarsi sulla struttura metafisica della misura. E ciò significa chiedere quale sia la misura universale prima per una certa classe di grandezze, e poi per la classe delle classi di grandezze.

Una tale ricerca – anche sul piano pratico – fu assai meno inutile di quanto si potrebbe credere, perché portò a precisare il concetto di limite e di passaggio al limite: purtroppo occorrerà attendere Galileo perché questo settore della dottrina dei Greci co-

<sup>19</sup> A sostegno di questa ipotesi né mancano indizi né sostenitori qualificati. Fra questi ultimi cito ad es. Simone Weil. Fra gli indizi, il resoconto che Aristos-seno fa di una lezione pubblicamente tenuta da Platone sul Bene: «Ma quando risultò che i discorsi vertevano su cose matematiche, numeri, geometria e astronomia e, da ultimo, si sosteneva che esiste un Bene, una Unità...» (cit. in G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1992, vol. II, p. 24); cf. anche note 22 e 23.

<sup>20</sup> Ho scritto Platone, ma forse si dovrebbe leggere Socrate. Che già egli possa aver recepito dottrine pitagoriche non è impossibile. E che il tema della misura fosse ampiamente dibattuto dai sofisti è indubbio, se Protagora aveva fatto dell'idea che l'uomo è misura di tutte le cose il proprio cavallo di battaglia. Da qui, credo, la divergenza profonda da Socrate.

minci a dare frutti pratici e teorетici adeguati; ma questa è altra questione. Sta di fatto che Galileo non partì dal nulla, ma dallo studio di Archimede. Ma torniamo a Platone. Se la misura di una grandezza è un suo sottomultiplo, la misura universale di una certa classe di grandezze non potrà che essere il più piccolo di tutti i sottomultipli possibili. Insomma un indivisibile, un *atomо*<sup>21</sup>. E qui saremmo a Democrito. Solo che un tale indivisibile materiale né esiste né può esistere. E il motivo teoretico è dato dalla scoperta pitagorica delle grandezze incommensurabili. Il concetto asserrice infatti che esse non possono avere un sottomultiplo comune, per piccolo che possa essere. Ovvero: ciascuna di esse ammette sottomultipli, ma non tali che almeno uno di essi sia anche sottomultiplo dell'altra.

Davanti ad un tale scacco, il dilemma è inevitabile: o la misura universale non esiste; o se esiste essa è una misura metafisica, le cui note si devono ricavare razionalmente dalle condizioni di possibilità poste dall'esperienza e dalla dottrina. La risposta di Platone fu la seconda. Da qui la necessità di tirare le dovute conclusioni: l'unica possibile misura metafisica di grandezze reciprocamente incommensurabili è quella che al tempo stesso è e non è sottomultiplo di ciascuna. Deve essere sottomultiplo, per poter essere misura; ma deve anche non esserlo per rispettare la condizione di incommensurabilità. E qui è la divergenza radicale fra Platone e Aristotele. Lo Stagirita non ammette una simile possibilità metafisica, e costruisce una metafisica finitista, fondata sul principio di non contraddizione. Platone, invece, va dritto per la sua strada e pone la contraddizione come struttura della misura metafisica. Fatto questo, passare alla misura metafisica universale è facile, perché non vi è un problema ulteriore rispetto a quello della incommensurabilità. Il passaggio dalla considerazione di grandezze geometriche alla riunione di suoni e

<sup>21</sup> A questo proposito «Aristotele parla [...] di elemento estremamente semplice e indivisibile (*stoikeion elàchiston, aploun e adiaireton*)» (H. Krämer, *Dialectica e definizione del Bene in Platone*, cit., p. 60). E a p. 60, e in nota 20, p. 100, aggiunge che una misura si denomina esatta quando non ammette più un'ulteriore riduzione.

grandezze geometriche, non fa che riproporre il problema già affrontato precedentemente. Ne segue che la misura metafisica di grandezze geometriche incommensurabili è anche misura metafisica di qualsiasi grandezza, a meno di una ridefinizione parametrica eventuale<sup>22</sup>.

A questo punto si tratta solo di capire cosa sia, *chi* sia una tale misura metafisica. Per non farla lunga si tratta evidentemente dell'*unum*. Ed è così, perché l'*unum* è ciò che resta quando il processo di riduzione non si può condurre oltre. Ora il processo di riduzione *spoglia* progressivamente gli oggetti che via via si considerano, fino a trovare ciò che è comune a tutti<sup>23</sup>. Ad es., partiamo dal cubo, e con un passaggio al limite lo spogliamo del suo esser solido: resterà un quadrato. Ripetiamo l'operazione, e ci resta un lato. Ripetiamo ancora, e ci resta un punto. E adesso cosa possiamo togliere al punto? L'unica cosa che il punto ha – eliminate tutte le dimensioni – è l'essere. *Tolto anche l'essere abbiamo il punto metafisico*, che è e insieme non è. È, in quanto me-

<sup>22</sup> L'incommensurabilità, essendo un concetto negativo, non ammette un più e un meno, ma si riduce alla logica del tutto e del niente, del sì e del no. Per questo motivo l'incommensurabilità di grandezze geometriche non è che un caso particolare di un fatto generalissimo: quello dell'incommensurabilità di grandezze disomogenee, come ad esempio potenziali elettrici e pesi. L'importanza della scoperta pitagorica si situa perciò su un diverso livello: da un lato essa sconfessa infatti il pregiudizio ingenuo che grandezze omogenee siano comunque commensurabili; ma soprattutto siccome alla geometria si possono applicare i procedimenti di passaggio al limite, attraverso di essi consente di arrivare alla soluzione metafisica.

<sup>23</sup> Per l'analisi del processo di riduzione platonico rimando all'erudita trattazione di Krämer (cit.). Qui ricordo solo che di esso resta traccia anche nell'elenco delle arti liberali presentato dal VII libro di *Repubblica* (l'intenzione esplicitamente tassonomica è chiarita in 528e 3): aritmetica, geometria, stereometria, astronomia, armonia. In questo modo viene definito un pentacolo disciplinare che come tale è più ampio del quadriivio medievale, e che deve la maggior ampiezza proprio alla natura teoretica del pentacolo stesso. Infatti il passaggio dalla prima alla seconda parte, e da ciascuna alla successiva, si ottiene per aggiunzione di essere alla precedente: dall'aritmetica passo alla geometria aggiungendo l'estensione; dalla geometria alla stereometria aggiungendo la profondità; dalla stereometria all'astronomia aggiungendo il movimento; infine dall'astronomia all'armonia aggiungendo l'udibilità del moto. Il processo inverso è il processo di riduzione: e oltre l'aritmetica vi è la metafisica.

tafisico; ma *non* è, in quanto gli abbiamo tolto l'essere. E questo è l'*unum*<sup>24</sup>.

Ma perché l'*unum* è anche Bene? La risposta è assai più semplice di quanto di solito si immagini. Facciamo un salto nel tempo e mettiamoci nei panni di Platone. Quali potevano essere i beni cui concedeva di essere tali? Il cibo, ad esempio. O la legna con cui si faceva la maggior parte delle cose; o i minerali di metallo, o ancora la legna da ardere; o infine i materiali da costruzione. Ebbene, tutti questi beni hanno in comune proprio la nota dell'*unum*: la legna da riscaldamento non potrebbe mai essere un bene se non si lasciasse distruggere dal fuoco. O il cibo, se non si lasciasse distruggere nella digestione; o il minerale metallifero, se non si lasciasse distruggere dal fuoco; o il materiale da costruzione, se non si lasciasse distruggere dagli scalpellini. Non vi è bene che sia tale e che non sia disposto a cedere il proprio essere. *Chi non cede il proprio essere è uno pseudo-bene, non un bene.* Ma l'*Unum* è l'essere che cede tutto il proprio essere, e per questo è il Bene sommo, perfetto, al di sopra di ogni bene.

Se è così, abbiamo un corollario fondamentale e di vasta portata: nel cedere il proprio essere o parte di esso, il bene unifica. Se io cedo tutto il mio essere ad un altro, il messaggio che gli lancio è: tu sei me. Non siamo più due, ma una cosa sola. La proesistenza è unificazione, e l'unificazione esige proesistenza.

## 2.2. Corollario socratico

Detto questo, abbiamo la cifra di lettura proporzionata per comprendere il contenuto filosofico profondo di due atteggiamenti-chiave di Socrate: il suo gratuito insegnare e la conseguente polemica coi sofisti; nonché la sua stessa accettazione della morte. Infatti vi è un solo modo per predicare la filosofia del Bene-

<sup>24</sup> «...in quanto l'essere viene abbassato al livello della molteplicità, il contrario della molteplicità, l'Uno, diviene un al di sopra dell'essere e, conseguentemente, si sposta in una posizione *epékeina tou òntos* o *epékeina tes ousias*» (H. Krämer, cit., p. 70).

*unum*: essere Bene-*unum*. Ora chi si fa pagare, proprio perché si fa pagare, spezza l'asimmetria fra Bene-*unum* e fruitori del Bene-*unum*. Questo è un punto sottile, perché si potrebbe obiettare con ragione che anche il Bene-*unum* simmetrizza, dato che unifica in modo diffusivo. Solo che esso lo fa mantenendo l'asimmetria generativa, mentre il mercimonio la banalizza, costituendo impropriamente il denaro come bene supremo. E questo è evidente: se tutto può essere comprato, anche il Bene-*unum*, esso non può essere il Bene originario<sup>25</sup>.

Ne segue che la teoresi metafisica è sempre sorgente dell'etica filosofica, ma non sempre di un'etica di eccellenza. Ad es., da una metafisica di tipo aristotelico è ben difficile costruire un'etica diversa da un'etica dei comportamenti. Invece dalla metafisica dell'*unum* segue in intrinseco un'etica non solo dei valori, ma ispirata al massimo dei valori. È dunque un'etica altissima, e quanto, lo vedremo nell'ultimo paragrafo. L'etica valoriale non sorge dal rapporto fra il soggetto e la norma categoriale, non è pagare le tasse (come vorrebbero certi moderni miopi – e un tempo i sadducei), non calpestare le aiuole, non desiderare la roba d'altri e simili. Queste sono norme categoriali non necessariamente cattive (ma neppure necessariamente buone, se, ad es., le tasse sono esose e i soldi pubblici dilapidati, come accade; o se il patrimonio privato è solo formalmente lecito perché coerente a leggi ingiuste, o più astuto di leggi colabrodo: ma sostanzialmente illegittimo, perché formatosi nel danno di molti, e dunque dei più deboli<sup>26</sup>). La norma metafisica dell'*unum* è tutt'altra cosa. Essa pone il soggetto davanti ad un compito ben diverso: quello della comunione universale. Infatti l'essere si costituisce come Bene ce-

<sup>25</sup> Se il denaro fosse il bene supremo, la comunione sarebbe un bene irrilevante. Infatti per acquisire il bene supremo è legittima qualsiasi strategia che non sia incoerente con la sua acquisizione. Ma non è incoerente con l'obiettivo di accumulare denaro calpestare i sentimenti altrui, far prostituire bambini e bambine, vendere schiavi, provocare guerre, mettere sul lastrico i concorrenti e chi lavora per loro, ecc.

<sup>26</sup> È evidente che l'invidia resta un male; ma è legittimo desiderare l'equità. In questo senso è legittimo rivendicare che la collettività freni ad esempio la speculazione finanziaria selvaggia, che è fonte oggettiva di mali sociali gravi, e contrasta il bene di molti.

dendo il proprio essere al *non-essere*. E se questa è la dinamica, la dicotomia è illegittima, qualsiasi ne sia la forma, qualsiasi sia l'ideologia che la difende e vuole<sup>27</sup>.

Socrate dà la propria vita per i propri nemici, accettando un verdetto sbagliato e una legge sbagliata, perché è coerente fino al martirio con la filosofia che predica. È proprio questo il segno dell'*unum*. Così pure la *kenosi* letteraria di Platone è un celarsi, per fare spazio al primo piano della verità.

### *2.3. La soluzione teoretica del problema politico*

A questo punto la soluzione del problema teoretico non è impervia: se l'*unum* è ad un tempo misura misurante e norma trascendente, è chiaro che il vero politico si differenzia dall'imbonitore di folle perché il primo porta la convivenza civile ad un incremento di comunione, mentre il secondo non solo non lo fa, ma scarica sugli avversari la responsabilità dell'impossibilità del progetto che a parole dice di voler perseguire. La psicologia moderna ha ben evidenziato l'illegittimità dei trasferimenti di responsabilità, di cui questo non è che un esempio particolarmente eclatante. Chi realmente mira alla comunione, non può mai chiamarsi fuori. È infatti vero che le mie decisioni non possono mai annullare la libertà altrui, e che perciò sempre resta un margine di responsabilità che distingue. È chiaro che per quanto possa fare chi vuole la comunione, se altri non la vo-

<sup>27</sup> Da questo punto di vista la differenza fra marxisti-leninisti, che credono nella guerra di classe, e razzisti è irrilevante. Qui è il motivo radicale per cui la Chiesa si è sempre opposta al marxismo: perché è un'ideologia dicotomica, che vuole la dicotomia e che la costruisce. Ecco perché Pio XI nella *Divini Redemptoris* ha definito non solo l'intrinseca perversità del comunismo, ma anche l'incompatibilità radicale fra esso e qualsiasi progetto di civiltà cristiana. Né si deve trascurare che il crollo del comunismo reale, se ha prodotto una conversione all'economia di mercato (anche eccessiva), ha tutt'altro che annullato le inerzie culturali. Osserva M. Cozzoli: «Dire il nemico è porre una frontiera-limite, oltre la quale non c'è più nessuno: ogni altro essere è al di qua, è compreso nel raggio della carità» (M. Cozzoli, *Etica teologale*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 208). L'amore al nemico non è dunque una pratica supererogatoria, ma esigenza inderogabile dell'etica metafisica del Bene-*unum*.

gliono – e in quanto non la vogliono – vanificheranno sempre e inevitabilmente gli sforzi dei primi. Ma la Storia è luogo del divenire e della crescita. E Platone, da vero illuminato, era ben consapevole che essa è luogo del sonno e del risveglio<sup>28</sup>. Chi non vuole la comunione è semplicemente prigioniero di un sonno mortale; ma nulla esclude che, se non oggi domani, possa svegliarsi. Ecco perché i veri illuminati non possono mai chiamarsi fuori, non possono mai trasferire la responsabilità su altri: perché chi dorme è un irresponsabile per definizione, sebbene sia chiamato a rispondere davanti alla legge. Ma è irresponsabile perché non conosce la Legge, il valore dell'*Unum*. Se infatti fosse un illuminato, si comporterebbe come tale: e dunque invece di trasferire su altri le responsabilità lavandosi le mani e testimoniando di esser seguace di Pilato, al contrario si studierebbe ciò che è possibile per svegliare, magari dolcemente, coloro che dormono.

Ma, a questo punto, sorge un problema non minore: com'è possibile asserire che ci si sta avvicinando o allontanando dall'*unum*? Un buddista risponderebbe al volo: attraverso la misura della dicotomia. Risposta verissima, ma meno risolutiva di quanto sembri. Un democratico potrebbe protestare: se si ha l'unanimità, questo è un segno dell'*unum*. E anche lui avrebbe assai più torto di quanto immagini. Il motivo di tutto questo è che occorre tenere ben presente la differenza fra condizione necessaria e condizione sufficiente. A volte una condizione necessaria è anche sufficiente e viceversa; ma non sempre. Così, perché avvenga normalmente la nutrizione, è necessario che io introduca in bocca del cibo, lo mastichi e lo deglutisca; ma se il mio intestino fosse così malato da non poter assimilare il chilo, la nutrizione normale resterebbe impossibile, benché sia stata espletata una condizione necessaria. Il punto, infatti, è che la condizione di sufficienza non richiede l'adempimento di una sola condizione necessaria, ma di

<sup>28</sup> La tematica dell'illuminazione e del risveglio fu approfondita filosoficamente da Plotino, e i Padri la ripresero dal neoplatonismo in una luce cristiana. Così, ad es. Agostino, ed è in questa accezione che la riprendo. Del resto ancor oggi la liturgia conserva nei riti battesimali la fraseologia dell'illuminazione.

tutte le condizioni necessarie<sup>29</sup>. E l'introduzione del quantificatore universale muta completamente l'orizzonte speculativo.

Del resto la superficialità di certe posizioni ingenue si vede chiaramente attraverso la forzatura paradossale: supponiamo ad esempio che tutti gli uomini prendessero la decisione di suicidarsi. La condizione democratica dell'unanimità sarebbe rispettata, ma l'effetto della decisione sarebbe opposto rispetto alla norma dell'*unum*. Infatti l'*unum* mira ad un incremento dell'essere e della comunicazione: esso può ancora concepire il sacrificio di una parte per il bene del tutto, mai l'autoestinzione per l'autoestinzione. Oppure, potremmo pensare ad un esercito perfettamente disciplinato. In esso le decisioni del generale sono prontamente eseguite da tutti. Ma un tale modello è un'autorivelazione dell'*Unum*? Davanti ad una tale domanda occorre essere molto cauti: ad es., un buddista osserverebbe che se il generale ha instillato nel suo esercito odio per i nemici, può bensì aver ottenuto omogeneità di sentimenti, ma al prezzo di aver radicalizzato la dicotomia. Perciò vi sarebbe un allontanamento dall'*unum*, non un avvicinamento.

La questione è dunque assai complessa, almeno per tre motivi: a) che un solo parametro esteriore non basta per un giudizio attendibile; b) perché l'enumerazione di tutti i parametri esterni rilevanti non è cosa semplice; c) perché comunque essa non basterebbe: l'*unum* è infatti una realtà trascendente e, in quanto tale, anche interiore. È per questo che l'obiezione del buddista al generale è pregnante: perché si autoillude ed inganna altrui chi pretende di mirare all'*unum*, ma trascura la propria unificazione interiore. E qui siamo così arrivati ad un corollario che sovverte completamente molti dei presupposti della cultura moderna e della stessa civiltà occidentale, così come storicamente si è delineata nel recente più, e meno, prossimo. Infatti uno dei suoi dogmi è l'irrilevanza politica dell'ascetica. Anzi, ben venga che il capo del Governo o dello Stato

<sup>29</sup> Allo stesso modo il superamento della dicotomia non è condizione sufficiente, perché non implica in modo necessario il superamento delle strutture di peccato. Il modo della vita sociale non è irrilevante rispetto all'*unum*. Chi vive in una civiltà sofistica potrà anche – come Socrate – aver vinto la dicotomia; ma resta il fatto oggettivo di una società che non solo non è unificata, ma che neppure potrà mai esserlo finché non cambia civiltà.

sia un (o una) omosessuale: finalmente avremo rotto un ulteriore tabù! E così non si vede quanta intolleranza ideologica vi sia nella omosessualità, quanta incapacità di integrazione con l'opposto genere; quanto essa sia nell'opposta direzione rispetto all'*unum*.

Evidentemente non è mia intenzione criminalizzare i gay: dico solo che dormono<sup>30</sup>. Ma è chiaro che chi scambia per libertà il sonno è ben lungi dall'essere un illuminato. E dunque, se si tratta di una classe politica, è evidente che siamo di fronte semplicemente ad impostori manipolatori di folle, addormentati come i più, se non peggiori, se di quel sonno facciano motivo del proprio potere e privilegio.

Ritorniamo alle difficoltà enumerate al penultimo paragrafo. Sono esse tutte risolubili? In teoria si può ipotizzare di sì<sup>31</sup>; ma sono anche tutte solubili subito? E qui per rispondere di sì occorrerebbe una superficialità tale da rasantare la malafede. Ma se non è possibile enumerare tutti i parametri che esplicitano le condizioni dell'*unum*, cosa ne consegue? La risposta di Platone resta notevole, e motivo di riflessione profonda. Ne consegue, dice l'Ateniese nel suo insegnamento esoterico, che l'*unum* occorre cominciare a farlo<sup>32</sup>. E così fonda l'Accademia. Essa dunque non è una mera setta filosofica, ma una Comunità ascetica motivata dalla costruzione e dall'esperienza dell'*unum*. Ecco il

<sup>30</sup> Non mi riferisco al dramma di quella esigua minoranza di persone che per motivi genetici o di deviazione psichica precoce si trova in una situazione di abnormalità oggettiva. Mi riferisco alla stragrande maggioranza di coloro che sono semplicemente depravati nel rapporto omosessuale, non meno di quanto lo siano (o lo sarebbero) in quello eterosessuale. E mi riferisco ancor di più all'ideologia che difende l'omosessualità.

<sup>31</sup> Questo perché nel caso opposto l'*unum* sarebbe un obiettivo illusorio.

<sup>32</sup> «...chi pensa seriamente alle "cose che sono" non ha nemmeno tempo libero per abbassare lo sguardo [...], riempirsi di invidia e di astio combattendo con loro. Tali persone guardano invece ad oggetti ordinati e sempre invariabilmente costanti, e osservano che non si fanno reciproca ingiustizia, ma che se ne stanno tutti ordinati secondo un principio razionale; e perciò li imitano e si fanno simili a loro quanto più possono. [...] Se dunque il filosofo vive in armonia con ciò che è divino e ordinato, egli diviene ordinato e divino, per quanto è possibile ad un uomo» (*Repubblica*, VI, XIII, 500 b8 - d). L'esegesi di questo passo alla luce della dottrina del Bene-*unum*, così come abbiamo cercato di tratteggiarla, mi pare illuminante. Le «cose che sono» è evidentemente un'allusione metafisica all'*unum* e al Bene. Ne deriva che la stigmatizzazione dell'invidia e dell'astio non sono una digressione mo-

perché delle dottrine esoteriche: perché è solo dall'interno dell'esperienza dell'*unum* che ha senso il discorso sull'*unum*. Chi non conosce una tale esperienza, né è disposto a volerla conoscerre, non solo non capirà mai, ma è proprio impossibile che capisca<sup>33</sup>. Ne segue che l'Accademia, in quanto Comunità di sapienti e di asceti, ha il doppio ruolo di costituire per un verso un modello sociale imitabile; e per un altro di essere un laboratorio dove si aumenta la comprensione dell'*unum*, e dove si forgiano persone capaci di guida politica, perché consapevoli, ossia illuminate. E in un tale laboratorio l'arte regina è la dialettica.

### 3. LA QUESTIONE POLITICA DELLA VERITÀ

E qui torniamo dal *Politico* al *Sofista*. Potremmo infatti osservare che la differenza fra il primo personaggio e il secondo è

realistica, ma piuttosto esplicitazione di coerenza: chi invidia non è nella posizione di essere bene per altri, perché invece di cedere il proprio essere attenta all'essere dell'altro. Stessa cosa per chi ha sentimenti di astio. Viceversa è proprio del filosofo essere in armonia con il Bene-*unum*. E ciò significa non tanto imitazione morale, quanto piuttosto imitazione metafisica, ossia comunione. Da qui la *fuga* di *Teeteto* 176, che è assomigliarsi a Dio quanto è possibile. Vale a dire cedere il proprio essere quanto è possibile: eventualmente – come Socrate – fino a dare la vita. D'altra parte, se la partecipazione metafisica al Bene è propria non di uno solo, ma di un gruppo, anche il Gruppo sarà Bene e fonte di unificazione. Ora, in quanto tale, esso sarà anche scuola, e non solo sul piano ascetico-soggettivo ma anche su quello gnoseologico-oggettivo. Nel Gruppo che è Bene, si conosce l'*Unum*-Bene. Da qui la facoltà successiva di ri-conoscere ciò che gli sia conforme.

<sup>33</sup> Credo che a questo punto sia più chiaro il senso del termine *esoterico*, e perché ho preferito non darne subito una illustrazione. L'antinomia esoterico/esoterico è infatti generalmente precompresa in un orizzonte intellettualistico: vi sono cose che tutti possono sapere (essoteriche), ed altre segrete (esoteriche). Questo non è il senso né platonico né cristiano dell'antinomia. Essa infatti non rimanda all'opportunità di un *sapere*, che evidentemente si auspica universalmente diffuso; ma all'opportunità di un *dire*, ossia alla problematica del fain tendimento. Chi non ha esperienza dell'*unum*, non può intenderlo. Non intendendolo, inevitabilmente faintende. Da qui l'esigenza di un tacere che non è nascondere, ma tempismo. Ossia pazienza e dolcezza pedagogica che accompagna *prima* alla fruizione dell'esperienza.

data proprio dalla diversa capacità di reggere la dialettica. Il sofista è assai bravo nell'eristica, assai poco nel mettersi e lasciarsi mettere in discussione. Invece la dialettica esige simmetria. Nessuno può sottrarsi al suo scrutare indagatore: chi lo fa si emarginà dall'*unum*. E qui è il versante del *Logos* e del *Verum*. Nella Comunità dei Sapienti il servilismo è impossibile, perché la dialettica, che nessuno risparmia<sup>34</sup>, lo impedisce<sup>35</sup>. E questo è allora anche un criterio oggettivo per riconoscere una tale Comunità: solo dove la Verità è regina e regna Sovrana, amata più di ogni altra cosa; solo dove, regnando, la Verità fa uguaglianza fra gli uomini, sicché uno solo sia il Maestro, solo lì abbiamo una Comunità di Sapienti. Grazie alla dialettica, si distingue allora la funzione pratica dell'amministrazione dalla funzione politica dell'amministrazione. La prima deve per forza essere delegata a qualcuno, possibilmente competente. La seconda è invece una prerogativa della Comunità<sup>36</sup>, che si matura nel confronto, dove grazie alla dialetti-

<sup>34</sup> Il non sottrarsi alla critica della dialettica è il segno della forma più vera ed emblematica di umiltà, che è l'umiltà di giudizio. Chi accetta di esser criticato solo dai propri superiori, o da chi gli è simpatico, o dai propri pari, è assai lontano dall'umiltà perfetta. Essa infatti richiede di simmetrizzare gli avversari agli amici: solo chi è capace di accogliere anche le critiche degli avversari è un vero servo dell'*unum*, ossia un vittorioso sulla dicotomia. Ciò non significa che le critiche non debbano essere vagliate nel merito, prima di essere accolte. Ma questo è un aspetto diverso dell'umiltà, che attiene eventualmente alla speranza, ossia alla capacità di perseguire un bene arduo. Infatti chi è eroico nello sperare, resiste alle pressioni sociali, se in coscienza sa di non poter accoglierne i giudizi. Ciò a cui mi riferisco è invece l'umiltà relazionale, la piccolezza di chi, come santa Chiara, non reputa impossibile che il Signore possa o voglia insegnarle qualcosa, magari attraverso l'ultima delle novizie.

<sup>35</sup> Questa chiave di lettura rende ragione di un fatto ritenuto spesso sconcertante: è cioè che Socrate in Platone – a differenza di Senofonte – non appaia sempre vincente. Questo fatto, se per un verso aderisce all'idea di un maggior realismo storiografico nel primo, per un altro pone il problema teoretico: perché tali narrazioni, apparentemente poco edificanti? Ma proprio per questo: per differenziare la filosofia dall'adulazione, per affermare che l'autorità della dialettica prevale e deve prevalere su quella di qualsiasi uomo. Ma ciò significa che la somma autorità normativa riconosciuta è quella del *Logos*.

<sup>36</sup> In altri termini la dialettica sostituisce l'autorità della verità all'autorità delle persone, facendo uguaglianza fra capi e sudditi. Ecco perché san Pietro si lascia rampognare da san Paolo (*Gal* 2, 11-21). Ed ecco perché rende conto alla Chiesa di Gerusalemme dopo il suo viaggio in Asia (*At* 11, 1-18). Perché la funzione amministrativa di guida non coincide con la funzione politica di guida.

ca cadono progressivamente le convinzioni per molto o per poco ritenute buone, ma che si scoprono erronee.

E in questa opera demolitoria non è precluso all'ultimo arrivato di poter offrire il proprio contributo, per quanto resti vero che con più probabilità sia maggiormente significativa la riflessione di chi per decenni si è allenato in questa singolare palestra. In fondo, quando nella regola delle clarisse leggiamo che l'abbadesa deve avere la massima attenzione anche verso l'opinione di una novizia, perché non di rado il Signore parla attraverso i più piccoli, possiamo ben immaginare che l'orizzonte di santa Chiara fosse proprio quello dell'*unum*<sup>37</sup>. Infatti la sottolineatura di Chiara non avrebbe alcun senso supponendo che la novizia dica cose ovvie o ripeta il giudizio collettivo delle anziane. Ma partire dal presupposto opposto, ossia che la sua opinione contrasti col giudizio di molte, equivale a quell'operazione culturale che Platone tenta attraverso il metodo dialettico. I criteri di discernimento della badessa potranno ben andare al di là della mera ragione, includere la sensibilità e magari anche qualche carisma infuso. Ma il principio resta il medesimo: e cioè che nessun giudizio è prevalente, proprio in quanto nessun giudizio è immediatamente espressivo dell'*unum*, stante il fatto che l'*unum* è in costruzione<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Ciò è confermato da molti indizi: ne cito uno: la sua regola prescrive, ad es., che l'accoglienza di una nuova consorella avvenga solo con il consenso unanime di tutte. Non è poco. Basti considerare l'enorme differenza con la prassi e il diritto proprio di altre Istituzioni ordinate secondo principi aristocratici o democratici, dove l'accoglienza di un nuovo membro è questione decisa da pochi, o anche da uno solo.

<sup>38</sup> Siamo qui sul crinale fra filosofia e teologia, con implicazioni di vasta portata. Essendo questo un articolo di filosofia, chiedo al lettore prudenza nell'estrapolare. D'altra parte, almeno un minimo chiarimento si esige. Uno degli atti più straordinari di Giovanni Paolo II è stata la recente richiesta di perdono a Dio e agli uomini per gli errori e i peccati della Chiesa. Si tratta di errori e peccati fatti da altri papi, da vescovi, cardinali, preti, religiosi e laici: spesso, dunque, dalla classe dirigente della Chiesa. Una classe dirigente che, se fosse stata capace di vivere la piccolezza evangelica, si sarebbe ben guardata dall'impazienza e dalla superficialità con cui visse le critiche che riceveva. Ora in questi atteggiamenti, che hanno costretto oggi il papa al *mea culpa*, si devono distinguere due componenti. Una è quella spirituale e morale, che compete alla misericordia divina. L'altra ha carattere culturale, ed è quella che consente peccati oggettivi in buona fede, soggettivamente non imputabili, almeno al nostro occhio. Esemplifico: ho parlato di

Platone è chiarissimo: l'essere ha la propria ombra, che si chiama alterità. Dunque l'*unum* ha la propria ombra, che si chiama non-integrato. E allora il problema vero è solo quello dell'allargamento dell'*unum*. Ma come integrare il non-integrato? Questa è la vera sfida. Di fatto ciò che storicamente si è visto e sperimentato, se non sempre, di certo per lo più, è quello stile di integrazione che trasferisce sulla plasticità dell'integrando la maggior parte dell'onere dell'integrazione stessa. In questo modo vi è un'inerzia che si propaga, che tende a mantenere l'Istituzione nelle condizioni storiche del suo passato. Ma siccome esse includevano il non essere *unum*, tale inerzia si pone come antistorica rispetto alla missione di essere *unum* che l'Istituzione abbia scelto o riconosciuto. Ma, quel che è peggio, è che in questo modo anziché formare si può arrivare a de-formare almeno in due sensi: a) che si mortifica malamente l'alterità dell'integrando, rendendola infecunda; b) che si educa implicitamente l'integrando a fare altrettanto nei confronti di quelli che verranno dopo di lui. I meccanismi psicologici di identificazione sono noti. Essi sono deformanti,

carismi e riprendo il tema. Già al catechismo mi insegnarono che bisogna ubbidire a chi governa (babbo, parroco, ecc.), perché ha la grazia di stato. Dottrina giusta, ma strumentale, perché mirava al controllo più facile dei sudditi, non al buon governo. Infatti il corollario che veniva tirato o fatto tirare era: se il babbo dice una cosa e tu non sei d'accordo, lui ha ragione e tu hai torto. Ragionamento, antievangelico come pochi, perché l'ubbidienza evangelica non si fonda sulla ragione, ma sul rispetto del ruolo. L'analisi cristologica mostra infatti che Gesù obbedì, e fino alla croce; ma ciò non gli impedì di denunciare gli errori dei sacerdoti e dei farisei. Lo stesso fecero gli apostoli. La vera unità non teme il dissenso di giudizio, ma usa il dissenso come scala che porta ad una integrazione più matura. Certo, questo richiede l'uso di una logica non aristotelica, non apofantica, coerente con quella che Gesù mostra più volte di usare nel Vangelo di Giovanni. E, purtroppo, è vero che pochissimi per ora la studiano. Aggiungo che il *mea culpa* papale ha una portata enorme, perché è molto difficile immaginare che Dio non abbia dato l'inerranza pratica ai papi, e l'abbia concessa ad altre istituzioni. Non dice forse Paolo che *tutti sono stati racchiusi nel cerchio della disobbedienza, perché di tutti Dio potesse avere misericordia?* Per cui dopo il papa arriveranno gli altri: qualche giorno dopo il rientro del Papa dalla Terrasanta i "media" hanno dato la notizia di un vescovo che si è recato a casa della famiglia di un ragazzo *down* per chiedere scusa del comportamento un po' rozzo tenuto con lui dal parroco. Gesto da vero padre e pastore, che oggi è più facile fare, perché il Papa ha dato l'esempio.

perché si oppongono alla piena maturazione del soggetto. E dunque educatori che non li contrastano non sono servi dell'*unum*, ma di un diverso ideale.

Ma, ancora una volta, l'atteggiamento opposto richiede la plasticità della Comunità nei riguardi dei nuovi accolti. Richiede una dinamica in cui tutto sia sempre rimesso in discussione, se non di fatto, almeno in via di principio. Non possono esserci steccati e tabù: se vi fossero, essi si sostituirebbero all'*unum*. Ma, perché steccati e tabù cadano, occorre che le cose siano messe in discussione di fatto, quando anche uno solo le avverte come ostacoli alla comunione. Evidentemente ciò non vuol dire che la soluzione sia sempre facile ed immediata, o che la luce di una più matura integrazione venga solo per effetto del desiderio. Occorre saper attendere nella fedeltà al progetto comune. E questo è il difficile. Difficile da parte dei singoli; difficile anche di più da parte delle classi dirigenti di una Comunità. Gesù ha saputo tollerare Giuda fino alla propria morte. San Francesco si è lasciato deporre<sup>39</sup>. Questi sono segni chiari di una capacità luminosa di lasciarsi mettere in discussione; di una capacità chiara di accoglienza eroica. Ma sono anche segni rari. Sono segni che si ritrovano più per la virtù eccezionale di qualcuno, che per l'esistenza di una cultura di governo adeguata al perseguitamento dell'*unum*. E questo è il problema che ancor oggi resta. L'aver scoperto il valore delle dottrine platoniche non scritte potrà forse aiutare al maturare di una consapevolezza nuova, che non sia più di pochi, ma di molti; non più solo dei sudditi o di qualche suddito, ma anche dei governanti.

Ma essa richiede il ripudio della cultura e della civiltà del sofista. Essa richiede il riconoscimento del valore politico della dialettica, che è cosa molto diversa da una libertà d'informazione caustale, che mira al condizionamento delle masse assai più che alla loro emancipazione. E, soprattutto, richiede uno stile sociale che tuteli gli spazi di confronto, la possibilità del confronto; e uno stile di governo che si appoggi al dibattito aperto non in funzione dell'aggregazione di un consenso, ma in vista di un servizio vero,

<sup>39</sup> Credo che proprio alla luce della metafisica del Bene-*unum* la povertà francescana risplenda in senso *plenior*.

purificato nel bagno della critica di molti. Richiede una forma alta di tolleranza che sappia integrare anche il dissenso nel servizio dell'*unum*. Perché quello che oggi è dissenso domani potrà ancora essere comunione: altrimenti quale è la pazienza dei fedeli dell'*unum*? Invece, se davanti al dissenso si sceglie la via illusoria della scomunica, non si è che dei beffardi, ossia – secondo la Scrittura – l'antitipo del Sapiente. Il beffardo nega la Verità perché nega la metafisica dell'*unum* con la sua derisione, magari dissimulata e perciò più perfida. Il sapiente, nella sua paziente tolleranza, regge anche la perfidia del beffardo, per quanto non declini dalla responsabilità di ammonire nelle forme che vede possibili e opportune. Per questo la Comunità dei Sapienti è una Comunità critica, nel doppio senso che giudica e che è motivo di giudizio. Ma il suo giudicare è vero non per la categorialità di giudizi sempre riformabili, ma per la rettezza metafisica di un'adesione e di un servizio. I veri sapienti non chiedono onore, ma che sia onorata la Verità. *Imitano l'Uno nel saper cedere il proprio essere.* Solo così la Verità può essere onorata.

#### 4. PLATONE E VANGELO

Nel corso dell'esposizione, più volte ho preso a prestito dal Vangelo o dalla storia della Chiesa esempi che mi sono sembrati utili a chiarire il discorso. Sul piano metodologico non si è trattato di improprietà, perché non ho fatto filosofia a partire da verità dogmatiche, ma ho semplicemente usato esempi storici per chiarire meglio concetti teoretici, ovvero per mostrare come essi abbiano avuto o possano avere una concretezza politica e sociale (anche la Chiesa è una società), oltre che spirituale. E se fu lecito a Kant citare il Vangelo, non vedo perché non dovrebbe esserlo ad un cristiano cattolico.

Detto questo, occorre aggiungere che quegli accenni avevano anche la funzione di preparare il terreno a queste brevi note finali. Furono Socrate e Platone dei profeti o dei santi? In senso

pieno – ossia rispetto alla pienezza di significato che usiamo dare a questi termini –, probabilmente no. Ma, nei limiti della loro cultura, probabilmente sì. Se il criterio della santità è l'amore al nemico (cf. *Gv* 15, 13: addirittura qui il nemico non esiste più; e Gesù chiama Giuda amico), allora la santità di Socrate è indubbiamente. Ma non lo è di meno la profezia laica di Platone, non tanto per ciò che dice in *Repubblica* del giusto perseguitato, o nel *Fedone* di una possibile rivelazione divina; ma proprio per la sua filosofia del Bene-*unum*. Essa è infatti isomorfa al nucleo più profondo e vitale della dottrina evangelica. Mi limito qui a richiamare pochi, ma nodali punti.

1. La dottrina eucaristica e oblativa di Cristo corrisponde esattamente all'idea di essere-Bene, proprio nel senso metafisico visto. In più, chi rivela in modo assoluto la verità dell'*Unum* è l'Abbandonato che si affida all'Abbandonante. Dunque è dall'esterno dell'*unum* che Gesù riafferma l'indissolubilità assoluta dell'*Unum*. E questa è sana teologia, perché altrimenti cadremmo nell'eresia che interpreta la croce come apparenza, mero teatro. Perciò il parallelismo con la dottrina che Platone enuncia attraverso la finzione letteraria dello Straniero di Elea è notevole. Socrate è un giusto perseguitato, ma non è ancora il Giusto assolutamente perseguitato di cui parla Glaucone. Muore condannato e infamato, ma circondato dall'affetto dei discepoli e con l'olio della pace interiore: sa di aver bene agito, e vede la possibilità che la sua dottrina fruttifichi. Gesù no. Gli apostoli si disperdonano, se pure non lo rinnegano, e il Padre lo abbandona. La sua tragedia è assoluta.

1.1. Da un punto di vista teoretico, questo pone una questione molto forte: è necessario essere perseguitati, per poter dire con verità l'*unum*? Io non azzardo una risposta definitiva, perché mi rendo conto che una certa verità sull'*unum* la si può dire anche senza essere perseguitati, purché vi sia almeno una tensione ideale concreta di solidarietà con coloro che sono perseguitati per la loro giustizia. Tuttavia Gesù dice con chiarezza che il Regno è (tempo presente) di coloro che sono perseguitati a causa della (loro) giustizia. E Kierkegaard, commentando nel 1854 la morte

di un prelato protestante, celebrato come testimone della verità dal suo successore, osserva che non poteva essere stato poi così giusto, perché chi veramente è giusto non la passa tanto liscia<sup>40</sup>. Ha ragione, o è troppo drastico? Io osservo solo che si può essere perseguitati in due modi: direttamente e indirettamente. Maria fu perseguitata nel Figlio; e la santità di Giacobbe si misura nella fedeltà alla propria paternità, che non ripudia i figli che gli hanno venduto il prediletto.

2. La dottrina cristiana della *kenosi* è perfettamente isomorfa alla metafisica del Bene-*unum*.

3. In più Gesù dice esplicitamente che la sua missione è il suo desiderio, e che il suo desiderio non è semplicemente l'unificazione universale<sup>41</sup>, ma (cf. *Gv* 17, 21) secondo un *kathòs*: vi è una misura nell'unificazione, e questa misura è la comunione fra il Padre e il Verbo, è lo Spirito. Dunque l'*Unum* divino è la norma e la misura perfettissima dell'*Unum* storico, perché l'*Unum* è uno solo, non tanti.

4. Vi è un parallelismo straordinario fra l'etica dell'*unum* e quella evangelica. L'etica di Gesù non è un'etica della norma, ma dell'*unum*, come si è visto accennando a *Gv* 8, 1ss. e come si vede anche meglio in *Mt* 19, 16ss. Gesù al ricco notabile non dice che ha fatto male ad osservare tutta la legge, ossia il decalogo, fin dalla giovinezza. Anzi, in prima battuta è proprio il decalogo che indica come via di salvezza. Ma, mentre il notabile si aspetterebbe una lode, Gesù, da vero Maestro divino, guardatolo lo amò (*Mc* 10, 21).

<sup>40</sup> Per essere testimoni della verità, «...il est absolument requis de souffrir pour la doctrine» (S. Kierkegaard, *Ventuno articoli*, art. II, in *Oeuvres complètes*, Ed. de l'Orante, Paris 1966, vol. 19, p. 6); e ancora: «Un témoin de la vérité, c'est un homme qui témoigne pour la vérité dans la pauvreté, la médiocrité de condition et l'abaissement, méconnu, hâï, abhorré, raillé encore, insulté, bafoué...» (*ivi*); ovvero: «La nature même du "témoin de la vérité" est liée à l'hétérogénéité du christianisme avec ce monde» (*ivi*, art. II, p. 12).

<sup>41</sup> Questo rimanderebbe al concetto greco di *henosis*, già presente nei presocratici; e che diverrà uno dei concetti chiave del neoplatonismo.

E per precisare il senso di questo amore (che è perfetto perché e in quanto mira alla perfezione dell'amato) Matteo mette in bocca all'interrogante la frase cruciale: cosa mi manca ancora? Questo, ancora in Luca, è detto da Gesù. Ed è la chiave di tutto l'insegnamento: in greco, come in italiano, questo termine include infatti due concetti: quello di continuità e quello di ulteriorità; vi è dunque un di più, senza il quale la vita spirituale pur non essendo cattiva non giunge a maturità. Ed è questo di più che Gesù indica. Cosa significa, infatti, la proposta: vendi ciò che hai e dallo ai poveri? Significa: fa' di te stesso un bene per gli altri. Se farai questo sarai vero Figlio del Padre, che fa di sé il Sommo Bene per i suoi Figli. Il Vangelo dice dunque che vi sono due etiche: l'etica della legge e l'etica dell'*unum*. La prima non è cattiva, ma è imperfetta. Essa può infatti essere interpretata male, in senso individualista. La seconda no, anzi dà perfezione alla prima e la compie.

5. Alcuni indizi lucani e paolini ci presentano la Chiesa apostolica come una Comunità aperta, dove la classe dirigente ha un ruolo effettivo di servizio secondo uno stile antimondano. Non è propriamente una Comunità di Sapienti di stile accademico; ma i suoi dirigenti non sono culturalmente sofisti, perché rendono conto all'Assemblea e tengono conto dell'Assemblea (cf. *At* 1, 23; 6, 1-6; 11, 1-18); non solo, ma ciò che qualifica quella Chiesa è proprio l'essere *Bene-unum* (cf. *At* 2, 42-46; 4, 32-37, ecc.)<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Luca sottolinea che *la moltitudine dei credenti era cuore e anima una*. Ora questa asserzione non ha solo un valore teologico, ma anche un profondissimo valore antropologico e filosofico. In primo luogo la genericità della moltitudine allude alla possibilità che l'unificazione non sia possibile solo fra pochi, ma anche fra tutti, purché credenti. Ma nell'unificazione si ha un evento decisivo, nel quale la coscienza fa esperienza di andare oltre se stessa, di un trascendimento: e proprio in un tale superamento essa realizza la propria massima potenzialità, come nota Beierwaltes (cf. *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 116). Bene: Platone accenna più volte a questa esperienza di unità radicale, che è anche pienezza umana profonda. In forma mitica lo fa nel *Convivio*, attraverso la metafora dell'ermafrodito. Ma su questo non mi pare che si sia ancora scavato a fondo. Invece la sensibilità femminile ha colto l'importanza filosofica della carezza di Socrate a Fedone, in *Fedone* 92. E in verità c'è molto di più di una carezza: c'è l'esperienza di un comune sentire. Ora Socrate non potrebbe vibrare dei sentimenti dei suoi giovani discepoli, senza la capacità di far loro spazio nel proprio

L'atteggiamento sofistico sarebbe stato quello opposto, condizionatore e manipolatore della base, creatore di privilegi, giustificatore del privilegio e della non-comunione (cf. invece *Gc* 2, 1-4, ecc.).

5.1. Tuttavia questa Comunità aperta è anche ben definita: vi è un dentro e un fuori, come assai chiaramente sottolinea il Vangelo di Marco. E ciò che si conosce fuori è diverso da ciò che si conosce dentro. Le parabole sono il segno chiaro e certo di un doppio livello nell'insegnamento gesuano: quello essoterico e quello esoterico: è inutile dire cose troppo alte a chi non è ancora sulla via del Bene-*unum*. L'esito sarà sempre inevitabilmente il medesimo, sia che Platone parli agli ateniesi, sia che Gesù parli del pane disceso dal cielo: dare perle ai porci è uno spreco inutile, ed è ancor tanto se essi – infastiditi – non si rivoltano per sbranare.

Su questi soli cinque spunti si potrebbero verosimilmente scrivere cinque libri, e non è qui il caso. Mi sembra invece importante notare un ultimo aspetto: la convergenza culturale fra la filosofia di Platone e il Vangelo è talmente impressionante che ben si può parlare di preevangelizzazione. Il pitagorismo prima e l'Accademia poi prepararono il terreno alla futura evangelizzazione nell'ambito dell'ellenismo in molti modi: e non vi è dubbio che l'alta morale che svilupparono e il vertice raggiunto con la dottrina del Bene-*unum* non attendevano di fatto che il compimento nell'accoglienza del Vangelo.

essere. L'accoglienza richiede uno svuotamento previo. Ma uno svuotamento è annullamento dell'essere per trasferirlo in pienezza in coloro che sono accolti. Dunque è *essere Bene*; è *essere unum*. Perciò la scuola di Socrate è una scuola di unità. I suoi discepoli sono coloro che hanno fatto questa esperienza. E, come sottolinea Diotima, facendola, ad un certo punto *improvvisamente si vede* (cf. pure *Lettera VII*, 341, C-D). L'avverbio è fondamentale, perché dice della gradualità del risveglio che si scioglie in una repentinità che è dono della verità. Qui siamo fuori dall'area della *ratio*. Siamo nell'area del pensiero rivelativo. Ma non per questo siamo fuori dalla filosofia. Perciò il cristianesimo è filosofia almeno allo stesso diritto in cui lo è il migliore platonismo e pitagorismo. Che poi storicamente ci si sia un po' annodati è vero. Ma la questione storica non è la questione teoretica.

Oggi siamo nella situazione opposta. La cultura dominante è quella del successo e del denaro, ossia del sofista. E per una semina evangelica è difficile riuscire ad immaginare un peggior terreno. Da qui, a mio avviso, l'importanza di un recupero profondo del platonismo, e cioè nei suoi metodi, nella sua cultura, nella sua prassi. Gli idoli e le ipocrisie della cultura dominante e dei potenti devono essere smascherati con metodo, con rigore, sistematicamente, perché il non farlo e farsene complici è una cosa sola. E se si è complici di una civiltà anticristiana, si potrà anche essere seguaci di un leader politico laico e d'avanguardia, ma non si può pretendere di esser capaci di una evangelizzazione realmente efficace e incisiva: e cioè tale che il suo frutto sia un più maturo rifiorire della civiltà cristiana.

ROBERTO A. MARIA BERTACCHINI