

## L'oblio dell'oblio dell'Essere: Platone e il giogo dell'idea

---

Col pensiero presocratico siamo all'inizio dell'epoca che ha assistito all'assentarsi dell'essere che, proprio all'inizio, si era annunciato e fatto parola. *Physis*, *lógos*, *alétheia*, *én*, *chreón*, sono le parole a cui l'essere si è di volta in volta affidato.

Ma il suo concedersi alla parola ha coinciso con il suo trattenersi nella parola, per cui l'inizio già racchiude il declino, la dimenticanza, l'inconsapevolezza. Se la parola è principio è però principio che si trattiene, è luce che si ottenebra. Il tempo della sua rivelazione è anche il tempo della sua sospensione, è sospensione della sua manifestazione. E questo, scrive Heidegger, perché: "La storia dell'essere comincia con l'oblio dell'essere, perché l'essere trattiene in sé la differenza tra essere ed ente. La differenza resta esclusa. È obliata".<sup>1</sup> E ancora: "L'inizio nasconde prima di scoprire, ed è in questo nascondersi che l'essere inizialmente si apre".<sup>2</sup>

Cresciuta nell'oblio dell'essere e nell'oblio dell'oblio, la storia dell'Occidente è storia dello smarrimento del senso dell'essere, la cui comprensione può avvenire solo alla luce di quanto, un tempo rivelatosi, è stato successivamente smarrito. La luminosità dell'inizio dà luce alla sua comprensione, ma appunto alla comprensione della sua negatività.

A rivelarcela è ancora la parola o meglio il travisamento della parola che rende la *physis* con *idéa*, il *lógos* con *epistéme loghiké*, l'*alétheia* con *orthótes*. L'ente, affermandosi nel suo isolamento, estingue in sé l'essere che, assentandosi, si concede all'evento dell'oblio. Nell'oblio prende le mosse la storia occidentale come cura esclusiva dell'ente.

L'oblio dell'essere non è determinato da un evento storico o dall'incuria dell'uomo. La possibilità dell'oblio è custodita nell'essere stesso o *physis*, la cui struttura veritativa è tensione tra occultamento e dis-occultamento.

Per Heidegger: "La *physis* è l'essere stesso in forza del quale soltanto l'ente diviene osservabile e tale rimane".<sup>3</sup> Essa è "il dispiegarsi aprendosi e in tale dispiegamento fare apparizione, il tenersi in tale apparizione e dimorarvi".<sup>4</sup> Una duplice caratteristica compete dunque alla *physis*: il "dispiegarsi aprendosi nel dispiegamento", e il "trattenersi in sé". Questo duplice aspetto, che Heidegger rende con l'espressione *tenersi-in-sé-verso-il-di-fuori*, è espresso in greco dalla parola *alétheia*, il cui significato custodisce il non-dispiegato e quindi non-manifesto (*léthe*) che, perdurando nel fondo, alimenta il movimento del dispiegarsi e dell'apparire. Il disvelato è tale in quanto supera costantemente ciò che perdura nel nascondimento. E in questo senso Heidegger può dire che: "Il disvelato deve essere strappato a una ascosità, le deve essere in un certo senso rapito".<sup>5</sup>

Se dunque la verità dell'ente che si manifesta consiste nell'essere sottratto a quell'ascosità in cui l'essere si trattiene, la relazione dell'ente con l'ascosità dell'essere è essenziale alla sua verità, così come la dimenticanza di questa relazione è non-verità, in quanto oblio di quella geneticità nascosta di cui l'ente, di volta in volta manifesto, è compimento terminale, ossia ciò in cui termina e si

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. Il detto di Anassimandro, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 340

<sup>2</sup> Id., *Moirá* (Parmenides, VIII, 34-41) (1952); tr. it. Moira (Parmenide, VIII, 34-41), in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 164

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 26

<sup>4</sup> Ivi, p. 25

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Seognavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 178.

rivela quel dispiegarsi manifestativo in cui l'essere consiste.

Dal momento che il senso dell'essere e la sua verità sono affidati a quell'ascosità da cui la *physis* prende le mosse per quel dispiegamento manifestativo che si rivela nell'ente manifesto, si comprende come la cura esclusiva dell'ente manifesto, nella dimenticanza dell'ascosità da cui proviene, possa determinare quell'oblio che è smarrimento della verità, in quanto dimenticanza dell'origine nascosta (*léthe*), a cui l'ente manifesto viene di volta in volta strappato (*alétheia*).

L'ente è ciò che l'essere di volta in volta dà a vedere, è ciò che l'essere di volta in volta sottrae a quell'ascosità in cui trattiene se stesso. L'ente è l'offerta gratuita dell'essere, il suo accadimento è dono. Questa comprensione, che sottintende il rapporto di identità e differenza tra essere ed ente, e che esprime quella tensione raccolta nella verità come *a-létheia*, ossia come sottrazione dell'ente a quell'ascosità (*léthe*) in cui l'essere si custodisce prima, durante e dopo la sua azione gratificante, costituisce la chiave interpretativa del mito platonico della caverna dove Heidegger scorre, accanto alla più alta comprensione della verità come *alétheia*, anche la presenza di quella sconcertante deviazione che determinerà per l'Occidente l'oblio dell'essere e della sua verità.

Nel mito si racconta di un prigioniero che, liberatosi dai ceppi che lo trattenevano nel fondo della caverna, dove si stagliavano le ombre proiettate dai simulacri portati dagli uomini, e sporgenti al di sopra di un muricciolo che sorgeva alle sue spalle, si volge e vede dapprima i simulacri che sono copia delle cose che dimorano sotto la luce del sole, e quindi le cose di cui prima possedeva solo incerte e fugaci immagini.

L'interpretazione del mito è possibile solo sulla base della verità come *a-létheia*, come non-nascondimento. Nel processo di liberazione del prigioniero, infatti, si assiste al progressivo non-nascondersi e quindi al progressivo svelarsi delle ombre proiettate dal fuoco sotterraneo, e delle cose che dimorano sotto la luce del sole.

L'essenza del mito è raccolta nel passaggio che dal buio della caverna conduce alla luce del giorno e viceversa. Il passaggio dall'oscurità alla luce determina nel prigioniero un offuscamento dovuto all'intensificarsi della luminosità che, accecando lo sguardo, l'*ideîn*, che esprime appunto l'atto del vedere, nasconde l'*eîdos*, ovvero ciò che si offrirà allo sguardo una volta che questo si sarà assuefatto alla luminosità.

Platone chiama *paideia* il progressivo assuefarsi alla luce. *Paideia* è quindi educarsi alla verità, ovvero assuefarsi alla luminosità dell'essere, che strappa le cose dal nascondimento solo per coloro che si sono assuefatti alla luce. La *paideia* è oltrepassamento dell'*apaideusia*, ovvero di quell'ignoranza in cui rimangono coloro che, non sopportando il bagliore accecante del fuoco e del sole, si trattengono presso le ombre che offrono contorni più precisi e più fermi.

La mancata educazione alla luce (*apaideusia*) fa ritenere le ombre come il massimamente vero (*tò alethéstaton*). Questa è infatti l'opinione di quei prigionieri che, rimasti legati ai ceppi, ridono di quanto riferisce loro il prigioniero che ha visto la luce. La condizione che li immobilizza al fondo della caverna, non consentendo loro di esperire altra manifestazione rispetto a quanto è loro manifesto, li conduce a identificare l'infinita possibilità manifestativa dell'essere con l'ente effettivamente manifesto, la verità con le ombre.

Il senso racchiuso in quella serie di passaggi, percorsi dal prigioniero che si libera, emerge dal confronto che il prigioniero, tornato nella caverna, può fare tra la propria condizione e quella dei suoi compagni di sventura. Costoro, per non essersi liberati alla progressiva manifestazione dell'essere, per non aver sopportato la cecità iniziale, dovuta alla maggiore luminosità, hanno limitato l'infinita apertura della verità dell'essere ai limiti circoscritti che definiscono la verità dell'ente, non hanno affrontato il rischio supremo della verità, che mette in costante pericolo i risultati conseguiti, per poter continuare a essere veramente manifestazione, *alétheia*.

L'apertura entro cui accade lo svelamento dell'essere dell'ente non può essere garantita da alcun ente, ma dal costante trascendimento di ogni ente. Se infatti l'essere è ciò che, pur identificandosi

con l'ente, lo trascende, la verità dell'essere sarà tutelata solo se sottratta a quella tendenza che la identifica con la verità degli enti. Questi, dal canto loro, saranno colti nella loro verità solo se continuamente trascesi dalla verità dell'essere, se arrischiati nella sua luminosità che acceca. Non trasceso, l'ente sarebbe obnubilato; la sua verità andrebbe smarrita con lo smarrimento di quell'identità-differenza che custodisce e regola il darsi dell'essere all'ente ritraendosi, e custodendo, nel ritrarsi, quell'ulteriorità manifestativa che distingue appunto l'essere dall'ente.

La lingua greca ha il pregio di indicare la verità con un termine: *alétheia*, che reca l'impronta della dialettica sopra accennata. Questa consiste nel circondare l'ente manifesto di quella negatività radicale per la quale l'ente non è l'essere. Il trascendimento che così si realizza strappa l'ente manifesto da quell'identificazione impropria con l'essere che si realizzerebbe qualora l'ente non fosse trasceso. Nell'identificazione sta la non-verità dell'ente, il cui apparire non trasceso si traduce in apparenza non verace. Platone dice che coloro che, non educati, sono irretiti da questa apparenza "quando chiamano con un nome le ombre che vedono, sono convinti di chiamare per nome la cosa vera e propria".<sup>6</sup>

A questo punto, se la successione dei passaggi, che dalle tenebre della caverna conducono alla luce del giorno, trova la sua spiegazione nella verità come *alétheia* che, strappando l'ente manifesto dal suo isolamento, lo sottrae a quel nascondimento in cui sarebbe abbandonato qualora non fosse trasceso dall'infinita luminosità dell'essere, i termini entro cui i passaggi si succedono sono intenzionati al raggiungimento di un elemento ultimo che, oltre a rendere possibile gli stadi precedenti, li dispone in una graduazione gerarchica a seconda della loro maggiore o minore distanza dall'efficacia della sua azione.

Così le ombre proiettate sul fondo della caverna rimandano alla luce del fuoco che le rende possibili, il fuoco alla luce e al calore del giorno che l'ha generato, la luce e il calore del giorno alla luce e al calore del sole che tutto nutre e vivifica. Infatti, scrive Heidegger: "All'interno della caverna il sole rimane invisibile, e tuttavia anche le ombre si nutrono pur sempre della sua luce".<sup>7</sup> Il sole, infatti, dice espressamente il testo platonico: "produce le stagioni e il corso degli anni, a tutto presiede in questo regno dell'essere visibile, ed è causa anche di tutte quelle realtà che lui e i suoi compagni di prigionia vedevano".<sup>8</sup>

Qui, secondo Heidegger, siamo in presenza di quella sconcertante deviazione platonica che determinerà, per tutto il corso dell'Occidente, l'oblio dell'essere e della sua verità. L'essere infatti, raffigurato dal sole, non è più inteso come presenza di ciò che si manifesta, quindi come *alétheia*, ma è inteso come quell'ente (*Agathón*) che presiede l'essere e l'apparire di ogni cosa.

Il significato del termine *Agathón*, che la tradizione filosofica traduce solitamente con "Bene", non è da affidare a un contesto morale, ma a un contesto metafisico, volto alla ricerca della causa prima da cui ogni cosa dipende. Infatti, scrive Heidegger: "Tò *Agathón* significa in greco ciò che è atto a qualcosa e che rende atto a qualcosa".<sup>9</sup> Se dunque *Agathón* significa "ciò che è buono a...", l'idea di Bene si riferisce a "ciò che è buono a far essere e far apparire ogni cosa". Il Bene è Bene in quanto causa, il suo valore consiste nell'esser causa di tutto ciò che è.

L'introduzione del rapporto causale muta la prospettiva metafisica, nel senso che prima l'essere era inteso come lo stesso presentarsi degli enti, come il loro accadere e il loro manifestarsi nell'accadimento, ora invece l'essere è inteso come un ente, l'Ente supremo, il cui valore consiste nel causare gli enti, che sono finché l'azione causante li mantiene e li conserva. Gli enti, a questo punto, non sono più un libero accadere dell'essere, ma dipendono da quel processo causale che fa

---

<sup>6</sup> Platone, *Repubblica*, Libro VII, 515 b

<sup>7</sup> M Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 183

<sup>8</sup> Platone, *Repubblica*, VII, 516 b-c

<sup>9</sup> M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 182

capo a quell'Ente supremo espresso dall'idea di Bene.

La filosofia successiva si limiterà a discutere il carattere di necessità ("emanazione" secondo Plotino) o di libertà ("creazione" secondo Tommaso d'Aquino), che caratterizza quel processo causale che prevede la dipendenza degli enti da un Ente supremo, senza più recuperare il significato originario dell'essere come libero accadere dell'ente. Questo significato, obliato, si assenterà nel corso della metafisica occidentale, determinando la dominazione metafisica dell'ente.

Posto il Bene al vertice dell'universo eidetico, (ossia dell'iperuranio platonico o luogo delle idee), l'essenza delle idee, che del Bene si nutrono, consisterà nel loro esser causa di ogni positività che si rivela, cioè dell'essere dell'ente, per cui, come scrive Heidegger: "Per tutte le cose e per la loro cosalità l'idea suprema è l'origine, cioè la causa".<sup>10</sup>

Nonostante la terminologia platonica conservi nel termine *eîdos* (idea) la radice "id" da cui *ideîn* che esprime l'atto di "vedere", in Platone il termine "idea" non fa più riferimento all'atto del presentarsi dell'ente, ma al contenuto essenziale che sta oltre ciò che si presenta. Ciò che si mostra non è più considerato nel suo svelarsi, ma nel suo riferirsi a ciò (l'idéa) che rende possibile e quindi causa la vista (*ideîn*) di ciò che si manifesta. Analogamente la verità non è più lo sguardo su ciò che svelandosi non si nasconde (a-létheia), ma è il corretto riferimento (*orthótes*) che si instaura tra ciò che si percepisce e l'idea fatta cosa (*Wassein*). In questo senso, Heidegger può dire: "La verità si pone sotto il giogo dell'idea".<sup>11</sup>

Il giogo esige il corretto indirizzarsi dell'*ideîn* all'idéa, dalla cui adeguazione nasce un *homoiōsis* o concordanza tra conoscente e conosciuto. Si passa così dal concetto originario di verità come *alétheia* al concetto di verità come *homoiōsis* o *adaequatio*. In forza di questo passaggio la verità cambia luogo: da proprietà dell'essere diventa proprietà dell'uomo, in quanto l'attenzione non è più rivolta all'originario manifestarsi (a-létheia) dell'ente, ma al corretto (*orthótes*) rapportarsi dell'uomo all'ente. Lungo questa via la verità viene a coincidere con l'esattezza del vedere e del giudicare umano.

In queste premesse trova la sua origine il concetto occidentale di "ragione" che nel suo fondo conserva ancora il significato greco della verità come non-latenza, ma con questa duplice variazione: da un lato a rivelarsi è l'ente puro e semplice, l'essenza (*ousia*) nel senso del "che cos'è" (*ti estin*), e non dell'essere; dall'altro la rivelazione dell'ente è subordinata a quel vedere che, in quanto "pensiero" e non semplice sguardo, è *noeîn*. L'essere è così assorbito nell'ente, e l'ente nell'idea. Sotto il giogo dell'idea nascono la metafisica dualistica, la gnoseologia dell'*adaequatio*, l'etica dei valori e la centralità antropologica che, a partire da Platone, condizioneranno la cultura dell'Occidente fino a Nietzsche e oltre.

## La metafisica dualistica come tentativo di assicurare l'ente

---

Sotto il giogo dell'idea la differenza non è più tra essere ed ente, ma, all'interno dell'ente, tra mondo e Dio. Lo smarrimento della differenza ontologica determina la nascita del nichilismo che non annulla l'essere, ma considera l'essere come nulla, perché considera l'ente come tutto. Come dice Heidegger: "Occuparsi solo dell'ente nella dimenticanza dell'essere, questo è nichilismo".<sup>12</sup> A partire da Platone, tutta la civiltà occidentale è catturata dal nichilismo a cui conduce la volon-

---

<sup>10</sup> Ivi, p.184

<sup>11</sup> Ivi, p.186

<sup>12</sup> Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 207

tà di assicurare l'ente, sottraendolo a quell'insicurezza che lo caratterizza come accadimento gratuito dell'essere, da cui dipende quanto al suo essere e al suo apparire. Sottrarlo all'azione gratificante per affidarlo a una causa determinante significa poter disporre dell'ente e della sua utilizzabilità senza incertezze. In questa direzione si muove dapprima la determinazione teologica dell'ente, che prende avvio da Platone, quindi la determinazione scientifica che si sostituirà a quella teologica nella qualificazione della causa, ma non nella sua problematizzazione.

Ciò che è causa dispone dell'essere a titolo proprio. Ciò che dipende dalla causa "è", finché la causa decide di farlo essere. Questo principio, che sta alla base della distinzione platonica tra iperuranio e mondo sensibile, non pensa più l'essere come ciò che accoglie l'accadimento dell'ente, come avveniva nel periodo assiale, ma come una proprietà che compete per sé all'ente-causa, mentre all'ente-causato compete per *aliud*, per la causa appunto.

Assorbito dalla causa e con essa identificato, l'essere si distingue dall'ente solo nel mondo sensibile, dove, non essendo gli enti causa di se stessi (causa sui), ancora è possibile distinguere ciò che gli enti sono (essenza) da ciò che li fa essere (esistenza). La distinzione tra essenza ed esistenza, che così si inaugura, conserva nel suo significato il senso espresso dalla differenza ontologica precedentemente intuita tra essere ed ente. Questo fatto consente di mantenere l'ente mondano nella precarietà e nella contingenza che compete a ciò che è, ma potrebbe anche non essere. Accade però che in questa problematicità originaria, in cui è possibile avvertire la differenza ontologica tra essere ed ente, Platone non trattiene la totalità dell'ente, ma solo il mondo dell'ente causato, dell'ente incapace di darsi da sé. Al di sopra di questo (nell'hyperourànon), e da questo distinto (chorisimos), si dà, per Platone, l'ente-idea, l'ente cioè, che, disponendo dell'essere in proprio in quanto *causa sui*, annulla la differenza ontologica, risolvendo l'essere nell'ente-causa, per cui dell'essere in quanto essere, che pure la metafisica non cessa di proclamare oggetto della sua indagine specifica, ne è niente.

Identificato il senso dell'essere nell'ente-causa, la problematicità non è più dell'ente nei confronti dell'essere, ma dell'ente-causato nei confronti dell'ente-causa, del mondo nei confronti di Dio. Il seguito della metafisica occidentale non sarà nella direzione del recupero della problematicità dell'ente, sì da includere anche quel mondo, l'iperuranio, che la deviazione platonica ha sottratto, ma sarà nella progressiva eliminazione della problematicità, fino a giungere al progetto della sua completa estinzione.

La ragione calcolante e causante, che nel nostro tempo tutto determina e prevede, sottraendo ogni possibile spazio al problematico e al contingente, dimostra che la distinzione platonica tra essenza ed esistenza, in cui ancora si conserva, sia pure limitatamente, la differenza ontologica che, sola, salvaguarda il senso dell'essere, non è in vista del suo mantenimento, ma nella prospettiva storica della sua completa eliminazione.

Una conferma di tale indirizzo è data dal ruolo speculativo svolto da Aristotele, per il quale la metafisica non è più cura dell'essere (eînai), ma dell'ente in quanto ente (òn héi ón). Aristotele tenta di ridurre la problematicità dell'ente mondano portando il dominio della forma ideale, che in Platone era separata dall'individualità concreta, nell'esistenza individuale, sottraendole così quella problematicità che Platone, separandola dall'ente-causa (idéa), ancora le concedeva. Ma in questo modo, osserva Heidegger: "L'idéa diventa ora espressamente l'*eîdos* nel senso della *morphé* di una *hyle*, in modo tale che l'entità si trasferisce nel *synolon*".<sup>13</sup>

L'eliminazione totale della problematicità viene raggiunta dall'Occidente nel progetto scientifico della calcolabilità del mondo, mediante la sua riduzione alla ragione che ne programma e ne determina gli eventi. Questi non sono più pensati come accadimenti incondizionati, ma come effetti causati da quella volontà di potenza che vuole il mondo e il suo possesso.

---

<sup>13</sup> Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 550

Altra direzione non era consentita all'Occidente, perché la problematicità dell'ente, che ancora si conserva in Platone, non è stata pensata nella positività che all'essere attribuisce la differenza ontologica quando afferma la precarietà dell'ente, ma nella negatività che compete all'ente quando è affermato nel suo isolamento. La negatività dell'ente genera insicurezza nell'uomo che, dimentico dell'essere, ha posto fra gli enti la propria dimora. L'instabilità del mondo, la sua precarietà, l'incertezza che ne accompagna gli eventi è ciò che l'Occidente ha deciso di superare.

È Platone stesso a inaugurare questa via là dove si propone di salvare i fenomeni ("Sózein tà phainómena"),<sup>14</sup> di sottrarli all'insicurezza che li accompagna fin dal loro primo apparire. *Mimesis, méthexis, koinonìa* esprimono il tentativo, non chiaro nel procedimento, ma chiarissimo nell'intenzione, di sottrarre l'ente mondano alla precarietà sua propria, tramite un legame sempre più stretto con l'ente iperuranico che, in quanto causa, dispone dell'essere per sé.

Se un ente esiste in base a una causa, non è più possibile che esso possa veramente essere e non essere, perché la causa ne condiziona ineluttabilmente tanto l'essere che il non-essere.

La causa quindi non interviene per determinare qualcosa, ma per salvare qualcosa dalla possibile rapina del nulla, contro cui il puro accadimento non causale non è affatto garantito. La causa è quindi la soppressione di ogni autentico accadere. Platone, lungi dall'aver separato il mondo contingente dall'eterno, ha iniziato quella serie di tentativi, poi proseguiti dall'Occidente, promossi dalla volontà di realizzare un legame sempre più stretto tra il mondo e l'eterno, onde garantire dal nulla il mondo stesso e col mondo chi vi dimora.

La garanzia delle cose del mondo e la ricerca delle condizioni che le assicurano è il motivo costante che ha promosso le varie forme di pensiero metafisico apparse in Occidente. Il loro vero significato è affidato a quell'identica intenzione che le ha promosse, e precisamente la ricerca affannosa di stabilità, di sicurezza, di salvezza, di rifiuto dell'incondizionata precarietà dell'accadere che non consente calcolo alcuno e fa naufragare ogni progetto.

L'uomo teme l'instabilità, non sopporta l'angoscia del precario, rifiuta l'*insecuritas* del proprio destino; per questo va alla ricerca di terreni solidi sui quali poter ancorare il senso del proprio presente e delineare i termini che rendono meno vaga la speranza che deve ospitare il futuro. A questa esigenza rispondono tanto il Dio del cristianesimo, quanto il cogito di Cartesio e la volontà di potenza di Nietzsche.

Nel cristianesimo domina l'esigenza di salvare l'ente, quell'ente determinato e privilegiato che è l'anima dell'uomo. Non vi è quindi alcuna sostanziale differenza tra la visione che del divino ha Platone e quella sostenuta dal cristianesimo. Anzi il processo inferenziale che sta alla base della dimostrazione dell'esistenza di Dio rivela di quanta preoccupazione mondana sia nutrita quell'anima che si vuol salvare. Dio esiste, dice la dimostrazione, perché altrimenti il mondo, che non possiede l'essere per sé, sarebbe niente. Scrive infatti Tommaso d'Aquino:

La creatura non possiede l'essere per sé, ma per altro. Lasciata a se stessa e considerata in se stessa essa è nulla. Ne consegue che per natura a essa compete prima il nulla dell'essere.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> L'espressione "Pròs tò tà phainómena sózein" si trova in Proclo, *Hypotyposis astronomicarum positionum*, a cura di C. Manitius, Leipzig 1909, capitolo 10, § 5. Sfruttata teoreticamente, l'espressione raccoglie il senso della filosofia di Platone, il cui intento è di salvare la positività delle differenze dei fenomeni a cui Parmenide aveva negato verità e realtà. Si veda a questo proposito E. Severino, *Poscritto* (1965) a *Ritornare a Parmenide* (1964), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982, p. 73; nonché G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* (1971), Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. II, capitolo 23: "Sózein tà phainómena", pp. 136-166.

<sup>15</sup> Tommaso d'Aquino, *De aeternitate mundi contra murmurantes* (1270), in *Opuscola philosophica*, Marietti, Torino 1954, capitolo 7, p. 106. Recita il testo latino: "Esse non habet creatura nisi ab alio. Sibi relictā, in se considerata nihil est. Unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse".

Si perviene così a un Dio mondano la cui funzione è quella di salvare il mondo.

Nata dall'oblio dell'essere, per quanto trattenuta dal giogo dell'idea, la metafisica, in tutte le sue forme storiche, non può evitare l'esito nichilista, perché, nella dimenticanza dell'essere, anche l'idea suprema, *tò Agathón*, non è in grado di giustificare quella superiorità che lo "rende buono a..." far essere tutte le cose. Infatti, anche se, come scrive Platone: "Tò Agathón supera l'essere in dignità e potenza",<sup>16</sup> esso non può sottrarsi alla domanda che chiede il fondamento della sua superiorità. Né, d'altro lato, il fondamento può essere trovato nell'essere, dalla cui subordinazione trae origine la superiorità di *tò Agathón*. La superiorità è dunque ospitata dall'alterità dell'essere, dal nulla quindi.

L'esito nichilista della metafisica è già pre-contenuto in quel nulla che la metafisica stessa ha posto al proprio vertice col nome di Dio. Il naufragio che attende il suo itinerario risulta evidente non appena si pone l'universo metafisico, che subordina l'essere al dominio di un ente, nella massima oscillazione prevista dalla domanda: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?".<sup>17</sup>

Il nichilismo della metafisica inaugurato da Platone esprime l'oblio della differenza tra essere ed ente e l'inammissibilità di questo oblio.

Rendersene conto significa compiere il primo passo nella direzione del superamento della metafisica, significa abbandonare il perché-risposta ancorato a pseudo-fondamenti, e prendersi cura del perché-domanda che, sporgendosi sull'abisso apertosi con il crollo del terreno apprestato dagli pseudo-fondamenti, resta in attesa del fondamento originario, o comunque del senso che solo la domanda, non soppressa dalla prevaricazione della risposta, è in grado di custodire.

---

<sup>16</sup> Platone, *Repubblica*, Libro VI, 509 b. Recita il testo greco: "Ouk ousías óntos tou agathoa, all'éti epékeina tés ousías presbefai kai dynámei hyperéchontos"

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 13. Recita il testo tedesco: "Warum ist überhaupt Seiende und nicht vielmehr Nichts? Das ist die Frage"