

L'uscita dalla caverna: digitalizzazione del reale e libertà

di Gaetano Chiurazzi
gaetano.chiurazzi@unito.it

The essay proposes an interpretation of the myth of the cave as a passage from a digital ontology (that of the cave) to a non-digital ontology (outside the cave). This passage implies a reconsideration of Parmenidean and Pythagorean ontology, for which the discovery of incommensurable magnitudes is central. In particular, it allows an exteriority (as difference, negativity, *dynamis*, and so on) to a given system to be conceptualized, in which the possibility of an exit and then of freedom lies.

Ho sempre pensato che il mestiere del fisico si avvicini a quello dell'artista perché la sua intelligenza deve andare al di là della realtà che ha ogni giorno davanti agli occhi. Credo che la musica e la pittura siano le arti più prossime alla fisica.

(Fabiola Giannotti, "Io, tra Dio e il Big Bang", intervista a *Repubblica* del 28 dicembre 2014)

1. Il mito della caverna è presentato da Platone come un percorso di liberazione, il cui significato è allo stesso tempo etico e gnoseologico: a gradi crescenti di libertà corrispondono, infatti, gradi crescenti di conoscenza, e viceversa. È quindi possibile interpretare i vari stadi come successivi incrementi della conoscenza e ogni livello successivo come un processo di liberazione dai vincoli del livello inferiore. L'innescò di ogni passaggio è costituito dalla negazione, il che significa che la libertà comincia, sin dal livello più elementare – il passaggio dall'*eikasía* alla *pístis* –, con la possibilità della negazione. Ovvero: la libertà comincia *come* possibilità, cioè con la negazione di ciò che è attuale, del positivo.

In effetti, tutta l'argomentazione che Platone conduce nella *Repubblica* – ma, potremmo dire, in tutti i suoi scritti del periodo tardo – è rivolta contro una certa forma di positivismo che possiamo così caratterizzare:

a) un positivismo gnoseologico, quello della sensazione, contro cui sono dirette soprattutto le argomentazioni del *Teeteto*, volte a mostrare l'insufficienza della sensazione per la conoscenza, in quanto incapace di render conto della possibilità del falso¹;

b) un positivismo ontologico, quello parmenideo, contro cui è diretta soprattutto la difficile discussione del *Sofista*, e che porta ad affermare che il non-essere, in qualche modo, è;

c) un positivismo etico-giuridico, che tende a identificare la giustizia con la legge, il *dikaion* con il *nómimon*², contro cui è diretta in particolare la *Repubblica*, e che porta a scindere la giustizia dalla legge positiva.

La battaglia contro queste forme di positivismo conduce Platone a elaborare una dottrina della conoscenza e un'ontologia in cui l'elemento negativo è costitutivo, e che può essere considerata come l'assunzione, sul piano filosofico – ed è questa la tesi di fondo che qui intendo sostenere –, delle conseguenze dirompenti che la scoperta delle grandezze incommensurabili (una sorta di non-essere inconcepibile, indicibile, irrazionale) ha avuto sulla concettualità greca, e pitagorica in particolare. L'aritmetica pitagorica è infatti intrinsecamente *positiva*, in quanto fondata sui numeri naturali, cioè sui “numeri interi positivi”.

Se questa ipotesi è corretta, la vera contrapposizione che fa da sfondo al mito della caverna non è quella tra visibile e intelligibile, ma quella tra positivo e non-positivo. Il presupposto comune tanto al mondo sensibile quanto alla logica e all'ontologia parmenideo-pitagorica è infatti una concezione esclusivamente positiva dell'essere. Il percorso di liberazione descritto nel mito sarebbe allora allo stesso tempo anche un processo di trasformazione e riconfigurazione di questi presupposti logici e ontologici.

2. Il livello più basso di questo percorso, quello dell'*eikasía*, è, innanzi tutto, il momento di una totale assenza di libertà: gli schiavi appaiono incatenati e non hanno alcuna possibilità di muoversi né di orientare diversamente il loro

¹ Su ciò mi permetto di rinviare a G. Chiurazzi, “Incommensurability and Definition in Plato's *Theaetetus*”, *Epoché. The Journal for the History of Philosophy*, XVIII/1, 2013, pp. 1-15.

² Cfr. M. Vegetti, “Il problema della giustizia nella *Repubblica* di Platone”, in G.M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 27-38.

sguardo. Essi stanno nella caverna «con le gambe e il collo incatenati così da dover restare fermi e da poter guardare solo in avanti, giacché la catena impedisce loro di girare la testa» (*Resp.*, 514a-b). Si tratta di una situazione caratterizzata da una totale assenza di movimento autonomo, in cui l'unico possibile è quello, esterno, del succedersi delle ombre, riflesso del movimento dei portatori di statuette dietro il muro.

Questa situazione di costrizione, di chiusura e di *dominio* (in senso etico-politico), corrisponde sul piano sistematico – vale a dire ontologico e gnoseologico – alla pre-assegnazione di entità con cui la teoria – cioè lo sguardo degli schiavi incatenati – ha a che fare. Questo consente di collegare il significato etico-politico della parola “dominio” a quello logico-matematico: con “dominio” si intende infatti l'insieme delle entità su cui le variabili di una teoria possono variare. Esso costituisce dunque un *presupposto* ontologico della teoria, che funziona come un elenco numerabile di elementi, un “catalogo” di ciò che c'è, i *dati* in base ai quali viene determinata la sensatezza e la verità o falsità degli enunciati. Se una proposizione si riferisce a un elemento di questo dominio è sensata, e al più anche vera, altrimenti non lo è. Lo sguardo degli schiavi è questa “teoria” che può riferirsi solo e unicamente agli oggetti che le sono pre-assegnati, a un *dominio* che definisce a priori i limiti invalicabili del suo campo d'azione.

«Pensi innanzitutto che essi abbiano visto, di se stessi e dei loro compagni, qualcos'altro (*állo*) se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte?»

«E come potrebbero» disse, «se sono costretti per tutta la vita a tenere la testa immobile?». (*Resp.*, 515a-b)

Gli schiavi quindi sono confinati a un'ontologia predeterminata e seriale: essi possono “fissare” il loro sguardo – come altrettante “macchine di Turing” – unicamente sulle entità che sono proiettate sulla parete, le quali costituiscono il loro unico mondo.

A questa ontologia, che potremmo dire catalogica, si richiamano quasi sempre in prima istanza – a riprova del suo carattere elementare – gli interlocutori di Socrate in molti dialoghi platonici, quando questi pone la sua domanda cruciale: “che cos'è?” questo o quello. Ad esempio, nel *Teeteto*, quando si chiede che cos'è la scienza, Teeteto risponde elencando una serie di

scienze o arti, come la carpenteria, l'arte del vasaio o del calzolaio, la geometria, ecc., una risposta del tutto in linea con la gnoseologia sensistica che di lì a poco Teeteto sosterrà in maniera esplicita. Si fa ontologia elencando quel che *di fatto c'è*. A questa risposta di Teeteto alla sua domanda, Socrate però ribatte:

Ma la questione sulla quale eri stato interrogato, Teeteto, non era questa, ossia di quali cose c'è conoscenza né quante siano le conoscenze. Con quella domanda non volevamo che le conoscenze venissero contate (*arithmésai*), ma volevamo sapere che cosa sia mai in se stessa conoscenza. (*Theaet.*, 146e)

Contare, ovvero elencare, non è dire “che cos'è”, e quindi non è conoscere.

La condizione dello schiavo è quella propria di questa primitiva “contabilità archivistica”: egli non può far altro che subire lo scorrere seriale delle ombre sulla parete della caverna limitandosi a guardarle, senza poter vedere altro, senza anzi immaginare altro. Non va dimenticato, infatti, che questo livello della conoscenza – che normalmente chiamiamo “immaginazione” – non è quello dell'immaginazione creatrice o produttiva, ma della mera riproduzione, peraltro sottolineata dal termine che Platone usa, *eikasía*, che si richiama alla fedeltà puramente rispecchiante dell'icona.

I livelli successivi descritti nel mito introducono un elemento differenziale all'interno di questa ontologia positivista e seriale. Esso è reso possibile dal movimento che finalmente è concesso allo schiavo, primo segno della sua incipiente libertà, allorquando, cioè, «è sciolto e improvvisamente (*exaíphnes*)³ costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare, ad alzare lo sguardo verso la luce» (*Resp.*, 515c-d). Con la possibilità del movimento e di un tropismo ancora indotto, non del tutto autonomo (lo schiavo è infatti “costretto” ad alzarsi), comincia la diversificazione ontologica: allo schiavo è ora data la possibilità di confrontare le ombre, che prima considerava come l'unica realtà, con le statuette, «oggetti dotati di maggiore esistenza (*mállon ónta*)» (ivi). Cogliere questa prima differenziazione non è tuttavia semplice, poiché essa richiede il superamento della logica del visibile, che è una logica positiva: ciò che si vede è, ha una consistenza fenomenica difficilmente

³ È questo uno dei rari casi in cui ricorre il termine *exaíphnes* nel corpus platonico. Sul suo significato e sulle sue implicazioni logiche e ontologiche si veda S. Lavecchia, *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

contestabile. È questo il motivo che ha indotto ad es. Husserl, che della visione ha fatto il metodo fondamentale della sua filosofia, a parlare della fenomenologia come del “vero positivismo”. Affinché la negatività implicita nella differenziazione ontologica possa apparire come tale occorre perciò un’ulteriore liberazione: la liberazione dalla sensibilità, dalla percezione, e quindi il passaggio al regno del pensiero, simboleggiato dall’uscita dalla caverna.

3. Platone illustra il procedimento tramite il quale si supera il positivismo della sensazione nel momento in cui, parlando del *curriculum* educativo del filosofo, introduce l’esigenza della conoscenza matematica. Questo accade quando si è in grado di confrontare tra loro sensazioni diverse, ad es. il duro e il molle, il grosso e il sottile, il vicino e il lontano, rispetto alle quali l’anima è costretta a chiedersi se in questi casi si abbia a che fare con uno o con più enti.

«È dunque verosimile» dissi io «che in questi casi l’anima, chiamando in soccorso il ragionamento e il pensiero, cerchi anzitutto di indagare se, per ogni comunicazione percettiva, si tratti di un solo oggetto o di due». (*Resp.*, 524b)

L’esempio che Platone porta per illustrare questo processo è particolarmente significativo: l’apparire di ogni sensazione è infatti paragonato all’apparire di un dito,

e da questo punto di vista non fa nessuna differenza (*oudén diaphérei*) che lo si veda al centro oppure ai lati, che sia bianco o nero, grosso o sottile, e così via. In tutti questi casi l’anima dei più non è costretta a chiedere al pensiero che cosa sia un dito: perché mai la vista le ha fornito un segno che fosse contemporaneamente un dito (*dáktylon*) e il contrario di un dito. (*Resp.*, 523 c-d)

In questo brano Platone allude in maniera letterale a quella che potremmo chiamare la “struttura digitale della sensazione”, paragonando l’apparire di ogni sensazione all’apparire di un dito: le sensazioni appaiono in un tempo seriale, discontinuo, fatto di *hic et nunc* che si succedono uno dietro l’altro senza connessione, e che possono perciò essere contati come si conta, appunto, con le dita. Se la conoscenza non è sensazione, è perché questa serialità non produce alcun *logos*, il quale è condizione della conoscenza e consiste, come

Platone affermerà nel *Sofista*, in una *symploké*, un intreccio o una connessione, di nome e verbo. Ma perché ci sia connessione e sintesi occorre anche un'altra forma del tempo: quella della memoria, cioè del continuo, come emerge nella discussione sulla seconda tesi sulla scienza nel *Teeteto*, quando viene introdotta la metafora dell'anima come tavoletta di cera. Senza memoria non c'è confronto, e quindi *lógos*.

È questa la capacità propria dell'anima, secondo Platone, che è sconosciuta alla sensazione: quella di stabilire confronti, analogie. Il simile e il dissimile, e così pure il bello, il brutto, il buono e il cattivo, si dice nel *Teeteto*, appartengono «alle cose di cui l'anima ricerca l'essere nei loro rapporti reciproci, mettendo a confronto (*analogizoméne*) in se stessa il passato e il presente con il futuro» (*Theaet.* 186a). L'anima permette di accedere a un'altra forma del *lógos* e a un'altra forma del tempo, in cui si danno passato, presente e futuro. Il pensiero (*diánoia*), dunque, è attivato, stimolato e risvegliato non dalla sensazione in quanto tale, ma dal contrasto tra le sensazioni e dal loro confronto: il che è come dire che il numero, verso cui è diretta la conoscenza aritmetica, è originariamente rapporto e non positività. Il pensiero è attivato dall'apparire del due nell'uno o dell'uno nel due, cioè dall'apparire di una differenza.

4. Di che tipo è però questa differenza? Essa non è solo una differenza quantitativa, ovvero la semplice ripetizione o il semplice ripresentarsi di un che di omogeneo, un *altro* dito; ma non è neanche una differenza qualitativa, cioè il presentarsi di una differenza accidentale (grande, piccolo, grosso, sottile), sebbene questa differenza qualitativa possa fare da stimolo, come dice Platone, al pensiero. La conoscenza aritmetica, come conoscenza del numero, tenta di risolvere le apparenti incongruenze della percezione riconducendole a uno o a due oggetti distinti, restando quindi nell'ambito del numerabile, del digitale. Da questo punto di vista, il brano in questione è stato appunto inteso come un'affermazione della permanenza di un *quid* sostanziale (il dito) al variare dei suoi predicati⁴. In questo caso, il dito resterebbe pur sempre un

⁴ Sulla questione cfr. N.P. White, "Plato's Metaphysical Epistemology", in R. Kraut (ed. by), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 277-

dito, anche se lungo, corto, grosso o sottile: l'apparire delle sue diverse qualità "non fa nessuna differenza". Si tratta di un problema che resta del tutto confinato all'ambito del visibile, che mai, scrive Platone, ci mostra «il contrario di un dito». Questo "anti-dito", allora, deve essere qualcosa che mette in crisi l'idea stessa di numero e la digitalizzazione, ovvero la computabilità del reale che essa comporta, implicando una differenza più radicale che non quella meramente qualitativa, la quale lascia intatto il dito in quanto tale, perché non tocca la sua identità sostanziale, cioè la sua definizione. Deve essere una differenza che, come si esprime Platone, mostra che contemporaneamente un dito è anche un anti-dito (*tounantíon dáktylon*). L'aggettivo *enantíon* lascia pensare che qui si tratti dell'esperienza di una contraddizione che spezza l'unità, cioè il numero, il dito: una differenza che oserei dire – con un richiamo non casuale – *ontologica*, e non ontica, più originaria, quindi, di quella qualitativa e quantitativa, poiché non abbiamo a che fare né con un diverso dito (qualitativamente altro) né con un altro dito (quantitativamente altro), ma con qualcosa che non è affatto un dito.

Che cos'è allora l'anti-dito? Ponendo questa domanda, intendo mostrare che la questione che Platone pone non è affatto banale e non coincide con la distinzione tra sostanziale e qualitativo. Essa non è banale, e anzi è un chiaro esempio di quella «raffinatezza» del calcolo che è possibile cogliere solo qualora esso sia coltivato, dice Platone, per puri «scopi conoscitivi e non commerciali» (*Resp.*, 525d). L'aritmetica – con tutte le forme di realismo (che è sempre positivistico) vecchio e nuovo, che ci parlano di enti che esistono, sono lì, li vediamo, e li possiamo contare – va bene per fini commerciali: altra cosa è la matematica superiore, che richiede maggiore raffinatezza e persegue altri fini che non quelli commerciali. L'affermazione di Platone non è comunque di facile interpretazione⁵, anche perché il seguito del testo non fornisce ulteriori elementi utili. La mia ipotesi interpretativa intende allora seguire il significato letterale dell'espressione "il contrario di un dito": deve

310; R.E. Allen, "The Argument from Opposites in *Republic VII*", *Review of Metaphysics*, xv, 1961, pp. 325-335 (ristampato in J.P. Anton e G.L. Kustas (ed. by), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, I, SUNY Press, Albany 1971, pp. 165-175).

⁵ Così Stanley Rosen nel suo commento alla *Repubblica*: «The sense of this passage is not immediately clear» (S. Rosen, *Plato's Republic: A Study*, Yale University Press, Princeton 2005, p. 288).

evidentemente trattarsi di qualcosa che non ha niente a che fare con il digitale, e cioè con il sistema dei numeri naturali, né con l'ontologia cui essi danno luogo, l'ontologia seriale, catalogica, positiva. Un'ontologia, possiamo anche dire, *referenziale*, dal momento che il dito è anche simbolo della funzione referenziale, indicativa⁶. Quel che è numerabile – quantificabile – è anche oggetto di un riferimento, come le entità delle ontologie catalogiche. Un anti-dito, quindi, si sottrae alla digitalizzazione e al riferimento, non è cioè *numerabile*. Questa cosa era ben nota a Platone: si tratta delle grandezze incommensurabili.

È possibile che questo richiamo alle grandezze incommensurabili sembri un po' artificioso. Alcune allusioni di Platone lo lasciano però filtrare, ad es. quando, poche righe dopo, collega lo studio dell'uno a quei fenomeni antinomici in cui «vediamo [...] la medesima cosa, simultaneamente, come una e come infinitamente (*ápeira*) molteplice» (*Resp.* 525a). La rifrazione all'infinito di una stessa non è la semplice molteplicità; essa era un'esperienza legata alla dimostrazione geometrica dell'incommensurabile, come nel calcolo geometrico della diagonale del pentagono regolare, che appare come uno e infinitamente molteplice. Nel suo commento a questo passo della *Repubblica*, Elisabetta Cattanei scrive che il riferimento all'incommensurabile non è qui esplicito perché è dato per scontato, familiare. Il confronto tra l'unità (il dito) e il suo contrario (l'anti-dito) rimanderebbe infatti al calcolo antanaitico, il calcolo del «progressivo e reciproco “disfacimento” dei termini in opposizione» in cui si traduceva il fenomeno geometrico dell'incommensurabilità⁷. Nel caso della diagonale del quadrato, ad esempio, si *mostra* che ciò che si sta cercando tramite il calcolo (e cioè tramite una digitalizzazione) è qualcosa che a esso sfugge, “un anti-dito”, un “non-numero”, quali erano per i Greci le grandezze incommensurabili. Questa strana entità non è “indicabile”, non si può dire dove stia; il segno che la designa è privo di riferimento oggettuale⁸. Essa è

⁶ Il nesso tra serialità e indessicalità è magistralmente descritto da Hegel nella sua descrizione della conoscenza sensibile nella *Fenomenologia dello spirito*.

⁷ E. Cattanei, “Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma”, in M. Vegetti (a cura di), *Platone: La Repubblica. Traduzione e commento*, Bibliopolis, Napoli 2003, p. 534.

⁸ In effetti, l'incommensurabile appare in prima istanza come un non-essere, qualcosa che *non può* esistere. Cfr. I. Toth, *Liberté et vérité. Pensée mathématique et spéculation philosophique*, L'Éclat, Paris-Tel Aviv 2009, p. 28 sgg.; una spiegazione più ampia del legame tra

dunque irriducibile al sistema dei numeri naturali, *altra*, in un senso più radicale dell'alterità qualitativa e quantitativa. La dimostrazione dell'incommensurabilità della diagonale del quadrato è così la sconfitta definitiva della pretesa della sensazione di costituire il criterio ultimo – referenziale – della conoscenza⁹, ed è una sconfitta che nasce dalla sua stessa natura digitale, da un calcolo che scopre da sé il proprio limite costitutivo. Un limite che però non è un confine, non è un *limes*: è piuttosto un *limen*, una soglia, un punto di passaggio che permette di uscire dal sistema dato, quello dei numeri naturali.

5. *Uscire dal sistema*: è questa la funzione di ciò che Platone chiama “anti-dito”, e che permette il passaggio dalla sensazione al pensiero, ovvero, metaforicamente, dalla caverna al mondo reale. L'anti-dito è quell'*alogon* che, essendo estraneo al sistema, permette di uscire dal sistema. Cogliere quest'*alogon* è quindi l'inizio stesso della libertà. Si è detto prima che la libertà comincia con la possibilità di muoversi, ovvero con la possibilità: Teeteto, il grande matematico cui è attribuita la dottrina delle grandezze incommensurabili esposta da Euclide nel Libro X degli *Elementi*, chiamava infatti le grandezze incommensurabili, cui i Pitagorici avevano dato il nome di *áloga*, e che noi traduciamo con il termine “irrazionali” (un nome che ancora oggi ha per noi un significato irragionevolmente negativo), *dynámeis* (*Theaet.*, 148b)¹⁰. Tale è anche la definizione dell'essere che compare nel *Sofista* (*Soph.*, 247e), che eleva l'incommensurabile addirittura a principio ontologico¹¹: il che

questo problema matematico e l'ontologia platonica si trova in I. Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, L'Éclat, Paris-Tel Aviv 2011.

⁹ Come scrive Paolo Zellini, la dimostrazione dell'incommensurabilità della diagonale è «la migliore espressione di un pensiero razionale emancipato dai sensi» (P. Zellini, *Gnomon*, Adelphi, Milano 1999, p. 167).

¹⁰ Sulle discussioni intorno a questa denominazione cfr. W.R. Knorr, *The Evolution of the Euclidean Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry*, Reidel, Dordrecht 1975; Á. Szabó, “Der mathematische Begriff dynamis und das sog. ‘geometrische Mittel’”, *Maia. Rivista di letteratura classica*, n.s., 1963, pp. 219-256. A mio parere la questione ha trovato un chiarimento definitivo in B. Vitrac, “Les formules de la puissance (dynamis, dynasthai) dans les mathématiques grecques et dans les dialogues de Platon”, in M. Crubellier et alii, *Dynamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Editions Peeters, Louvain La Neuve-Paris-Dudley (MA) 2008, pp. 73-148.

¹¹ Cfr. J.-L. Périllié, *La découverte des incommensurables et le vertige de l'infini*, “Cahiers philosophiques”, CNDP, XCI, 2002, p. 9; cfr. anche p. 23.

mostra, come ha scritto Imre Toth, che l'interesse di Platone per la matematica, «consiste concretamente nella ricerca dei fondamenti logici e ontologici del numero irrazionale»¹². Al punto che, a conclusione di un percorso di pensiero che, con le sue fratture e i suoi assestamenti attraversa tutti i dialoghi della maturità, Platone giunge ad affermare che la conoscenza dell'incommensurabile è una delle conoscenze più necessarie, tanto da ammettere di vergognarsi per averla ignorata per così tanto tempo (*Leg.*, 819d ss.). La credenza che tutte le grandezze siano tra di loro commensurabili (*metretà*) è infatti un errore grossolano di cui liberarsi, un'«ignoranza ridicola e turpe, per natura insita in tutti gli uomini» (*Leg.*, 819d), e chi continua a credere una cosa del genere, conclude Platone, è in uno stato mentale «cattivo» (*phaúlos*), diversamente da chi crede il contrario (*Leg.*, 820a)¹³.

L'uscita dalla caverna, e quindi dal sistema digitale che la contraddistingue, simboleggiato dal succedersi seriale delle statuette dietro il muro e delle immagini sullo sfondo della caverna, presuppone che si dia un *alolon* estraneo o esterno a questo sistema, un "anti-dito", che stimola l'ascesa verso un ordine superiore. La caverna è stata giustamente paragonata alla condizione di chiusura narcisistica della mente nelle proprie rappresentazioni, o al mondo illusorio della società dello spettacolo: l'uscita dalla caverna descrive allora una sorta di "ascesa", non solo metaforica ma anche logica, dal mondo sensibile a quello intellegibile, nonché, possiamo dire, dall'aritmetica dei numeri naturali alla matematica dei numeri reali e quindi alla dialettica, che per Platone è la scienza dei rapporti e non delle determinazioni positive¹⁴. Essa comporta una rivoluzione ontologica la cui

¹² I. Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, cit., p. 117.

¹³ Andrebbe perciò rivista la concezione secondo cui lo stato di salute, per Platone, sarebbe quello di chi, sfuggendo al divenire, insegue la staticità e l'eternità delle forme ideali, e cioè di una realtà aritmetizzabile. Al contrario, l'ultimo Platone, considerando sempre più come un segno di saggezza l'ammissione che il reale è fatto di entità commensurabili e incommensurabili, non può non rivalutare proprio quel mondo del divenire a cui queste ultime sono inevitabilmente collegate, perché espressione della dimensione dinamica del reale.

¹⁴ Il problema della relazione tra dialettica e conoscenza intuitive (*noesis*) è uno dei più spinose e dibattute del platonismo (cfr. F. Trabattoni, "Il sapere del filosofo", in M. Vegetti (a cura di), *Platone: La Repubblica. Traduzione e commento*, cit., pp. 151-186; M. Vegetti, "La dialettica", ivi, pp. 405-433). Infatti, la *noesis* serba molti tratti della sensazione: essa è, come dice Aristotele, intuizione dell'individuale (Aristotele, *De an.*, 6, 430 a 27). È allora solo la dialettica, con il suo metodo diairetico e sintetico, che consente il superamento della positività atomizzante della sensazione e della logica eleatica.

conseguenza più importante, come si è detto, è quella dell'introduzione della *dynamis* nel mondo dell'essere, e anzi dell'identificazione dell'essere con la *dynamis*. L'elaborazione di un'ontologia dinamica, e cioè di un'ontologia *modale* e non positiva, differenziale e non seriale, è la conseguenza più importante della scoperta delle grandezze incommensurabili, che costituisce il presupposto epistemologico del superamento del parmenidismo.

6. La libertà consiste dunque nella possibilità di uscire dal sistema: non tanto nel senso di passare da un mondo a un altro, quanto nel senso di intendere il limite stesso del sistema, che lo fa apparire come chiuso, non come una definizione immodificabile, ma come la spia di nuove possibilità. L'“uscita” dal sistema può apparire, così, non come passaggio da un mondo a un altro, ma come una trasformazione interna del sistema stesso. A torto, infatti, si interpreta il sistema platonico come dualistico, scisso in un mondo sensibile e in un mondo sovrasensibile, un dentro della caverna e un fuori della caverna. Questa interpretazione è l'esito della tendenza a intendere le distinzioni modali (possibile/attuale) in termini reificanti, e cioè non in termini dinamici ma oggettivanti: il mondo reale non viene inteso come una trasformazione possibile del mondo falso ma come un “altrove”, un altro mondo, con altri oggetti e altre entità, le ombre e le statuette da una parte, i riflessi e le idee dall'altra. Ma quel che accade nel mito è la trasformazione del modo di vedere la propria condizione nella caverna, e la liberazione comincia con la possibilità di questo cambiamento, di quella che Platone chiama una «conversione» o una «diversione»¹⁵ dello sguardo, cioè con un altro modo di vedere. Questa variazione modale è a mio avviso il vero segno della libertà. Inventare “nuovi oggetti” – com'è accaduto in matematica con i numeri irrazionali, i numeri immaginari, i numeri transfiniti e così via; ma come accade in generale in ogni attività creativa – significa fondamentalmente inventare nuovi modi di operare, inventare nuove possibilità. Ognuna di queste entità rappresenta allo stesso tempo un limite e un eccesso: esprime il limite di un sistema (ciò che non si può fare: ad es.

¹⁵ *Periagogé, peristrophé, metastrophé* sono le parole che Platone usa per indicare questa condizione di rivolgimento o conversione dello sguardo, *Resp.*, VII, 518e3, 521c5, 525c5.

commisurare la diagonale al lato) e allo stesso tempo l'apertura verso nuove possibilità (questa commisurazione è possibile elevando la diagonale al quadrato, cioè in un altro ordine ontologico, quello delle superfici)¹⁶. Un altro oggetto (quale sarebbe l'anti-dito) suscita un diverso modo di vedere o di pensare: e così l'uscita dal sistema è di fatto una trasformazione integrale del sistema.

7. Vorrei dare un'illustrazione più concreta di questa idea con un esempio di tipo musicale: si tratta di un brano del compositore estone Arvo Pärt dal titolo *Cantus in memoriam Benjamin Britten*, un brano per archi e campana, scritto in la minore nella tecnica tipica di Pärt dei tintinnabuli. In questo brano gli archi suonano unicamente le note dell'accordo di la minore dall'inizio alla fine, finché non convergono progressivamente e si arrestano su una delle note dell'accordo. Il brano si chiude quindi con un accordo di la minore suonato per molte battute, e quando tutti gli strumenti tacciono si inserisce come un riverbero la nota, suonata pianissimo, quasi impercettibile, della campana: un do diesis che trasforma *improvvisamente e inaspettatamente* la tonalità del brano da la minore in la maggiore. Questa tecnica è stata paragonata alla tecnica barocca della "terza Piccardia", in cui un brano in modo minore si risolve nella corrispondente tonalità maggiore, a simboleggiare il raggio di luce che penetra attraverso le nubi. Nel caso del brano di Arvo Pärt non c'è propriamente un accordo maggiore, ma solo una nota il cui riverbero si inserisce nell'eco del brano trasformandolo da minore in maggiore. Questa trasformazione tonale era considerata nella musica barocca come una sorta di "*happy end*", una risoluzione gioiosa dell'accordo minore.

La nota dissonante che, come si è detto, simboleggia il raggio di luce, trasforma dunque il sistema nel quale si inserisce: il suo dominio, fatto solo di tre note – la, do e mi – viene improvvisamente trasformato e acquisisce un'altra modalità. Ci possiamo allora chiedere, a questo punto, quale sia quella nota dissonante che nel mito della caverna produce un analogo effetto;

¹⁶ Un'interessante interpretazione del problema dell'incommensurabilità come incremento delle dimensioni ontologiche del reale è contenuta in K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1962, Part I.

quell“anti-dito” che eccede il sistema, non appartenendo al suo dominio, e proprio perciò consente di trasformarlo, apparendo, improvviso, come un “raggio di luce”. Platone non spiega infatti mai come accada che lo schiavo si liberi e cioè come accada che il sistema chiuso della caverna si apra verso un’altra forma dell’essere: dice che ciò avviene «per natura» (*physei: Resp.*, 515c), ma questo, più che essere una spiegazione del come accada, sta a significare che è qualcosa di inevitabile, un evento che prima o poi *accade*. Solo alla fine del mito veniamo a sapere che l’elemento “risolutivo” di questa situazione, che consente di trasformare la condizione dello schiavo portando nella caverna l’eco di un altro mondo, la “nota diversa” che permette di uscire dal sistema, è il filosofo, il quale, all’inizio, non vi è rappresentato. Solo quando torna nella caverna si sa che egli vi vive come un estraneo. Tutti i dialoghi di Platone ci parlano del filosofo (e cioè di Platone stesso), ce lo indicano – come con un dito –, come il referente ultimo di tutto ciò che in essi si dice¹⁷; ma, allo stesso tempo, ci dicono che egli non è nessuno dei personaggi del dialogo: il filosofo è, direi, l’elemento *diagonale* del sistema, espressione di una “razionalità diagonale” che non è riducibile alla mera computabilità. Egli sta nel mondo attuale, nel mondo delle rappresentazioni, della loro positività numerabile, della loro oggettualità referenziale, allo stesso modo in cui la diagonale, questo strano “anti-dito”, sta nel sistema dei numeri interi: come un estraneo, un *atopos* (*Theaet.*, 149a), un irrappresentabile che, con la sua presenza-assenza, rappresenta, non un altro mondo, ma un altro modo di esistere.

¹⁷ Platone pensava di dedicare al filosofo un dialogo specifico, dopo il *Sofista* e il *Politico*: dialogo che però non è mai stato scritto. Non senza qualche ragione, si è pensato che il nucleo costitutivo di questo dialogo sia costituito proprio dai libri VI e VII della *Repubblica*: il mito della caverna, in particolare, è la narrazione della natura e del compito del filosofo. Cfr. H. Thesleff, *Studies in Plato’s Two-Level Model*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1999.