

16. L'ONTOLOGIA PLATONICA E L'ACCADERE DELLA VERITA'

Heidegger e il mito della caverna

16.1 La "svolta" e il contenuto reale del mito: ἡ ἀλήθεια

Nelle pagine finali della sua opera monumentale *Essere e tempo*, Heidegger evidenzia con grande cura il motivo per cui ritiene la ricerca compiuta fino allora solamente parziale e del tutto incompleta, rinviando in maniera chiara ad un approfondimento futuro e auspicando fortemente una specifica variazione analitico-fenomenologica del punto di vista fondamentale:¹

La ricerca dell'origine e della possibilità dell'idea dell'essere in generale non può mai essere condotta mediante un'astrazione logico-formale, cioè senza un orizzonte sicuro in cui discutere il problema e la soluzione. E' necessario cercare e percorrere una strada che conduca alla chiarificazione del problema ontologico fondamentale. Se essa sia l'unica o, in generale, la giusta, potrà essere deciso solo dopo averla percorsa. La controversia per l'interpretazione dell'essere non può essere risolta, visto che essa non è stata ancora neppure sollevata. E in fondo non si tratta di una controversia che possa divampare improvvisa per un pretesto, ma il suo accendersi richiede una preparazione. La presente indagine è in cammino esclusivamente verso questo scopo.

Dunque, abbiamo solo scherzato, sembra quasi dirci l'autore con precisione e linguaggio specifico, salvo poi aggiungere che il lavoro svolto durante la preparazione e la stesura si dirige in una direzione che possiede il solo scopo di chiarificare definitivamente la questione dell'essere nella sua totalità intrinseca e universale. E ancora:²

La costituzione ontologico-esistenziale della totalità dell'Esserci si fonda nella temporalità. Di conseguenza non potrà essere che una norma originaria di temporalizzazione della temporalità estatica stessa a rendere possibile il progetto estatico dell'essere in generale. Come si deve interpretare questo modo di temporalizzazione della temporalità? C'è una via che conduca dal tempo originario al senso dell'essere? Il tempo stesso si rivela forse come orizzonte dell'essere?

Con queste parole si conclude l'opera, ovvero con una serie di domande che possono essere senza dubbio riassunte in un'unica grande questione: qual è la via principale

¹ M. HEIDEGGER, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano: Bompiani, 2009, p. 519.

² *Ibid.*

onto-fenomenologica che conduce all'esser-ci dell'essere? In breve, che cosa non si è considerato da un punto di vista logico-analitico per rendere questa ricerca incompiuta e fallimentare, se confinata alla mera questione temporale dell'essere?

Quando Heidegger utilizza l'espressione *temporalizzazione della temporalità*, implicitamente, forse, fa riferimento alla caratteristica principale che i grandi critici e studiosi del suo pensiero imputano a quella che viene definita "la svolta", vale a dire un rivolgimento profondo nel cammino filosofico heideggeriano, protagonista degli scritti successivi al 1930. Se vogliamo essere ancora più precisi, il termine in questione, o *Kehre* in tedesco, compare per la prima volta in maniera esplicita nel corso universitario del semestre del 1928, a testimonianza di come l'intera ricerca compia un passo decisivo verso una differente strutturazione fondamentale e fenomenologica. Il difetto principale che accompagna le pagine di *Essere e tempo* consisterebbe nel trattare l'intera questione dell'essere come un'eventualità del progetto umano individuale, più precisamente significa concepire l'essere come unico rapporto all'esser-ci dell'ente nella sola presenza, lontano da altri orizzonti di natura metafisica. Risulta pertanto essere un'analisi fenomenologica confinata alla presenza reale della dimensione dell'ente, senza considerare i diversi sentieri logico-analitici che permetterebbero all'intero pensiero di progredire e svilupparsi, dal momento che, rimanendo confinata all'unica realtà dell'Esser-ci nella presenza, la metafisica perderebbe inesorabilmente il suo carattere intrinseco di universalità assoluta e indipendente che le viene attribuito sin dalle prime pagine dell'opera. In questo modo, Heidegger si ritrova ad essere costretto, come ci tiene a sottolineare anche Gianni Vattimo, a riflettere «sulle basi e il significato della metafisica, cioè della concezione dell'essere che egli vede presente, e sostanzialmente unitaria, in tutta la tradizione occidentale. Il suo pensiero si potrà sviluppare solo nella misura in cui, progettandosi, assumerà effettivamente il proprio passato, cioè la propria condizione storica che è quella di appartenere a una certa tradizione e a un certo linguaggio concettuale».³

L'indagine sull'essere non può in nessun modo essere vincolata alle caratteristiche dell'ente in generale e di qualsiasi sua manifestazione presente ed essenziale, ma deve comprendere il coraggio di spingere la domanda sull'essere verso una dimensione maggiormente fondamentale e unificatrice che più gli compete; in

³ G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Bari: Laterza, 1980, p. 59.

questa consapevolezza alberga la stessa “svolta” di cui abbiamo parlato, ovvero nella presa di posizione riguardo all’ontologia come un punto di vista onto-storico-fenomenologico: l’essere è essere stesso all’interno della sua storia e del suo sviluppo come accadimento ed evento all’esser-ci dell’uomo, un manifestarsi presente sia nel con-dursi alla contemplazione che nell’assentarsi nella *velatezza*. La “svolta” altro non sarebbe che un passaggio logico fondamentale nel proseguimento del cammino lungo la ricerca dell’essere sostanziale, vale a dire un trascendentale ritorno all’esser-ci stesso dell’ente, ma consapevolmente rideterminato a partire dal senso dell’essere nella sua totalità e non viceversa. Prima di allora, *Essere e tempo* non poteva in nessun modo costituire un approccio storico e universale, dal momento che la temporalità restava strettamente legata all’ente e all’individualità della ragione umana; il noto studioso e ricercatore Franco Volpi ci tiene a rammentare come ciò che fa difetto al percorso logico-concettuale iniziale consista nel «raggiungimento della dimensione a partire dalla quale ogni comprensione dell’essere risulta necessariamente connessa con l’oblio dell’essere. Il carattere necessario fa dell’oblio un evento istitutivo della comprensione. Il pensiero di Heidegger converge ora su quest’evento, che assume la forma di un rivolgimento proprio dell’essere stesso: la forma di un movimento di allontanamento che fonda per un verso l’oblio dell’essere, ma che richiede per altro verso un capovolgimento di posizione del pensiero, chiamato a rammemorare, in un cammino che è un circolo, la provenienza, l’inizio trascurato».⁴

In questo senso, dobbiamo leggere necessariamente la *temporalizzazione della temporalità* da un lato, come ritorno all’essere entro se stesso come presenza nell’assenza e come dimensione indipendente e fondamentale che si rapporta all’ente come un accadimento (“l’evento” specifico della manifestazione totale della metafisica in senso lato) e, dall’altro, come procedimento dell’essere stesso entro la sua storia, la storia dell’essere che è anche la nostra storia e la nostra tradizione filosofica occidentale con cui bisogna assolutamente rapportarsi. Condurre un’ontologia su un piano storico e fenomenologico significa dare completezza all’indagine inaugurata da *Essere e tempo* e fornire gli strumenti adatti per la riconquista dell’essere nel suo oblio e nella sua conseguente mancanza, ovvero nella sua *velatezza*. Questo specifico progetto fenomenologico è il centro e la chiave di volta del corso universitario *Dell’essenza della verità*, l’opera del 1930 che prendiamo qui in esame e all’interno della quale Heidegger

⁴ F. VOLPI (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 2005, pp. 168-169.

condensa l'obiettivo già dichiarato in alcune corrispondenze del 1928, ovvero la comprensione dell'esser-ci non come proprietà ma come apertura storica che *de facto* lo costituisce: infatti, «tale apertura, che non gli appartiene ma alla quale appartiene egli stesso, è la storia dell'essere. Su questa base, ripensare e ricostruire la storia della metafisica significa insieme concretizzare l'analitica esistenziale – liberandola da ogni possibilità di interpretazione metafisica che ancora poteva sussistere sulla base di Essere e tempo – e fare un passo avanti sulla via della ricerca del senso dell'essere che costituiva appunto lo scopo a cui l'analitica doveva servire». ⁵ Storia dell'essere, dunque, e ontologia fondamentale nella concezione dell'essere stesso come evento, accadimento presente e allo stesso modo assente in maniera del tutto sostanziale. A questo punto, però, com'è possibile far emergere concretamente i risultati di questa metodologia? Quale deve essere la τέχνη, la *scienza* di questa specifica metodologia?

Il *Dell'essenza della verità* si regge su un doppio binario, che vede viaggiare parallelamente il concetto di libertà dell'uomo e la verità ad essa necessariamente connessa, dal momento che nelle pagine di *Essere e tempo* la condizione umana sembra essere del tutto “padrona” dell'essere, il quale esiste solo in funzione e in rapporto all'ente e non viceversa. In questo saggio, al contrario, il punto di vista si capovolge radicalmente ed è la verità stessa che si impone come autonoma e fondamentale all'esser-ci dell'uomo non più come proprietà ma come realizzazione, come spiega Franco Volpi: ⁶

In questo saggio l'analitica esistenziale viene ricompresa entro una svolta prospettica, la quale legittima a partire dal riferimento all'essere il privilegio accordato ad un ente (l'esserci e dunque l'uomo). Heidegger riporta qui dapprima la verità alla libertà dell'uomo; ma in quanto apertura, la verità si impone alla fine come fondamento su cui poggiano sia l'essere manifesto dell'ente, sia il comprendere quale comportamento conoscitivo che ha libero accesso ad esso. L' *ἀλήθεια*, la verità come svelatezza, si differenzia ora in quanto è prima di ogni ente, e tiene libero il comprendere per l'essere, lo coinvolge nella svelatezza dell'ente stesso. L'esser-ci si impone ora innanzitutto come il luogo della custodia dell'apertura dell'aperto. Esso è il “ci” dell'essere, un modo dell'essere come tale, l'evento del suo venire all'aperto.

Dunque, la metafisica è onto-storia dell'essere nella sua totalità e non un mero rapporto tra l'esser-ci dell'ente e l'essere in generale, bensì un percorso fondante sul piano storico ed *eventuale*. L'ente assume qui una sorta di *trascendentalizzazione formale* che

⁵ G. VATTIMO, op. cit., p. 81.

⁶ F. VOLPI, op. cit., p. 170.

lo trasforma in un contenitore attivo ma non egemone del disvelato, di tutto ciò che decide di palesarsi nella presenza veritiera e manifestata. Cosa permette, tuttavia, il ricorso logico-fenomenologico al concetto di verità? Per quale motivo risulta essere così importante?

La verità, nel corso del procedere inarrestabile della storia dell'uomo, ha assunto una valenza ed una funzione argomentativa che ricadono nel concetto di *conformità alla cosa*, vale a dire di una forte e stretta dipendenza dall'ente e da tutto ciò che ne fa parte. La verità come conformità ha privato l'ente stesso del suo esser-ci essenziale, dal momento che ha legato a sé un principio che risulta essere in realtà ontologicamente indipendente e autosufficiente, rappresentante di una dimensione originaria e fondamentale dell'ente stesso e delle sue concrete manifestazioni. Ed è proprio in questo senso che Heidegger riprende e analizza il significato del termine greco ἀλήθεια: per i Greci essa tutto ciò che appare e si mantiene nella *svelatezza*, il disvelato che si manifesta dall'oblio del velato. Questo significa, tuttavia, che al di sotto della superficie stessa dello svelato risiede il *velato*, ciò che non è mostrato ma nascosto, esistendo e permanendo nell'assenza; al fine dunque di comprendere l'ente e il suo esser-ci essenziale e totale è necessario considerarlo anche nella sua *velatezza*, in tutti gli aspetti che lo rendono compartecipe sia della *velatezza* che della *svelatezza*: un ritornare all'ente allontanandosi dalla radicalizzazione dell'ente estraneo all'essere e alla sua storia.⁷ Al fine di operare nella giusta direzione indicata nelle pagine dedicate al proponimento della "svolta", risulta irrinunciabile recuperare quella dimensione originaria onto-meta-storica dell'essere; di conseguenza, «solo se l'ente viene prima esperito nella sua velatezza e nel suo nascondersi, solo se la velatezza dell'ente circonda l'uomo e lo angustia nella sua interezza e nel suo fondamento, è necessario e possibile che l'uomo si metta all'opera per strappare l'ente a questa velatezza e portarlo nella svelatezza, ponendosi così egli stesso nell'ente disvelato».⁸ La velatezza rimane dunque un tratto essenziale e originario dell'ente che lo mette in rapporto diretto con l'essere e le sue manifestazioni, impossibile da ignorare al fine dell'indagine; per questo motivo,

⁷ Anche uno studioso come Vattimo conferma, al pari di Volpi, la necessità di concepire come punto chiaro del pensiero di svolta heideggeriano la velatezza dell'ente, il suo aspetto più misterioso e nel contempo originario e fondamentale: «il nascondersi dell'ente nella sua totalità non è solo una conseguenza del fatto che noi conosciamo sempre solo parzialmente l'ente; il nascondimento è più originario, perché, come abbiamo detto, è solo in virtù di esso che i singoli enti possono venire in primo piano, apparendo nella loro verità. A ciò è connessa, come derivata, la possibilità dell'errore, cioè del travestimento e della deformazione dell'ente». G. VATTIMO, op. cit., p. 75.

⁸ M. HEIDEGGER, a cura di F. VOLPI, *L'essenza della verità*, Milano: Adelphi, p. 35.

Heidegger pone l'analisi su un piano storico e analitico, indicando come il progressivo allontanamento *dall'originarietà dell'essere* si sia compiuto a partire dalla tradizione filosofica occidentale, in particolare con il pensiero di Aristotele e, in parte, anche quello di Platone. Il loro "crimine", infatti, consisterebbe nell'aver avvicinato la verità ad una concezione inefficace e sempre più lontana dalla sua effettiva esperienza come connubio di velato e svelato, riducendo il discorso metafisico ad una mera questione logico-conformativa rispetto ad un ente indipendente e lontano dalla sua origine reale.

Tuttavia, ciò che sembra mancare anche nelle riflessioni e nelle argomentazioni degli studiosi come Vattimo e Volpi, va rilevato nella considerazione che Heidegger riserva per il pensiero greco, in particolare proprio quello di Platone; se è vero che già all'interno delle sue opere, così come in quelle di Aristotele, la verità comincia ad assumere un carattere sempre meno originario, risulta altrettanto vero che essi sono in grado di porre la questione nell'ambito corretto da un punto di vista fenomenologico, ovvero sul piano di un'ontologia fondante. Non è un caso che ne *L'essenza della verità* Platone diventi un punto di partenza e un punto di arrivo: il confronto con l'antico maestro è infatti funzionale a rendere evidente come, in un primo momento, l'*ἀλήθεια* sia confusa e contorta assieme alla concezione della verità come conformità. Per quale motivo, allora, diviene così importante citare Platone e il suo pensiero? Per il fatto che egli rappresenta chiaramente l'intento e le prospettive della ricerca iniziale sotto due aspetti complementari e assolutamente irrinunciabili: da un lato, l'analisi delle pagine del pensatore ateniese costituiscono la chiave di volta per riavvicinare il discorso sulla verità nella sua dimensione originaria e totalizzante relativa all'essere stesso e, dall'altro, si inseriscono nella necessità logico-fenomenologica di ripensare l'essere attraverso la sua storia, ovvero la nostra storia e tradizione filosofica occidentale. Platone è la storia del pensiero occidentale e in esso la verità intesa come universale accadimento sia nella presenza come nell'assenza trova spazio sia nella riflessione in sé che nell'utilizzo del linguaggio e delle argomentazioni specifiche anche se «questo stesso passaggio dalla *ἀλήθεια* come svelatezza alla verità come conformità è un accadimento, anzi nientemeno che quell'accadimento in cui l'inizio della storia occidentale della filosofia prende già un corso deviante e fatale».⁹

⁹ Ivi., p. 39.

Tuttavia, che cosa ritrova esattamente Heidegger all'interno del linguaggio platonico come evidente ed inequivocabile rimando alla verità e ad una sorta di ontologia fondamentale? Ce lo spiega successivamente senza esitare e riempiendo le pagine del testo con il racconto (inteso come onto-storia fondamentale), l'analisi e l'interpretazione del celebre mito della caverna contenuto nel VII libro della *Repubblica*. Il centro del mito, di tutta quanta la narrazione, diviene l'ἀλήθεια stessa nel suo accadimento e nel suo duplice e intrinseco significato; il fatto stesso che il mito possa essere autonomamente slegato dal resto del dialogo di cui fa parte diviene una chiara testimonianza, secondo l'autore, di come l'argomento reale dell'intera allegoria sia proprio il concetto di verità che la metafisica storia dell'essere ha il compito di prendere in esame. Il mito, del resto, è un linguaggio simbolico, un'immagine, una rappresentazione, un'icona visibile che allo stesso tempo non deve essere letta in maniera fedele ma astratta dalla sua stessa logicità; costituisce un qualcosa che rimanda a qualcos'altro, proprio come l'ente nella sua essenza rimanda all'essere e come lo svelato rimandi al velato. In questo senso, «l'immagine non vuole mai essere a sé stante, da sola; essa è un cenno: indica che c'è qualcosa da comprendere e che cosa in quest'immagine e per suo mezzo è dato da comprendere. L'immagine accenna, guida verso qualcosa che deve essere compreso cioè conduce nell'ambito della comprensibilità (nella dimensione entro la quale si comprende): in un senso (da qui immagine-simbolica)».¹⁰

Questo senso del comprendere non consiste tanto in un vero e proprio *sensu*, bensì in un accadere manifesto e universale che travalica il senso stesso nella sua apparente immobilità. La funzione del mito non è altro che un risvegliare la coscienza originaria dell'ente e del suo rapporto con l'essere per far sì che la verità venga compresa nella sua sostanzialità pura. Platone rappresenta la via e il ritorno, il ritorno dell'essere nella sua storia e dell'ente nell'essere; egli parla della verità come evento che racchiude in sé il concetto stesso di metafisica e di condizione umana totalizzante, e il contenuto reale del mito va riscontrato proprio in quella ἀλήθεια che è coesistenza di ragione ed oblio assieme. Le pagine che ripercorrono le scene della caverna platonica e tutto ciò che vi convive all'interno sono, per Heidegger, la chiave di volta di un'intera predisposizione concettuale, vale a dire il perseguimento dell'indagine sull'essere attraverso la sua storia e il suo accadimento come presenza e come dimenticanza:

¹⁰ Ivi., p. 40

l'esser-ci dell'uomo che riflette su di sé e sulla propria condizione presente e originaria, attraverso l'immagine del mito che fa-vedere, che ri-schiara e fa com-prendere il nesso tra realtà e nascondimento, tra scoperta e abbandono.

16.2 La realtà della caverna sotterranea e la “liberazione fallita”

Al fine di analizzare in maniera efficace e specifica da un punto di vista argomentativo il mito, Heidegger decide di dividerlo in quattro macro-sequenze fondamentali che definisce i *quattro stadi dell'accadimento della verità*: per prima cosa, la condizione dell'uomo all'interno della caverna e della sua struttura (primo stadio), la liberazione del prigioniero e il contatto con tutto ciò che lo circonda, l'uscita dalla caverna e la com-prensione del bene in quanto essere (la luce del sole) e, infine, la ridiscesa nell'oscurità dell'antro. Ora, questa specifica frammentazione non deve essere considerata come una sorta di separazione concettuale e fenomenologica, dal momento che il racconto rimane costantemente qualcosa di unitario e fedele a se stesso, avendo come centro e filo conduttore a priori l'ἀλήθεια e le sue specifiche manifestazioni. L'approccio analitico universale risulta chiaro già dall'illustrazione del primo stadio relativo all'immagine quasi pittorica della caverna, il quale, «una volta spiegato, non deve essere abbandonato come se fosse liquidato, ma deve necessariamente essere incluso nel passaggio e, così, ripreso nei passaggi successivi. Ciò significa, al tempo stesso, che il primo stadio non sarà ancora affatto compreso con la spiegazione di esso soltanto, ma lo sarà dopo aver spiegato il secondo e, a rigore, dopo la spiegazione dell'ultimo». ¹¹ La comprensione, dunque, risulta essere una sola, intimamente correlata di passaggi che sono legati l'uno all'altro in una sorta di appartenenza fondamentale indissolubile e visibile in profondità.

La rappresentazione della caverna viene illustrata con una grande fedeltà al testo greco, di cui Heidegger si serve accuratamente per mostrare come il personaggio Socrate paragoni la condizione umana alle immagini descritte nel mito. Dobbiamo pertanto immaginare una spelonca sotterranea il cui ingresso è posto in alto verso la luce del giorno; in fondo ad essa, seduti ed incatenati di fronte ad una parete rocciosa, sono presenti dei prigionieri, i quali non possono né alzarsi né voltare la testa rivolta sempre e solo verso il muro davanti. Alle loro spalle, in alto direttamente sopra di loro, è presente un grande fuoco che illumina l'intero ambiente e un muretto oltre il quale

¹¹ Ivi., p. 45.

passa una strada; lungo questa strada, strani personaggi trasportano varie suppellettili di ogni genere, le cui ombre vengono proiettate dalla luce del fuoco verso la parete fissata in continuazione dai prigionieri. In questo breve inizio, l'analisi si capovolge da quella che, per Platone, dovrebbe essere l'inizio di una gnoseologia ad una vera e autentica ontologia fondamentale: l'εἶδωλα, le immagini, le ombre sono la prima importante manifestazione dell'ἀλήθεια, della verità e la dimostrazione evidente di come il contenuto del mito sia proprio la verità. Quelle apparizioni, infatti, sono tutto ciò che i prigionieri vedono ed esperiscono in maniera diretta, attribuendo persino le voci e i rumori provenienti dal resto della caverna e dall'esterno a ciò che vedono apparire dinanzi a loro; la parete è per loro la *svelatezza*, lo svelato, la verità, l'ente verso il quale si rapportano senza curarsi della sua provenienza o della sua realtà o irrealtà parziale. Gli incatenati «vedono, sì, le ombre, ma non in quanto ombre di qualcosa. Se diciamo che le ombre sono per loro ciò che è dis-velato, facciamo un'affermazione ambigua, e in fondo diciamo già troppo. Siamo soltanto noi, che abbiamo già una visione complessiva della situazione, a definire ombre ciò che essi hanno davanti a sé». ¹² La domanda relativa al che cosa siano effettivamente le ombre non può essere posta a questi prigionieri, dal momento che essi stessi le concepiscono come l'unica realtà, non conoscendo minimamente altro con cui poterle confrontare: ciò che sta loro davanti è il dis-velato, non una rappresentazione di qualcos'altro, situazione che Heidegger identifica con il rifiuto contemporaneo della metafisica, ovvero un eccessivo rapporto con l'essere inteso come esclusivo rapportarsi all'ente. Gli uomini, in questo caso, non possono nemmeno comprendere cosa sia realmente la luce e l'ombra, svelato e velato, verità e apparenza, poiché ciò che vedono dinanzi a sé risulta essere il dis-velato, l'ente in tutta la sua interezza.

Questa sostanziale impossibilità di comprensione risulta ancora più evidente in quello che viene identificato con il *secondo stadio dell'accadimento*, vale a dire con l'ipotetica liberazione di uno degli schiavi dalle catene che lo imprigionavano fino ad un momento prima. Il Socrate narrante invita a pensare a questo uomo appena liberato e allo stato di cose cui si troverebbe conseguentemente di fronte: egli infatti, potendo voltare la testa e alzarsi, vedrebbe con chiarezza la luce del fuoco e gli strani personaggi che percorrono il sentiero posto in alto, essendo di fatto costretto a rapportarle con le ombre proiettate sulla roccia. Quello che entra in gioco, secondo la visione

¹² Ivi., p. 50.

heideggeriana, non riguarda tanto il nuovo stato di libertà dell'uomo, bensì concerne l'ingresso della dualità fondamentale, la svelatezza come rapporto nel vero senso del termine; infatti, nello stadio precedente esisteva il dis-velato diretto, immediato, mentre ora fa la sua comparsa *ciò che è maggiormente svelato*, ovvero la sorgente delle immagini iniziali che non potevano essere concepite come immagini. Si tratta, dunque, di una sorta di *trapasso*, poiché «ciò che si è visto per primo (le ombre) viene lasciato da parte e il prigioniero liberato distoglie lo sguardo da esso, si verifica una divergenza fra quanto avvistato in precedenza e quello che viene mostrato adesso. Lo svelato diverge: là le ombre, qui le cose; si tratta di una duplicità che però è tenuta insieme dal fatto che entrambe sono accessibili (manifeste)». ¹³ Come vedremo meglio anche più avanti, la dualità ombre-cose, svelatezza-velatezza e ignoranza-conoscenza non è qualcosa che divide e separa in maniera netta e irrimediabile, ma un aspetto unificante che coinvolge la comprensione totale dell'ente e della sua universale origine attraverso la storia dell'essere e della sua natura totalizzante.

Tuttavia, il tratto ancora parziale e decisamente incompleto dell'intero racconto consiste nel fatto che, per colui che prima si ritrovava incatenato e impossibilitato a fare qualsiasi tipo di movimento, il *maggiormente svelato* non risulta ciò che vede ora attraverso la luce del fuoco, bensì ciò che vedeva prima; infatti, la luce prodotta dal fuoco cui non è abituato, gli è particolarmente sgradevole e gli danneggia in maniera rilevante la vista, a tal punto da convincerlo che la situazione precedente sia da ritenere maggiormente vera e autentica. I differenti gradi dell'ente, ovvero l'avvicinamento graduale e sempre più manifesto dell'ente attraverso l'elemento della luce che rischiarava, non possono essere efficacemente compresi in questo specifico contesto; la natura ingannevole e truffaldina di una verità intesa come ciò che si conforma a qualcosa potrà essere evidente solo quando verrà chiarita la necessità dell'origine universale della verità stessa e dei suoi differenti livelli di accadimento: come afferma lo stesso Platone in un passo citato da Heidegger, colui che si ritrova ad essere alla presenza di ciò che è maggiormente ente riesce a vedere e a parlare più correttamente. Per fare questo al contempo, però, risulta necessario fare affidamento sulla *φρόνησις*, il discernimento, la comprensione intesa come accoglimento, riflessione e sintesi intellettuale; un aspetto, quest'ultimo, che non è possibile trascurare e che il prigioniero liberato non può ancora mettere in pratica, dal momento che il metro di giudizio con cui

¹³ Ivi., p. 57.

egli valuta il maggiore o minore grado di svelatezza consiste nella capacità di mantenere indisturbata la propria situazione quotidiana. Infatti, il neo-liberato ritiene le cose che gli vengono ora mostrate false e ingannevoli, bramando ardentemente di ritornare nella condizione precedente che, a suo avviso, gli garantisce sicurezza e realtà; la liberazione dalle catene, dunque, non è sufficiente poiché, senza l'ausilio e la presenza della *φρόνησις*, i prigionieri non possono comprendere il motivo e lo scopo di quella liberazione.¹⁴ La liberazione, pertanto, fallisce miserabilmente, soprattutto per via del fatto che il soggetto protagonista non ha potuto ancora esperire una vera liberazione, ovvero una graduale accettazione della sua condizione e dei gradi del disvelamento che può comprendere solamente con l'intelletto; il soggetto si imbatte nella svelatezza pura e incondizionata, ma non *perviene ad essa*, non la comprende nel suo senso originario e totalizzante e non riesce ad instaurare con essa un rapporto genuino e universale.

Platone in questo modo, secondo Heidegger, riesce a toccare un punto fondamentale dell'intera analisi sull'essere e, in particolare, sull'essenza della verità: il dis-velato, quella dualità originaria e unitaria del velato e dello svelato, viene messa in relazione con la liberazione dell'uomo dalle proprie catene mentali, un *esser-liberi* che si trasforma in un *diventar-libero* dopo il *volgersi-alla-luce* del rischiaramento dell'ente come *dis-velato*. Questa liberazione va nella direzione opposta del suo iniziale fallimento, lontano dal *fuggire-dalla-luce* per ritornare nell'oscurità delle ombre, delle immagini, verso il punto decisivo della conquista del proprio *esser-ci autentico* e svelato. Le dualità che si armonizzano in una dimensione unitaria e accogliente fanno parte già del primo stadio del mito, ma si esplicano maggiormente con il terzo, vale a dire con il *ritornare-a-sé* dell'uomo nell'affrancamento dai giochi dell'ignoranza e della paura, come rileva anche Platone nel raffronto tra la luce del fuoco (interna) e la luce del sole (esterna) che filtra e illumina la caverna stessa. L'indicazione, a questo punto, è ben precisa: «l'essenza della verità come svelatezza fa parte della connessione fra libertà, luce ed ente o, più precisamente, fra l'essere-libero da parte dell'uomo, il guardare-nella-luce e l'essere in rapporto con l'ente. Libertà, luce, ente, svelatezza non

¹⁴ «Quando le cose stanno così, l'uomo è privo di qualcosa, è malato, ed è necessaria una cura. Ma la cura presuppone una retta diagnosi della malattia, cui non si perviene in una tale liberazione dalle catene. Colui che è liberato, infatti, non riconosce come ombra ciò che vedeva in precedenza; gli accade invece di essere semplicemente strappato via da ciò che prima vedeva e di essere messo di fronte alle cose che scintillano nella luce. Queste possono essere per lui solo qualcosa di diverso rispetto a quello che vedeva prima. Da questo puro e semplice essere diverso nasce soltanto confusione. Ciò che gli viene mostrato non riceve alcuna chiarezza e determinatezza. Per tale motivo il prigioniero liberato vuole ritornare in catene». M. HEIDEGGER, op. cit., p. 61.

si riferiscono l'uno all'altro come singole cose, come singoli pezzi e momenti? ». ¹⁵ La risposta è dunque la connessione che stiamo cercando con metodo ci compare, ci *accade* davanti nel proseguimento del mito.

16.3 L'autentica liberazione verso e attra-verso la luce: il *terzo stadio*

Una volta abituato alla luce del fuoco che circonda l'intera caverna, il nostro prigioniero sarebbe in grado di essere trascinato a forza verso l'esterno, alla luce del sole e di tutto ciò che lo circonda. La sua vista, però, ne risentirebbe notevolmente essendo abituata all'oscurità più profonda e necessiterebbe di un graduale adeguamento: infatti, per prima cosa egli sarebbe in grado di vedere le immagini riflesse negli specchi d'acqua e, successivamente, con il calare della notte potrebbe sfruttare i raggi lunari più agevoli da sopportare e abituare di conseguenza la propria vista. Solo allora sarà in grado di distinguere le cose anche alla luce del giorno e di determinare come il sole illumina e ris-chiari ogni angolo lontano, compresa la caverna e le sue pareti rocciose. La sua effettiva liberazione avviene, pertanto, non grazie ad un affrancamento fisico, bensì grazie al vedere-nella-luce, quella luce originaria che dis-vela l'unione fondamentale delle dualità finora espresse.

Il graduale abituarsi del prigioniero, che Platone identifica con il processo filosofico e i gradi della conoscenza dalle verità matematiche alle *idee*, Heidegger lo attribuisce ai differenti gradi della svelatezza e della sua manifestazione come accadimento: solamente con un lento familiarizzarsi dell'occhio, il quale prima preferisce ancora l'oscurità e il buio meno intenso, il prigioniero liberato sarà in grado «di guardare le cose di giorno, alla luce del sole, poi la luce stessa, e da ultimo il sole come ciò che dà luce – come ciò che dà il tempo, a partire dal quale ogni ente è, come ciò che tutto governa e domina ed è fondamento persino di ciò che è visibile nella caverna, delle ombre, della luce, e del fuoco di colà». ¹⁶ In questo momento, le immagini ingannevoli e la situazione all'interno della mitica spelonca non vengono più sentite come richiamo e nostalgia della certezza, bensì viene compreso nel suo essere parziale, viene ri-compreso nella luce, nel chiaro accadimento della verità; il fatto che la caverna rappresenti la prigionia mentale dell'uomo nella sua sfera sociale non inficia che il luogo dell'intero racconto sia l' *ἀλήθεια* attraverso il suo graduale manifestarsi,

¹⁵ Ivi., pp. 62-3.

¹⁶ Ivi, p. 68.

attraverso il suo congiungimento o ri-congiungimento con l'essere originario e l'ente-più-vero. Tuttavia, non dobbiamo dimenticarci come la sfera esterna del mondo rappresentato venga inizialmente posto come un al di là, un *iperuranio* nel quale dimorano le *idee*, quell'originario *bene* (il sole) che è in grado di riflettere nella luce l'essenza più vera di ogni cosa: un mondo che, pur essendo oltre, ritorna sempre dentro la caverna, dentro l'ignoranza della miserabile condizione umana.

A questo punto, dopo aver definito i gradi dell'accadimento della verità nel loro avverarsi più concreto, Heidegger decide di strutturare il discorso ponendosi quattro domande fondamentali al fine di delucidare in maniera più approfondita la liberazione attraverso la luce che lo schiavo liberato si trova a subire:

1. Quale connessione sussiste tra il concetto di *idea* e la luce?
2. Quale connessione sussiste tra il concetto di luce e di libertà umana?
3. Quale connessione sussiste tra il concetto di libertà e l'ente che il mito ci ha raccontato?
4. Qual è, a questo punto, la vera essenza della verità, alla luce della presunta unità di tutte queste connessioni?

Per soddisfare il primo quesito è necessario, in primo luogo, è necessario comprendere bene cosa voglia dire *idea*: essa nasce dal fatto che tutto ciò che abbiamo visto nella caverna (l'ente) non è una verità piena e completa, bensì rimanda a qualcos'altro. L'*idea*, infatti, è qualcos'altro rispetto all'ente, è ciò che si dà nel vedere, nel vedere-nella-luce, ovvero un vedere che non appartiene al corpo, ma alla natura dell'intelletto, un intelletto risvegliato. Il vedere delle idee è un accogliere, un prendere atto di ciò che si dà come manifesto all'interno di una dimensione originaria, un vedere che può essere visto solo attraverso gli occhi abituati alla luce che ris-chiara l'essere dell'ente: l'*idea* fa scorgere ciò che l'ente è in quanto è, ovvero la sua essenza, l'essere dell'ente fuori dal suo esser-ci immediato. Questa essenza può essere percepita e rischiarata da una luce originaria e da un occhio in grado di sopportare la forza di quella luce; il chiarore contro l'opacità, il sole contro le ombre, può venire compreso soltanto attraverso la vista, un attra-verso che ci pone nella *trasparenza dell'ente*, vale a dire nella sua effettiva e originaria essenza. Il significato del *chiaro* è un accadere dell'essere poiché trasfigurato dalla stessa oscurità: «chiaro è ciò attraverso cui vediamo. Più precisamente: la luce non è solo ciò che lascia-passare, il “vedere” e lo “sguardo”. Il luminoso è il trasparente,

ossia ciò che si estende, che apre, che è penetrabile. L'essenza della luce e del chiaro è l'essere trasparente».¹⁷ L'*idea* mette in relazione il preesistente e l'originario grazie al quale è possibile scoprire e ri-scoprire l'ente stesso, l'essere dell'ente oltre il suo esserci, la sua propria luce attraverso la luce originaria. Senza le idee, senza la luce, gli incatenati non potrebbero nemmeno vedere le ombre sulla parete, ma non possono comprendere il senso delle ombre stesse finché non guardano nella e attraverso la luce.

La seconda e la terza domanda si ritrovano a possedere una risposta del tutto complementare e strettamente collegata, a partire dal fatto che l'autentica liberazione avviene non per via fisica, ma per via intellettuale. Diventare liberi vuol dire vedere nella luce il chiarore dell'essere e assumerlo come proprio, una sorta di presa di coscienza che non è sottomissione ma rinascita vera e propria sotto una sfera più autentica e originaria; ciò che effettivamente libera nella e attraverso la luce è «il liberante, ciò che rende liberi. Vedere nella luce significa diventare liberi per ciò che rende liberi, rapportarsi ad esso; in questo rapporto esso mi fa essere autenticamente libero: mi vincola a ciò che lascia penetrare, e tramite il vincolo mi fa guadagnare potenza, non rinunciare ad essa. Vincolo non è una perdita di potenza, ma una presa-di-possesso».¹⁸ Questo rapporto, però, non è un rapporto tra il mero esserci dell'ente e l'essere, bensì la ricongiunzione originaria e totalizzante dell'essere come verità che si manifesta nella luce la cui origine allo stesso tempo comprende anche l'oscurità, la risoluzione delle polarità che attraversano l'intero svolgersi del mito. Come si specifica in risposta alla terza domanda, a diventare libero non è solo l'uomo ma anche l'ente che si auto-libera ricomprendendosi nell'essere originario e universale, ritornando a essere propriamente ente e non solo il suo esserci parziale. La vera libertà, nel discorso di Heidegger, consiste proprio nel vedere-nella-luce il progetto dell'essere come origine e storia e come ente che si auto-rapporta a se stesso come ente dis-velato, liberato; quello che il mito platonico deve farci intendere è la necessità e la possibilità di un *risveglio dell'essere originario* e della ri-comprensione dell'ente stesso nella sua propria essenza reale, ritornare cioè in una progettualità pre-costituente dell'essere, la quale si è persa considerando l'ente come qualcosa di esclusivamente fisico e meccanico. L'accadere della verità come svelatezza costituisce il risveglio, la rinascita, la direzione della metafisica come ri-generazione a partire dal progetto originario storico e

¹⁷ Ivi., p. 80.

¹⁸ Ivi., p. 85.

fenomenologico andato perduto nel corso del tempo: un sogno metafisico che si realizza con la capacità di dis-chiudere la realtà dell'ente sia nella sua oscurità che nella sua apertura definitiva all'essere.

La quarta e ultima questione, relativa all'essenza della verità come svelatezza, si affronta necessariamente con la ri-congiunzione dei gradi della svelatezza stessa, i quali non sono da concepire come frammenti spezzati ma come passaggi unificati e conseguenti dello svelato originario delle idee e del *massimamente ente* della luce. Sin dal primo stadio troviamo, infatti, ciò che è: le ombre, le immagini sono già ente, ma non ente in quanto compreso nella sua effettiva svelatezza, pur possedendola in maniera intrinseca ed indissolubile. La liberazione consiste nel progressivo ri-appropriamento della maggior svelatezza da parte dell'ente e della sua essenza nel progetto pre-costituito dell'essere. Anche le εἰδωλα, le immagini, sono in una certa misura ἡ ἀλήθεια, ma non ancora dis-velata e *accaduta*, dal momento che le idee sono «il massimamente ente, e il massimamente ente dell'ente, ciò che costituisce propriamente l'ente, è il suo essere. Ma soltanto l'essere offre, come abbiamo visto, il passaggio per l'ente. Le idee preparano la via. La luce fa sì che prima era velato diventi ora visibile. Le idee muovono la velatezza».¹⁹ Esse costituiscono ciò che pre-forma, l'essere nel suo scorcio più originario, l'essenza della svelatezza altro non è che la *svelatività* stessa, il dis-chiudimento dell'essere all'uomo, il suo risveglio come unità intrinseca e originaria da un punto di vista fenomenologico e onto-meta-storico. La domanda sull'essere, e dunque sull'essenza della verità così posta anche dal mito platonico è una domanda sull'uomo, sul suo esser-ci nell'essere; l'accadimento della verità consiste nel ri-entrare dell'uomo nella sua unità e nel suo essere primordiale, una gnoseologia che assume tratti meta-ontologici al fine di ri-scoprire un senso assoluto. Di conseguenza, «la svelatezza originaria è il dis-velare progettante, come accadimento che accade “nell'uomo”, cioè nella sua storia. La verità non è né presente da qualche parte al di sopra dell'uomo (come validità in sé), né è nell'uomo come soggetto psichico, ma al contrario l'uomo è nella verità. La verità è più grande dell'uomo. Questi è nella verità solo quando e nella misura in cui è padrone della propria essenza».²⁰ Domandarsi sulla verità è un domandarsi sull'uomo e sul suo rapporto fondamentale con l'essere; il mito della caverna mette in rilievo come in gioco ci sia l'essenza dell'uomo come

¹⁹ Ivi, p. 95.

²⁰ Ivi, p. 101.

accadimento originario, come ri-sveglio della comprensione ontologica definitiva, un compito che non può essere portato a termine all'infuori di una *temporalizzazione della temporalità*, vale a dire di una ricomposizione unitaria tra ente, esser-ci ed essere: Platone, le idee e la luce sono la via rischiarante per ritrovare finalmente il sentiero che porta verso il compimento della ricerca inaugurata da *Essere e tempo*, ovvero il ritrovarsi dell'uomo attraverso la metafisica.

16.4 La ridiscesa finale e il senso profondo del mito

Com'è noto, il racconto si conclude con il prigioniero ormai convinto e affascinato dal nuovo mondo che ha potuto vedere con i suoi occhi abituatisi alla luce, il quale sente tuttavia il bisogno di rientrare nell'oscurità della caverna per testimoniare la sua personale liberazione e per convincere i suoi compagni ancora incatenati della parzialità della verità cui danno credito. Il suo viaggio finale è un andare senza ritorno, dal momento che egli non può persuadere nessuno su ciò che ha visto al di fuori della caverna; più che un liberatore viene considerato un pazzo pericoloso e sovversivo di cui liberarsi senza esitazione al fine di proteggere la stabilità della condizione miserabile, cosa che puntualmente avviene con la sua morte per mano stessa di coloro che avrebbe voluto affrancare.

Ora, escludendo le implicazioni simboliche e storico-politiche che questa conclusione inevitabilmente possiede, diviene importante considerare come Heidegger concepisce questa risoluzione: la decisione del prigioniero liberato è conforme a quanto ha potuto ammirare al di fuori della caverna sentendolo come proprio, come qualcosa che lo penetrava in profondità e che era sempre stato dove non aveva avuto la forza di cercare. In questo senso, egli è filosofo, ovvero qualcuno che accetta di vedere-nella-luce e che si fa portavoce di questo risveglio per condividerlo con gli altri; il destino della filosofia, del filosofo, è strettamente legato all'accadere della verità, dal momento che fare filosofia significa adempiere quella ricerca originaria dell'essere che unisce ontologia e gnoseologia, umanità e metafisica, evento e oblio. Il filosofo diventa un liberatore liberato solo quando decide di non possedere la verità come caratteristica privata, bensì di farla ri-scoprire in coloro che egli considera suoi pari; libertà, per il fare filosofia, non è soltanto «l'essere-liberati dalle catene né soltanto l'esser-divenuti-liberi per la luce, ma l'autentico essere-liberi è essere-liberatori dal buio. La ridiscesa nella caverna non è un divertimento aggiuntivo che il presunto libero possa concedersi così

per svago, magari per curiosità, per provare come si presenta l'esistenza nella caverna vista dall'alto, ma è, essa soltanto, il compimento autentico del divenire liberi». ²¹ Anche la morte, dunque, diventa funzionale rispetto alla *missione salvifica* della liberazione autentica, di quella libertà strettamente connessa all'accadere della verità, senza la quale il procedimento non potrebbe essere portato a compimento. Chi uscisse dalla caverna, dice Heidegger, senza contemplare il dovere di ritornarvi dentro per testimoniare il risveglio, il tramite della luce, resterebbe confinato in quella divergenza di polarità che non si risolve pienamente nella riconciliazione originaria dell'essere e del suo pieno significato. La morte del prigioniero è il simbolo del fardello dell'intero percorso: in gioco non c'è solo la conoscenza, ma l'identità dell'uomo nel suo esser-ci fondamentale.

Tuttavia, le idee, tutto ciò che sta all'esterno della caverna stessa, come può non venire concepito come qualcosa di estraneo e al di là della comprensione umana, per quale motivo dovrebbe rappresentare un evento di risveglio già presente nel primo stadio del mito, nell'osservazioni delle ombre proiettate sulla parete rocciosa? Come sostiene il celebre studioso e filologo Bruno Centrone, ridiscendendo da dove era venuto, il prigioniero si fa portavoce della realtà vera e propria, che non può essere concepita se non compresa come fondamento radicato anche nell'oscurità dell'antro mitologico, poiché si manifesta solamente con una comprensione intellettuale specifica e volontaria: ²²

Il filosofo-governante giunto alle altezze del mondo intellegibile sarà costretto – suo malgrado, per svolgere un compito di per sé non bello, ma necessario – a ridiscendere nella caverna del mondo umano per favorire la liberazione dei prigionieri e la conversione della loro anima verso la verità. E solo chi avrà visto la verità sul bello, sul bene, sul giusto, sarà in grado, una volta assuefatto all'oscurità, di vedere nella giusta luce le ombre-immagini di queste idee, con cui gli uomini si misurano nella vita di tutti i giorni. Così la visione propria del filosofo, che si presumeva astratta e lontana dalla realtà, si rivela essere quella più reale, mentre la presunta realtà della politica ordinaria viene confinata nella dimensione onirica.

Ora, che il discorso di Heidegger non preveda un'analisi strettamente politica è evidente, ma ciò che sottolinea il passo sottostante è il fatto che il filosofo possiede un compito che travalica la sua umanità stessa, poiché si tratta di una dimensione che concerne una sfera privata e al contempo universale non immediatamente visibile.

²¹ Ivi., p. 116.

²² B. CENTRONE (a cura di), *Platone: Repubblica*, Milano: Mondadori, 2012, Introduzione, p. LIV.

Quello che sfugge ad una simile analisi, semmai, va rilevato nella eccessiva contrapposizione tra il mondo al di fuori della caverna e l'interno di essa; le idee, nella visione heideggeriana, non sono qualcosa di estraneo alla caverna, qualcosa che è posto al di là dell'esistenza, ma sono l'esistenza stessa vera e propria, quell'essere originario già presente nelle polarità iniziali. L'unica differenza ontologica consiste nella mancata comprensione di questa sostanziale unione a causa della mancanza di luce, la mancanza dell'accadimento della svelatezza che è pre-costituita, ovvero esistente anche nella velatezza. In altre parole, Heidegger sembra quasi fornirci, in questo modo, non solo un'interpretazione del mito alla luce del suo progetto onto-metafisico, ma una visuale che molti studiosi di Platone nel corso degli anni hanno cercato di sviluppare: l'unione e la fondamentale complementarità del mondo intellegibile col mondo sensibile descritto dall'allegoria.

La rappresentazione lineare dei quattro piani della realtà (le immagini e la credenza per quanto riguarda l'interno della caverna, la comprensione e la conoscenza per l'esterno) prevede implicitamente una contrapposizione intrinseca che molti testi platonici tentano di correggere o quantomeno di attenuare nella loro esplicazione. La struttura che abbiamo descritto, al contrario, prescrive una concezione ontognoseologica essenziale ed unitaria, che unisce i quattro stadi in un insieme coerente e non escludente, graduale ma non diviso al suo interno: le idee esistono già nella caverna come svelatezza, ma sono ancora nell'ambito nascosto del velato, devono ancora *accadere*, ma l'unione dei *due mondi* risulta imprescindibile e manifesta, dal momento che si tratta di un'ontologia totalizzante pre-costituita. Come sostiene anche il professor Vegetti nelle sue analisi relative al pensiero platonico, lo sviluppo del racconto allegorico fa emergere con chiarezza che «la conoscenza relativa al livello ontologico superiore non è alternativa bensì fondativa rispetto a quella del mondo del divenire. Se di questo mondo si può avere solo opinione e non scienza, esistono però “opinioni vere” in grado di orientare “correttamente” il nostro pensiero e la nostra prassi anche nel suo ambito».²³ Le *opinioni vere* altro non sarebbero che il ricongiungersi finale di esser-ci ed essere, poiché le idee sono essere e nell'essere in quanto tali, essendo in grado di illuminare la vista dell'uomo con il loro fare ris-chiarante. Dunque, *teoria dei due mondi* o del mondo solitario? L'interpretazione di Heidegger ci illustra un Platone che ricomprende l'umanità nell'essere delle idee e il mondo come un unico antro

²³ M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi, 2003, p. 170.

primordiale che alberga nell'essere e nelle sue specifiche manifestazioni. Il mito della caverna ha il compito di raffigurare la realtà così com'è e come dovrebbe essere e può diventare con il vedere-nella-luce e con il progressivo *accadimento della verità*; esso è il principio tramite il quale la nostra storia come tradizione occidentale deve essere pensata come storia dell'essere e non solo un esser-ci dell'ente privato della sua origine più profonda. L'uomo è l'ente che sta nell'essere e deve risvegliare la propria coscienza metafisica tramite la luce, il dischiudersi della verità come rapporto originario tra ontologia e gnoseologia, presenza e assenza, libertà e chiarezza-nel-vedere, verità e appartenenza assoluta alla rivelazione di essa come evento fondamentale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. Letteratura primaria

[1] M. Heidegger, a cura di T. Scappini, *Pensieri-guida. Sulla nascita della metafisica, della scienza contemporanea e della tecnica moderna*, Milano: Bompiani, 2014.

[2] M. Heidegger, a cura di V. Vitiello, *La questione della cosa*, Milano: Mimesis, 2011.

[3] M. Heidegger, a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano: Bompiani, 2009.

[4] M. Heidegger, a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità*, Milano: Adelphi, 2009.

[5] Platone, a cura di B. Centrone, *Repubblica*, Milano: Mondadori, 2012.

[6] Platone, a cura di G. Lozza, *Repubblica*, Milano: Mondadori, 2010.

[7] Platone, a cura di M. Vegetti, *Repubblica*, Milano: BUR, 2010.

2. Letteratura secondaria

[8] F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Bari: Laterza, 2008.

[9] M. Erler, *Platone. Un'introduzione*, Torino: Einaudi, 2008.

- [10] G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano: Bompiani, 2010.
- [11] G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Bari: Laterza, 1980.
- [12] M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino: Einaudi, 2003.
- [13] F. Volpi, *Guida a Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 2005.