

# La dialettica, gli opposti, i distinti e la questione del non essere

Le lettere tra Vladimiro Arangio-Ruiz e Luigi Scaravelli sul *Sofista* di Platone  
di Massimiliano Biscuso\*

Vladimiro Arangio-Ruiz (1887-1952)<sup>1</sup> fu una figura singolare di studioso: greco-cista e filosofo, nella Firenze negli anni precedenti la Grande guerra fece parte di quella cerchia di giovani intellettuali (Renato Serra, Emilio Cecchi, Giovanni Amendola, Enrico Corradini, Giannotto Bastianelli, oltre ai più intimi Carlo Michelstaedter<sup>2</sup> e Gaetano Chiavacci), che contribuirono al rinnovamento della cultura italiana. Un ambiente che in parte anche Luigi Scaravelli, più giovane di qualche anno (era nato nel 1894), frequentò fino all'inizio degli anni Trenta<sup>3</sup>, quando si trasferì prima a Roma, per lavorare al neonato Istituto Italiano di Studi Germanici e poi, proprio come Arangio-Ruiz, negli Istituti di cultura italiana all'estero. Ritornato in Italia all'inizio degli anni Quaranta, Scaravelli vi ritrovò Arangio-Ruiz.

Del carteggio intercorso tra i due amici – solo un momento del loro confronto, fatto soprattutto di discussioni tra due personalità 'socratiche', che amavano e praticavano l'arte del dialogo – ci sono rimaste, conservate nell'Archivio Luigi Scaravelli<sup>4</sup>, 27 lettere e cartoline postali autografe, finora totalmente inedite, che Vladimiro Arangio-Ruiz inviò a Luigi Scaravelli tra l'estate del 1942 e quella del 1949; di Scaravelli, invece, è presente nell'Archivio solo la fotocopia di una lunga lettera ad Arangio, che fu pubblicata da Mario Corsi nel 1979<sup>5</sup>. L'originale è attualmente irreperibile e si sono rivelati infruttuosi i tentativi di ritrovare altre lettere di Scaravelli ad Arangio-Ruiz.

L'importanza della scelta delle lettere che proponiamo, sette delle ultime otto di Arangio-Ruiz e quella di Scaravelli, comprese tra ottobre 1948 e settembre

\* Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

1949<sup>6</sup>, oltre a offrire interessanti prospettive ermeneutiche sul *Sofista*, sta soprattutto nel fatto che esse testimoniano un momento, secondario ma non per questo privo di rilievo, della crisi dell'idealismo italiano e in particolare dell'attualismo, con la conseguente presa di coscienza della necessità di 'ricostruire' il discorso filosofico<sup>7</sup>; una crisi prodotta, per così dire, dall'interno e che qui emerge nel confronto con la filosofia di Platone. È questo, infatti, l'argomento principale delle lettere, in un anno in cui lo studioso napoletano concludeva il lavoro di traduzione e commento del *Sofista*, inviato a Laterza nel settembre 1949, ma che sarebbe apparso solo nell'aprile 1951<sup>8</sup>.

Non è certamente un caso che Arangio-Ruiz si rivolgesse a Scaravelli per chiarire il significato di alcuni difficili passi e per discutere alcune rilevanti questioni filosofiche che il testo imponeva di affrontare. Dopo la tesi di laurea (1923), dedicata, come è noto, alla logica dell'astratto nella filosofia di Gentile, Scaravelli aveva a lungo studiato Platone, ma senza giungere a comporre quello studio che aveva in animo di scrivere<sup>9</sup>. Arangio, che aveva tradotto, introdotto e commentato l'amatissimo *Gorgia*<sup>10</sup>, aveva poi approntato per ragioni concorsuali una prima «provvisoria, anzi provvisorissima» traduzione del *Sofista* nel 1940, che aveva poi ritirato a causa di varie difficoltà non risolte, decidendo di «interrompere la pubblicazione, finché quei

punti non fossero stati [...] chiariti»<sup>11</sup>. E per chiarirli, quando, diversi anni dopo, si risolse a riprendere in mano il *Sofista*, ricercò il confronto e l'aiuto degli amici Ranuccio Bianchi Bandinelli, Eugenio Garin e, appunto, Luigi Scaravelli<sup>12</sup>.

Nella lettera del 3 ottobre 1948, Arangio Ruiz pone a Scaravelli alcune rilevanti questioni, che possiamo così sintetizzare:

1) la dialettica del *Sofista*, come si configura nella discussione sulla comunanza dei generi supremi – vero «nòcciolo» del dialogo –, è una dialettica «apparente e non reale», perché «non è fondata sulle opposizioni ma sulle distinzioni»: l'Essere non è contrapposto al Non essere, ma coabita con Moto-Quiete e Identico-Diverso. Giudizio confermato nella edizione del *Sofista* da lui curata: quella del *Sofista* non è una autentica dialettica e si presenta perciò come un passo indietro rispetto alla «vera dialettica», quella di Socrate e dei dialoghi socratici, in primo luogo dell'*Apologia* e del *Gorgia*<sup>13</sup>, dove il sapere è sapere di non sapere, sapere che nasce «in contrapposizione col non-sapere». La deficienza della dialettica del *Sofista* deriva dall'inadeguata concettualizzazione del Non essere, che non è pensato come «un Non-essere che abbia tutta la dignità per contrapporsi all'Essere» e che possa quindi svolgere sul serio la funzione di negativo, lottando contro il quale si produce quella «crisi» da cui «debba uscire legittimata tutta la mia persona; e quindi tutta la realtà»;

2) analoga si presenta la situazione di Gentile, che propone «una falsa, pericolosa dialettica»; Arangio-Ruiz ne chiede a Scaravelli il motivo: perché il Non essere è «il non-essere della qualunque cosa che viene ad essere»? Oppure perché il Non essere non è mai presente, in quanto è «ciò che è sempre vinto»?

3) se il ragionamento esposto in *Soph.* 245c 1-3 e reso con un contorto «e qualora l'Essere non sia Tutto, come quello che del Tutto soltanto partecipa, e il tutto d'altra parte sia, mancante di sé stesso l'Essere risulterebbe»<sup>14</sup>, sia un ragionamento corretto oppure no;

4) se il 'non' sia suscettibile di assumere sempre un significato positivo oppure no, ovvero se il contraddittorio 'non A' debba o meno ricevere necessariamente una determinazione e quindi farsi distinto o contrario.

Le questioni sollevate derivavano da convinzioni che Arangio aveva ormai pienamente maturato circa l'evoluzione del pensiero platonico e i limiti dell'attualismo (e, più in generale, dell'idealismo italiano). Secondo lo studioso napoletano, nel *Sofista* il vecchio Platone aveva abbandonato la «via socratica», tradendo l'intransigente idealismo giovanile e negando la netta opposizione tra Essere e Divenire, per proporre una definizione dell'essere come δύναμις, «potenza» ovvero «possibilità di relazione»<sup>15</sup>, funzionale a trovare «un comune terreno d'intesa tra materialisti e idealisti», che finisce per «confondere le ide-

e»<sup>16</sup> e per approdare al «naturalismo» e al «dommatismo», alla destituzione della principialità dell'Essere e del suo opposto contraddittorio Non-essere<sup>17</sup>, i quali vengono inclusi nella classificazione di generi supremi che, stretti da un legame di semplice «ἐτερότης, alterità», convivono tra loro<sup>18</sup>. Ne derivavano due conseguenze ai suoi occhi gravissime: la prima era quella di negare la possibilità di un non essere che sia un autentico negativo, che, in quanto ignoranza ed errore, giustifichi la serietà dello sforzo conoscitivo, e, in quanto male, dia autentico significato morale al suo superamento. La seconda era quella di «mettere in uno stesso fascio l'Essere e tutto il resto che è. Su uno stesso piano Principio e prodotti; Primo e secondi [...]; Sostanza e modi; Causa ed effetti»<sup>19</sup>, con la conseguenza di perdere ciò che vi è di più specifico nella filosofia, l'aspirazione a ciò che trascende la realtà presente, all'ideale, a ciò che è fine di tutti i desideri e ragione e premio di tutti gli sforzi dei filosofi, perché è ciò che solo dà valore alla vita. Con parole che evocano l'amatissimo Michelstaedter, Arangio scrive a Scaravelli: «consistenza vogliamo. Vogliamo στῆναι»<sup>20</sup>.

In questo senso il 'vecchio' Platone mostra gli stessi limiti dell'idealismo italiano. In una sintesi non certo originale, Arangio-Ruiz aveva sostenuto che se Croce<sup>21</sup> «vede la distinzione e non sa vedere l'unità», Gentile a sua volta «troppo in fretta [...] è corso ad affer-

mare l'unità, e troppo scarsa attenzione ha prestato al momento della opposizione e della dualità», con la conseguenza di non saper opporre all'attività «una passività con cui ci si abbia realmente a misurare», sicché la lotta dello spirito «è *ut pictura in tabula*», perché «passività, negazione (naturalità), sono sempre, fin dall'origine, momento superato»<sup>22</sup>. Gentile, infatti, che pure aveva avuto il gran merito di comprendere che «a una concezione spiritualistica della realtà come dover essere è necessaria la negazione», non pensa però la negazione nella sua vera natura: egli la concepisce come «mero momento dialettico, mera "idealità", [...] nulla di concreto, nulla di reale; e se mai volessi coglierla [...] ti sfuggirebbe all'infinito [...] sempre più indietro nel passato [...]. Nessuna efficacia infatti essa ha, e nulla opera; non è che il non essere dell'essere, il non essere di quella qualunque cosa che è, come essa sia»<sup>23</sup>. Vera dialettica, come detto, è quella socratica dell'*Apologia*: «il non sapere di Socrate è presente insoddisfazione di un presente sapere, di un sapere sentito come insufficiente, inadeguato, e negato perciò come sapere». Nell'attualismo, invece, il negativo, «l'insoddisfazione è soltanto nel passato», non nel presente in atto. «Nella formula socratica la negazione è reale, e la negazione reale pone realmente quella reale antitesi in cui consiste ogni posizione di valori. Nell'altra formula [quella attualistica] la negazione non c'è, o è illusoria, e illusoria

l'antitesi, a cui di fatto si rinuncia»<sup>24</sup>. Chiedendo a Scaravelli se la filosofia dell'atto sia riuscita veramente a fondare la dialettica, nonostante si basi su un'insufficiente comprensione del non essere, ridotto a semplice negazione dell'ente e mai pensato come autentico contraddittorio dell'essere, Arangio in realtà chiede conferma della legittimità della propria ricostruzione filosofica.

La lunga e articolata risposta di Scaravelli richiederebbe un'ampia e dettagliata analisi, che in questa sede non è possibile condurre. Mi limiterò a riassumere schematicamente i contenuti principali della lettera, per poi soffermarmi sul giudizio che il filosofo fiorentino dà della dialettica del *Sofista* e sottolineare la diversità della sua interpretazione rispetto a quella dell'amico.

Nel rispondere ad Arangio, Scaravelli non segue l'ordine delle questioni postegli, ma inizia per la sua minore difficoltà dalla terza:

3) il ragionamento di Platone non cade nel vizio di *quaternio terminorum*, benché rimanga un «pizzico di... sofisticheria», in quanto la premessa minore del ragionamento regge solo se si fonde il 'partecipa solamente' con il 'non è', cioè se il rapporto di partecipazione non sia pensato come un rapporto di identità, per cui i due termini, essere e tutto, sono separati da un 'non è' (se l'essere partecipa del tutto, ciò avviene perché l'essere non è il tutto; e così è anche per il rapporto tra le cose e le idee)<sup>25</sup>;

4) per quanto riguarda invece la questione del motivo per cui il 'non' di una relazione per contraddittorietà ('bianco-non bianco') tende ad assumere il volto della contrarietà ('bianco-nero') o della distinzione ('bianco-verde' o 'bianco-logaritmo'), Scaravelli rinvia ai risultati della *Critica del capire*<sup>26</sup>: i contraddittori nella loro purezza non si riescono a cogliere e si traducono nella contrarietà o nella distinzione a causa del fatto che il termine positivo e noto della relazione ('bianco') «spunta fuori» ciò che di generico contiene in sé (il colore), che fa da genere prossimo della contrarietà ('bianco-nero') o della distinzione delimitata ('bianco-verde'); genere prossimo che fa da «freno» e limita la ricerca del significato del termine negativo ('non bianco'), che sotto la spinta della negazione potrebbe essere cercato nel mare infinito della contraddittorietà ('bianco-logaritmo'). Ma quale sia «la linea di demarcazione» tra genere prossimo dei contrari e il genere assoluto dei contraddittori – confessa Scaravelli – «non la conosco»<sup>27</sup>;

2) per quanto riguarda il confronto con la dialettica gentiliana, Scaravelli sostanzialmente concorda con Arangio-Ruiz nel ritenere profondamente aporetica la filosofia dell'atto. Se il negativo, ad es. il dolore, non è mai presente ma sempre passato, perché ciò che è presente è vita e positività, lo stesso avviene col non essere, che non è mai in atto, ma è sempre e soltanto ciò che è superato nel venire all'essere. Con una conseguenza para-

dossale: o tutto ciò che è, anche ciò che è più spregevole, è in quanto tale positivo (posizione di fatto teologica) perché è venuto all'essere, oppure, se si vuole distinguere l'esistenza qualunque (di un sasso o un albero, che non fa alcuno sforzo per venire all'essere) dall'esistenza che ha valore perché compie tale sforzo, allora tutto verrebbe negato, per affermare solo «l'Atto arcipuro e Arciuniversale»<sup>28</sup>;

1) in conclusione, Scaravelli affrontava la questione centrale posta da Arangio-Ruiz, se la dialettica del *Sofista* sia una «dialettica dipinta», come l'aveva definita Gentile, oppure no e perché, rispondendo così a due ulteriori questioni: quale sia la dialettica del *Sofista* e se tale dialettica si colleghi o addirittura fondi la dialettica socratica<sup>29</sup>.

Il riferimento alla «dialettica dipinta» è particolarmente significativo perché rimanda all'ampia nota dedicata al *Sofista* ne *Il metodo dell'immanenza*, in cui Giovanni Gentile aveva sostenuto che la dialettica di Platone, «oggettiva com'è, non può essere che statica; e il movimento è solo l'idea del movimento (*pictura in tabula*)». Questo avviene perché il non essere, per entrare nel mondo intelligibile e garantire la pluralità, ha bisogno di una idea sussidiaria, quella dello *ἔτερον*, partecipando del quale un'idea non è un'altra. Insomma, Platone ignora il vero concetto di negatività, perché ignora il vero concetto dello spirito: «la negazione vera e propria – concludeva Gentile – dovrebbe essere attualità, movimento, uscir da

sé; ma per Platone è un fatto, un modo di essere, un atto, per dir così, solidificato. [...] Qui si deve arrestare una filosofia ignara della natura dello spirito»<sup>30</sup>. Una posizione sulla quale, paradossalmente, poteva concordare Arangio-Ruiz, il quale pure aveva anch'egli posto sotto il segno della ἐτερότης i generi sommi, con la conseguente coabitazione tra di essi, che impediva qualsiasi reale dialettica. Salvo poi, Arangio, accusare Gentile dello stesso fallimento di cui Gentile aveva accusato Platone: di non dare reale spazio e vigore al negativo, con la conseguenza anche lui di fare della dialettica una *pictura in tabula* (ma che Gentile e Arangio-Ruiz concepiscano nello stesso modo la reale natura della negatività, è lecito dubitare).

La questione se la filosofia dell'atto sia riuscita, come pretende, in ciò in cui avrebbe fallito la filosofia di Platone: di pensare davvero il non essere, il contraddittorio, la negatività, è dunque lo sfondo di questo scambio epistolare, che non può non essere portata in primo piano nel momento decisivo di comprendere la possibilità della dialettica. Scaravelli ricorda una precedente conversazione con Arangio, in cui questi aveva sostenuto che la dialettica del *Sofista* non è vera ed è vera quella di Socrate; la cosa, egli continua, «mi tornava», perché dopo Gentile «era ben accetto che vera dialettica è quella che impegna il pensante»<sup>31</sup>. Ma il fatto che il giudizio di Arangio 'gli tornasse', cioè gli sembrasse coerente con quan-

to Gentile aveva sostenuto, non significa per questo che Scaravelli lo condividesse<sup>32</sup>. E non poteva dividerlo se non venendo meno a quanto aveva sostenuto nei confronti di Gentile fin dalla tesi di laurea, che non esiste una dialettica vera che impegna il soggetto e una dialettica apparente propria dell'oggetto:

mi lascia sempre molto dubbioso qualunque discorso che presupponga (anche inconsciamente) una distinzione fra l'attività umana (o la "condizione" umana) e che sia fuori o intorno a lei. (E così non mi persuade una impostazione a tipo soggetto-oggetto, qualunque sia il tipo di rapporto che lega questi due fra loro. È proprio l'impostazione "soggetto..." che non mi va.) – Nel *Sofista* mi pare ci sia (o ci si debba intrasentire) lo sforzo (almeno questo!) di Platone per dare una struttura del reale tale che non dia luogo a due dialettiche: una per il cosmo (fisico-metafisico) ed una casalinga per l'uomo<sup>33</sup>.

Ora, lasciando da parte per economia di discorso la questione di comprendere il motivo per cui, in questa ultima sezione della lettera, il «puro contraddittorio» sia non più il 'non bianco' di 'bianco-non bianco' della precedente parte della lettera, ma il 'non essere' di 'essere-non essere'<sup>34</sup>, e di discutere la pensabilità del non essere e del nulla, è importante sottolineare un'altra cosa. Arangio-Ruiz aveva anche detto a Scaravelli che nel *Sofista* si percepisce un'«atmosfera» difficile da definire, ma che rende quest'opera

diversa da tutte le altre; l'osservazione «piacque moltissimo» a Scaravelli, perché questa atmosfera «è o almeno si avvicina a qualcosa in cui la distinzione che a me non va giù, non c'è». Non cogliere questa atmosfera e fare del *Sofista* «senz'altro una dialettica dipinta», significa perdere molto.

La difficoltà di definire questa 'atmosfera' è la medesima difficoltà a definire la dialettica del *Sofista*. Scaravelli ricorre a un'immagine divenuta famosa:

tutti i pensatori di... piccolo calibro, hanno calibro piccolo, secondo me, perché vedono e trattano solo due fili nel tessere le loro pagine: p. es. il filo A e il filo non A visti solo come contrarietà, od il filo A ed il filo non A visti solo come contraddittorietà; o il filo A ed il filo B (visti come distinti). Il che fa sì che il loro pensiero manchi di altorilievo, quell'altorilievo che è la terza dimensione data dalla compresenza del *terzo* filo. P. es. dal senso della contraddittorietà compresente con la contrarietà o con la distinzione ecc. ecc<sup>35</sup>.

Platone, nel *Sofista*, è un grande pensatore, perché, almeno per un «attimo» riesce a tessere tutti e tre i fili: non solo la distinzione (se ci fosse solo questa, allora davvero la dialettica platonica sarebbe dialettica dipinta, commenta Scaravelli) e la contrarietà (tra moto e quiete, identico e diverso), ma anche la contraddittorietà tra essere e non essere, la quale garantisce la possibilità stessa della distinzione tra i generi, e la contraddittorietà tra essere e

non essere si dà perché per un attimo l'essere 'scompare' e 'sprofonda' nel nulla. Perciò, si potrebbe aggiungere, è solo per un attimo che ciò può accadere, in quanto è solo nell'ἐξάφνης che i contraddittori possono convivere<sup>36</sup>. Così, nel *Sofista* «abbiamo una tessitura a tre fili: l'Essere, il Nulla, e le Cose»<sup>37</sup>.

È per questo motivo che solo definendo la dialettica del *Sofista* una dialettica «a tre fili», intessuta di distinzione contrarietà e contraddittorietà, si può dire che essa sia a fondamento o, almeno, in connessione con la dialettica socratica<sup>38</sup>.

Nonostante Scaravelli ritenga in conclusione della lettera che «si debba essere d'accordo»<sup>39</sup>, non è questa l'opinione di Arangio-Ruiz, che invece sostiene che «c'è in ultimo qualcosa che ci divide»<sup>40</sup>. E a ragione: appare chiara, infatti, la distanza tra le due prospettive. Mentre Arangio-Ruiz invoca il ritorno alla dialettica degli opposti, intesi come contraddittori, Scaravelli ribadisce la sua posizione: se rispetto alla *Critica del capire* confessa di non aver fatto «un passo avanti»<sup>41</sup>, tuttavia non ha motivo alcuno di metterne in discussione i risultati. Il problema della relazione tra le forme della opposizione, distinzione contrarietà e contraddittorietà, è «aperto», perché stante la loro reciproca implicazione ne segue l'impossibilità di cogliere di ciascuna il profilo autonomo, indipendente dalle altre<sup>42</sup>. Per cui, è anche impossibile tener fermo il puro contraddittorio, perché «il puro contraddittorio non ha mezzi per oppor-

re resistenza»<sup>43</sup> e oppone resistenza solo in quanto lo riempiamo di un contenuto, cioè lo pensiamo come contrario<sup>44</sup>. Al vero e al bene non oppongono resistenza il non-vero e il non-bene, ma il falso e il male. Perciò, se mai dialettica possa darsi, essa dovrà tessere tutti e tre i fili: contraddittorietà, contrarietà e distinzione.

Si può forse cogliere l'effetto delle riflessioni di Scaravelli in una successiva lettera di Arangio-Ruiz, quella del 29 agosto 1949, in cui egli ritorna sul *Sofista* e sulla κοινωμία τῶν γενῶν. Lo studioso napoletano riconosce adesso nella dialettica dei generi supremi non solo la dialettica delle distinzioni ma anche una dialettica degli opposti contraddittori, senza tuttavia incontrare il consenso dell'amico. Nella lettera dell'ottobre 1948, Scaravelli aveva sostenuto che nel rapporto tra Moto e Quietate ci si trova dinanzi a «una impostazione a tipo “contrarietà” che ha in seno una impostazione a tipo “contraddittorietà”», senza dimenticare che la distinzione è sempre in agguato<sup>45</sup>. Ora, in una lettera perduta, afferma che «non si può dire che, sotto un certo riguardo, essi si spartiscono la realtà, e reciprocamente si escludono». A questa affermazione l'amico napoletano si ribella: «ma come? Moto e Quietate indubbiamente si spartiscono la realtà, sicché ciò che non è in quiete per forza è in moto, e ciò che non è in moto, viceversa»<sup>46</sup>. La reazione conferma come Arangio-Ruiz non accetti la complicazione delle forme di opposizione proposta da Scaravelli, e tuttavia in qualche modo riconosca che i generi su-

premi debbano essere pensati sotto più forme di relazione, ora di «coabitazione», nel segno della «logica del diverso», ora invece di opposizione, ossia di contraddizione. Questa oscillazione si ritrova puntualmente sia nel commento al *Sofista*, in cui leggiamo che «Moto e Quietate sono opposti per contraddizione»<sup>47</sup>, ma poco dopo che Platone trasforma «ogni opposto», e quindi anche Moto e Quietate, in un «distinto»<sup>48</sup>; sia nell'articolo *Le operazioni della dialettica nel «Sofista» di Platone*, nel quale si afferma che «se una cosa non è in moto è necessariamente in quiete, e se non è in quiete, necessariamente in moto», ma poi anche che Moto e Quietate sono tra loro non opposti ma diversi, in quanto partecipano del Diverso<sup>49</sup>.

Notevole, infine, è l'accento a una «lettera matematica» di Scaravelli, cui risponde la cartolina postale del 23 agosto 1949. La lettera affronta le difficoltà del passo della *Settima lettera* (343a) sulla quadratura del cerchio: in essa Scaravelli cita probabilmente la *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale* di Ludovico Geymonat<sup>50</sup>, lavoro in cui si trova l'esposizione dei «grossi errori» di Antifonte e Brisone<sup>51</sup>. A differenza di costoro, i quali procedevano empiricamente per risolvere il problema, Platone ritiene che il matematico possa solo «fare ricorso a costruzioni geometriche pure»<sup>52</sup>. Un cenno della cartolina («riguardo all'estensibilità» del procedimento di rettificazione della circonferenza «alla ricerca degli elementi ultimi») rinvia evidentemente al procedi-

mento analitico, che «non si può mai chiudere», affrontato nel capitolo conclusivo della *Critica del capire*. In alcune pagine particolarmente dense, Scaravelli aveva mostrato come «l'analisi scientifica» non può procedere all'infinito, perché o «cade nella ripetizione» e si arresta oppure «esce» dall'oggetto di cui sta facendo l'analisi<sup>33</sup>. Purtroppo, la mancanza della lettera di Scaravelli non ci permette di dire altro; ci limitiamo a prendere atto che, in un periodo in cui il filosofo fiorentino aveva studiato fisica moderna e matematica per poter affrontare adeguatamente i temi trattati nel *Saggio sulla categoria kantiana della realtà* (1947), la sua attenzione si rivolse anche al Platone matematico e sollecitò su questo Arangio-Ruiz.

Le lettere sono riprodotte fedelmente; non sono state quindi normalizzate le diversità nell'uso di maiuscole e minuscole, di parentesi tonde e quadre, della punteggiatura ecc. I cambi di facciata sono stati segnalati con il segno “|”, i tagli con il segno “[...]”.

1.

Lettera autografa di Arangio-Ruiz a Scaravelli

Venezia, Albergo Principe, 3 ott. 1948

Carissimo = Quando a Firenze, nel mio studiolo, ti dissi – rammenti? – che

nel *Sofista* l'Essere non è contrapposto al suo Non-essere, in antitesi al quale debba dimostrarsi legittimamente Essere, ma in contrapposizione ad altri (Moto-Quiete, Identico-Diverso...) che finiscono per essere non subordinati ma pari, accanto ai quali esso è Essere, ed essi quello che sono accanto a lui; e che perciò si ha un'apparente e non reale dialettica; una dialettica non fondata sull'opposizione ma sulle distinzioni; che è come una legge di coesistenza, di coabitazione, e non fondata invece sull'affermazione-negazione; quando questo ti dissi, tu facesti alle mie parole un'accoglienza freddina freddina. Accoglienza che mi lasciò un po' perplesso e pensoso.

Eppure, sempre che ci ripenso, quelle parole non mi pare che meritassero di essere accolte così. Ti dissi anche, ma col medesimo risultato, che tale com'io l'intendo, è l'Essere di Parmenide, e che perciò contro Parmenide il ragionamento di Platone non vale (dice, semplicemente, un'altra cosa). Ti dissi che vera dialettica è quella di Socrate: il cui Sapere è sapere di non sapere: sapere cioè nato soltanto dalla coscienza, dalla sofferenza di non sapere, in contrapposizione col non-sapere; perciò sol esso vero sapere... Niente: rimanesti fermo nel tuo atteggiamento... E che cosa mi opponesti? Mi opponesti, se ben ricordo, che non-essere sarebbero allora le passioni, la pigrizia... non so che altro dicesti. E io allora non capii il valore del tuo argomento. Che volevi dire? Che passioni,

che so io, pigrizia, paura, sono soltanto parte e non possono perciò avere tanta dignità da costituire un Non-essere che possa seriamente contrapporsi all'Essere? E invece, no, anche questo può avvenire: che la lotta con la paura diventi come lotta dell'angelo e del demonio: lotta centrale, definitiva: vera e propria "crisi". Del resto a un Non-essere che abbia tutta la dignità per contrapporsi all'Essere io pensavo. Intendevo parlare di quella crisi (giudizio insieme e azione) da cui debba uscire legittimata, rinnovata tutta la mia persona; e quindi tutta la realtà, tutto quello che merita di essere chiamato realtà. E del resto nella dispersione della nostra vita, e della realtà, sempre troviamo come un accenno a questa vera crisi. Accenno che non giunge mai a completarsi e quindi a attuarsi. Ma che è però desiderio di quella crisi. Se vuoi, di quella catastrofica crisi, che è rivelazione della verità, della vera vita... E sta sempre nelle nostre mani giungerci. E se non ci arriviamo, è per la dispersione della nostra vita, per la sua inconsistenza. Ma solo alla consistenza tendiamo; solo la consistenza desideriamo. Se siamo mancanti, difettivi, e difettivi ci sentiamo, è di quella consistenza che manchiamo. Onde siamo e non siamo, vogliamo e non vogliamo. Siamo così in bilico: *nec tecum nec sine te*. Consistenza vogliamo. Vogliamo *στηναι*. Vogliamo e non osiamo.

E questo bisogna sapere. Ma non si deve dire che è quella deficienza, quell'in-

consistenza stessa la vera realtà; proprio quell'inconsistenza l'Essere. Come fa Hegel, come fa Croce. Come fanno tutti i... non farmeli definire, che tolgono di mezzo il negativo: i falsi dialettici.

(Dio, come sono michelstetteriano! E come mai ho osato parlare di queste cose di cui non parlo con nessuno mai? E a te che effetto faranno? ... Signore, aiutaci!)

Mi viene in mente una cosa. Che Gentile parla anche lui di non-essere, naturalmente. Ma che cos'è per lui il non-essere? È il non-essere della qualunque cosa che viene ad essere: il non-essere, poniamo, di un brivido, di un prurito<sup>54</sup>. E perciò anche il prurito, dice, si afferma sulla negazione, è vittoria, affermazione. Essere che ha diritto di dirsi tale, ὄντως ὄν. Se moralità è appunto vittoria sulla dispersione, sul negativo, anche il prurito dunque «è» moralità: tutto al mondo «è» moralità. Panmoralismo... Che anche questa sia una falsa, pericolosa dialettica, è evidente. E anzi una brutta contraffazione della vera dialettica. Ma perché? e dov'è l'errore? È quello che non vedo bene. Forse perché il male dev'essere attualmente presente, e ci sia vera lotta? e il non-essere di Gentile è invece ciò che non è mai presente, ciò che è sempre vinto? Mi piacerebbe assai che su questo punto tentassi di darmi una risposta.

Insomma, hai capito. Ti domandavo a Firenze: Proprio scemenza quello che dico? Tu mi rispondesti con un no, che valeva un mezzo sì. Ti rinnovo istantemente la domanda.

Torniamo un momento al *Sofista*. Ti ricordi a proposito dell'ὄλον quello che si diceva? Dove lessi: «E qualora l'Essere non sia un tutto per il suo partecipare dell'Uno, e il Tutto d'altra parte fosse, mancante di sé stesso l'Essere risulterebbe» (e tu avvertisti giustamente qualcosa che non andava, e parlasti di “quaternio terminorum”). Bisogna leggere invece: «E qualora l'Essere non sia Tutto, come quello che del Tutto soltanto partecipa, e il Tutto d'altra parte sia, mancante di se stesso ecc.» [la “quaternio” sarebbe scomparsa<]. [Ma perché “mancante di se stesso”? Perché l'ὄν deve estendersi dappertutto, tutto comprendere, e l'ὄλον non può dunque esserne fuori?<].

E giacché ci sono, l'appetito vien mangiando, vorrei accennarti a un altro punto. Alla fine della grande discussione, dopo aver definito il non-Essere come “diverso”, il Forestiere nota che il Diverso si divide e «s'articola come fa la scienza». Anche «la scienza è una, ma ogni sua parte, riguardo a una data cosa delimitata, ha un suo proprio nome: onde più arti e scienza sono dette». E così, dice, il diverso: anch'esso uno, anch'esso assume poi vari nomi. Non-essere (Diverso); e Non-bello, Non-giusto..., non-cavallo, non-cane ecc. ecc. Ma (fermiamoci alla scienza) il non-essere non sarà ancora la scienza? La non-botanica, zoologia, mineralogia, astronomia...? Insomma, l'“altro”, il non..., non avrà sempre un suo nome positivo? O il nome non è determinabile? Il non-bello, p. es.,

come si chiamerà? Il non-grande? E può essere il piccolo, e anche l'uguale...

Perché siamo sempre lì. Il non-botanica potrebbe essere zoologia quanto astronomia. Ma anche la penna, la giraffa, il girarrosto, | perché anche penna, giraffa, girarrosto sono non-botanica o zoologia. Quale, vorrei sapere, il *limite* per cui la non-botanica la cerchiamo, s'intende, tra le altre scienze (fuoco, fuoco!) e non fra tutte le altre cose del mondo (acqua, acqua!)? Come spiega Kant il *limite* a proposito dei giudizi infiniti? (Non ho qui Kant, scusami).

E basti, basti! Acqua veramente.

Tu come stai? Che fai? che sai? Io correggo a tutt'uomo bozze (del Manzoni<sup>55</sup>). E sto sempre chiuso in questa cameretta (e la mattina in una sala al Liceo), che affaccia sì sul Canalazzo...<sup>56</sup> E altro non vedo.

Salute.

Tuo  
Vlado

2.

Lettera autografa di Arangio-Ruiz a Scavarelli su carta intestata Università degli Studi di Firenze

Venezia, 6 ottobre 1948

Carissimo = Son celebre: ché ho ricevuta stamane la tua letterina con le 160 lire (con un interesse di trenta lire di multa); e ora quella “della somiglianza”.

Io ti ho scritto in questi giorni due lettere, inviate al Leccio. Una, per me importante, sul non-essere. Una seconda, in cui ti davo una notizia segreta [...]. Mi dispiacerebbe che andassero perse. Al Leccio son buon massai delle cose e della posta?

[...]

A proposito del povero Carabellese. – Come mai non ho letto in nessun giornale un cenno della morte? Ma che sia morto, dev'esser certo: me l'ha detto Sciacca, che era reduce dal funerale<sup>57</sup>. |

Io non faccio che correggere bozze – di Manzoni.

Addio. Ti abbraccio

Tuo  
Vlado

3.

Lettera autografa di Scaravelli ad Arangio-Ruiz

<ottobre 1948><sup>58</sup>

Eh eh, roba da poco mi hai tu chiesto! Ed io dove mai trovo forze atte a sostenere peso sì grande qual'è il Nulla o, peggio, il non-essere (che è ancor più pesante del Nulla)?

(A proposito del Nulla: ho visto questa definizione dei quadri di Turner: «rappresenta il Nulla, e, a dire il vero, in modo molto somigliante»).

La frase del Sofista – tanto per cominciare là dove non c'è né dubbi né diffi-

coltà – così tradotta [«E qualora l'Essere non sia Tutto, come quello che del Tutto soltanto partecipa, e il tutto d'altra parte sia, mancante di sé stesso l'Essere risulterebbe»] non ha più *QUATERNIO*: e fila. Sebbene un pizzico di... sofisticheria mi pare vi rimanga: come si vede chiaro se quella frase si scrive "in forma":

1) il Tutto è ESSERE

2) l'Essere partecipa soltanto del Tutto, ma non coincide col Tutto, cioè non è il Tutto

3) Ergo: l'Essere non è l'ESSERE<sup>(1)</sup>

<sup>(1)</sup> Schematicamente:

A è B

X non è (o solo partecipa ma non coincide) A

X non è B

Ma siccome X è lo stesso di B, si deve concludere che B non è B

La sofisticheria la trovo nella premessa minore che regge solo in quanto si fonde in uno il «partecipare solamente» con il «non è». Ma questa fusione<sup>59</sup> o identificazione non mi par legittima, sebbene sia interessante. Dico che è interessante perché contiene in sé tutte le difficoltà dei vari tipi di rapporto escogitati da Platone fra le idee e le cose. E qualunque sia il tipo che si preferisce, finché non si ha identità schietta (fra idee e cose), | si avrà sempre una discrepanza tale da autorizzare a parlare di «non essere» l'una (l'idea) quel che è l'altra (la cosa) e viceversa. Come appunto è avvenuto

qui sopra a proposito dell'Essere e del Tutto: dato che l'Essere non è il Tutto, e dato che il Tutto è Essere, ne segue che quel primo Essere non è l'Essere.

\* \* \*

La risposta all'altro punto mi pare sia contenuta, sia nascosta, in una frase scherzosa che hai scritto tu: «acqua acqua» «fuoco fuoco». (Anche i giochi di pensione in montagna quando piove, hanno la loro logica!). E se quello che *olim* ho scritto, nella *Critica del capire*, a proposito del non vedere io come si fa a distinguere (cosa che pare tanto facile) i contrari da i contraddittori, – ma insieme ho mostrato l'impossibilità di confonderli o di sopprimere uno a vantaggio dell'altro (alla Calogero)<sup>60</sup> – regge ancora: voglio dire: se non sono andato più avanti io, né altri mi ha aiutato a veder meglio, capirai che non posso dire nulla di più che «non è così» (senza arrivare a un «è così»<sup>61</sup>). Vediamo: «l'altro», il non-... avrà sempre un suo nome positivo?» chiedi tu.

Ricorderai che nella *Crit. d. cap.* mi ero posto questo problema: supponiamo che il contraddittorio puro (= bianco-non bianco) non esista, ed identifichiamo il contraddittorio (= bianco-non bianco) con il contrario (bianco-nero): vediamo quello che succede. E poi: identifichiamo il contraddittorio con il distinto (bianco-verde, oppure bianco-logaritmo) e vediamo quello che succede. Son risul-

tati, in entrambi i casi, guai grossi. Ne ho concluso, ma *semplicemente per assurdo*, che bisogna mantenere in vita i contraddittori: e cioè che non sempre si può dar nome positivo (com'è nel caso del contrario [nero] o del distinto [logaritmo] al non-bianco).

Ma *adducere inconueniens non est solve* | *argumentum*. E con una dimostrazione per assurdo come la mia io non ho potuto arrivare più in là di questo: che è necessario il contraddittorio. Ma non sono arrivato a dire: il contraddittorio si articola (o<sup>62</sup> si distingue) dal contrario in queste e queste determinate note e caratteri fondamentali. Non ho cioè sciolto il mistero della natura specifica e a sé del contraddittorio. Appena si prende in mano, il contraddittorio (come il pesce della vecchia canzonetta napoletana) si trasforma in contrario o in distinto. Sicché se pure si riconosce che noi veniamo sempre spinti a dare nome positivo al non-bianco, bisogna anche riconoscere che la serie sia pure sterminata dei nomi positivi non uguaglia il contraddittorio (cioè non è adeguata alla ancor più sterminata vastità del contraddittorio); e che perciò, come ho detto sopra, *non si può sempre dare nome positivo al non-bianco*. Il contraddittorio (nella *Cr. d. capire* ho preferito dire la contraddittorietà, perché si tenesse presente il rapporto [bianco-nonbianco] anziché uno solo dei suoi termini [il non bianco isolato]) è come uno smisurato universale che sta al di sopra – teologia negativa – di che che sia.

Detto questo, arrivo al... «fuoco, fuoco». «Quale, vorrei sapere – chiedi tu – *il limite* per cui la non-botanica la cerchiamo tra le altre scienze (fuoco, fuoco!) e non fra tutte le altre cose del mondo (acqua, acqua!)?» (poi accenni a Kant e ai suoi giudizi infiniti: ma nella *Cr. r. pura* Kant non parla *né accenna* a simili problemi. Ne parla invece a lungo Hegel: ma per arrabbiarsi dinanzi a giudizi di questo genere «la non-rosa è un elefante». Si arrabbia come un dannato, e li chiama «proposizioni» e non giudizi; e magari «scemenze»).

DIVAGAZIONE – Se io avessi risolto positivamente il problema della distinzione fra contrari e contraddittori, potrei dire che tutta la logica di Hegel è sbagliata *dalle* fondamenta perché non è riuscita a trovare il modo di dominare la frase «la non-rosa è un elefante». Ma siccome io non sono riuscito a veder chiaro in quella distinzione (fra contrarietà e contraddittorietà), neanche io ho il bandolo per sdipanare la matassa. Ma almeno non mi arrabbio (perché so che se quella distinzione non è chiara, nemmeno può riuscir chiaro ciò che articola la differenza fra un giudizio insulso «la non-rosa è un elefante» una schifa «proposizione» anziché un giudizio e tanto meno una scemenza. (Hegel invece fa e l'uno e l'altro, mostra che la sua logica è per lo meno sbagliata a metà)

Torniamo a noi:

Visto che la pura contraddittorietà sprigiona da sé la parvenza o meglio la

presenza di contrarietà e di distinzione (visto cioè che la pura contraddittorietà si atteggia a contrarietà e a distinzione), si ha che noi, dinanzi a Botanica-Non-botanica siamo spinti a vedere questo rapporto e come contrarietà (sul tipo bianco-nero) e come distinzione (sul tipo vuoi di bianco-verde, vuoi di bianco-logaritmo). Cioè siamo spinti a dare un nome positivo a Nonbotanica.

Orbene: in quanto quel rapporto si configura come distinzione (uso bianco-logaritmo) si potrebbe e anzi si dovrebbe (si arrabbi pur Hegel quanto vuole) andare a cercare il nome ovunque. Ma in quanto si configura come contrarietà (bianco-nero) [o anche come quella speciale distinzione che è bianco-verde, che nella *Cr. d. capire* mi ha dato molto filo da torcere ma anche molto aiuto] si ha subito un freno. Mi spiego. I contrari (bianco-nero) si pongono di schianto [direi, kantianeggiando, analiticamente] sotto un Quid che fa da *genere prossimo*, e non solo non *coincidono* con lui, ma questo Quid non può esser l'Assoluto o l'Essere. (Bianco-nero sotto il genere prossimo colore). [Ciò che coincide con l'Assoluto o Essere sono i contraddittori]. Questo quid è il freno, l'ambito entro cui solamente è da cercare il non-botanica.

Di dove sbuca fuori questo quid che fa da genere prossimo? Sbuca dal termine positivo, l'unico noto, della contrarietà – la Botanica –. Questo termine sputa fuori ciò che di *generico* contiene in sé – la scienza, p. es. –; e questo si mette subito

a far nascostamente da genere prossimo. E viene a comandare, col suo delineare l'ambito o orizzonte, non solo il contrario ma anche il distinto o i distinti da cercare. [sicché si ha una distinzione delimitata, sul tipo di quella bianco-verde, e non una sul tipo di bianco-logaritmo]. Sicché mi devo, nella ricerca, muover nell'ambito del genere sotto del quale questo non-botanica mi è apparso.

Il Quale è mai il limite fra *questo* particolare genere prossimo (la scienza) e l'Assoluto o Essere<sup>63</sup> il quale – se Botanica-nonBotanica son contraddittori – dovrebbe esser l'unico genere che in sé li comprende<sup>64</sup> (o meglio: dovrebbe coincidere con essi)? dov'è questo limite?

Spinoza s'è trovato a non saper mantenere distinti i modi dagli attributi (che sono i loro generi prossimi) né gli attributi dalla sostanza (che è il loro genere prossimo). Hegel idem, con patate, rispetto ai suoi momenti (o figure) e all'Intero.

I limitati si sfanno nell'Assoluto, e questo sembra si condensi e si limiti nelle "note" o nei "momenti" delimitati. Ma la linea di demarcazione fra Genere Prossimo e Genere Sommo (o Assoluto o Essere)... non la conosco.

Io non sono andato un passo avanti alla *Cr. d. capire*. Più che vedere che il problema era aperto (e non risolto, come strepitava Hegel), non sono riuscito a fare. Mi sembra però di avere almeno indicato che era aperto; ed anche di aver accennato al perché un "non..." si presenti piuttosto come contrario che come

contraddittorio, e perciò di aver anche accennato al perché si chieda una ricerca in un ambito chiuso anziché nello gran mare del'Essere<sup>(1)</sup>. Ma poi se uno cerca in questo mare non c'è ragione di arrabbiarsi, come fa Hegel (semmai di sorridere, perché si vede che piglia proprio sul serio il puro contraddittorio).

<sup>(1)</sup> Aggiungerei: empiricamente, od anche, diciamo così, storicamente, un limite è da vedersi nel significato che uno attribuisce alla parola "botanica". Sono gli elementi racchiusi nel termine botanica (p. es. "scienza" e simili) che fanno l'ambito (o genere prossimo) che connette questo termine col suo partner... non-botanica. Infatti | se al posto di Botanica-nonbotanica, o di Bianco-Nonbianco, mettiamo A-nonA (e qui A non possiede note o elementi che empiricamente o storicisticamente lo faccian ricco) non abbiamo più modo di trovare un Genere Prossimo sopra quei due [perciò quei due *coincidono* con l'Assoluto], né, se quei due indicano la contraddittorietà, noi abbiamo<sup>65</sup> più modo di indicare la contrarietà. Si rimane con la sola contraddittorietà (Perché A-B indicherebbe la distinzione; ed A non-B non indicherebbe certo la contrarietà).

[Dal che si vede che la *contrarietà* NON è pura forma, ma si regge perché occultamente la riempiamo di contenuto (più o meno empirico-storico). E forse è questa la ragione per cui non la sappiamo tener divisa dalla contraddittorietà. La quale sa-

rebbe, sì, pura forma, ma talmente pura da essere ineffabile.]

E poiché è empiricamente o storicisticamente che Botanica contiene il significato di Scienza e così è empiricamente e storicisticamente che questa “Scienza”, messasi a far da Genere Prossimo sopra a Botanica-Nonbotanica, circoscrive l’ambito dei nomi positivi del Nonbotanica, – tanto vale quanto «acqua acqua!» «fuoco, fuoco!» degli empirici divertimenti delle pensioni di montagna quando piove.

C.D.D.

Q.E.D. |

\* \* \*

L’altro argomento è sul non-essere, per così dire in sé e per sé – sebbene tu ne parli riferendoti prima al *Sofista* ed accennando, poi, a Gentile.

Cominciamo da Gentile<sup>66</sup> (non riscrivo le tue parole perché spero che tu te le ricordi, il che veramente non è un buon metodo, sia perché ho spesso notato che non mi rammento con chiarezza i particolari di quello che ho scritto (e ben spesso sono proprio i particolari ciò che più conta) e così suppongo possa succedere ad altri; sia perché il buon esempio di Cartesio – che nelle lettere riscriveva sempre tutto quanto – dovrebbe essermi guida e modello. Ma... la pigrizia avanti tutto!).

Nel suo *Sommario di pedagogia* v’è una pagina in cui si sforza di persuadere il lettore che il dolore (di denti e compa-

gni) non esiste. E come fa? Quando è al presente è vita, ergo non è dolore; quando è dolore è non nel presente vitale, ma nel ricordo: ma il ricordo è... ricordo: quindi non duole!<sup>67</sup> Lo stesso schema sta a fondamento del passaggio di un quid dal non essere allo essere. E come tu mi dicevi per telefono che in certi dialoghi platonici di questo passaggio si parla per cose grosse – poesia, moralità –; mentre nel *Sofista* e affini anche per sciocchezze, così in Gentile, questo passaggio avviene *sempre*, qualunque sia il quid che si considera (sicché, p. es. – col dovuto rispetto – di un peto<sup>68</sup> si dovrà dire che passa dal non essere all’essere, che compie questa meravigliosa cosa che è l’atto di creazione; è un vero soffio creatore; anzi soffio autocreare; autope-to<sup>69</sup>.) [Senza scherzo: non credi che qui ci sia latente la dottrina teologica che *quid quid est bonum est?* (Rammento che nelle discussioni di mio padre con vari sacerdoti, il punto cui arrivavano sempre (e fondamentalmente dissentivano), il punto che era la base dei ragionamenti positivi degli uni e negativi di mio padre, era costantemente questo: la creazione – intendi la cosa creata – è un bene (e mio padre: «è una scoccatura»)<). Nella dialettica gentiliana, che vuole che qualunque sia la cosa che ha l’essere (o<sup>70</sup> che dà a sé l’esistenza), per questo solo... sforzo | che ha fatto (o meglio che fa) di passare all’essere, merita d’essere considerata buona, valore, e d’esser incoronata e mitrata con l’aureo serto dell’Esistente,

non ti pare ci sia la stessa posizione mentale di quei teologi?]

Il bello è che solo basandosi su questo punto, su questo valore intrinseco del “venir all’essere” [senza riguardo di chi è o cosa è che ci viene], si può dar valore alla dialettica interna alla coscienza, nel senso socratico, nel senso del *Fedone* e affini, nel senso morale. Se no, questa sarebbe una dialettica solo psicologica, non insignita di una dignità (diciamo così) metafisica (per indicarne la radicale profondità). La “leva” o il punto su cui si fa leva [il *puro* e privo di specificazioni “passare all’essere”], si presta poi a sollevare anche le scuregge e gli autopeti<sup>71</sup>... Eh... quando le cose son troppo pure...

Infilata questa strada non c’è che dire: «ma un sasso, un albero ecc. fa davvero uno sforzo per passare all’essere?». E così si tenta di distinguere il «qualunque esistere» (= senza sforzo) dal ecc. ecc. Ma regge questa – o consimile – distinzione? Quella del Croce (attività puramente economica o, come ora la chiama, vitale, ed attività morale), simile in fondo all’altra, sai bene quanto sia tormentosa. La via per la quale il Gentile uscirebbe da questa difficoltà sarebbe, credo, questa: negherebbe al sasso ecc. perfino l’esistere. E come per Spinoza s’è parlato di acosmismo, così per Gentile si dovrebbe parlare di a-tuttismo. La qualunque cosa che, per Gentile, viene ad esistere non è che l’Atto arcipuro e Arciuniversale. Non c’è né peti<sup>72</sup> né stelle. Non “panmoralismo” ma... non saprei... forse monomoralismo...

Discorso senza via d’uscita. Strada a cul di sacco. |

\* \* \*

Che la dialettica del *Sofista* sia una falsa dialettica mi pare averlo letto *temporibus* nel Gentile, il quale su per giù, se ben rammento, dice per il *Sofista* qualcosa di analogo a ciò che dice per il fuoco di Eraclito: il quale, non essendo il fuoco dell’io, brucia come un fuoco dipinto. È immoto. Forse – ma non ricordo affatto – fu per questo che non dissi nulla quando tu osservavi che la dialettica del *Sofista* non è vera, mentre vera è quella di Socrate; fu, forse, perché la cosa mi tornava, ed era, dopo Gentile, ben accetto che vera dialettica è quella che impegna il pensante (per dirla heideggerianamente).

Se invece quel giorno – ma, ripeto, non rammento – c’era in me di più, o altro, può darsi che dipendesse da questo: mi lascia sempre molto dubbioso qualunque discorso che presupponga (anche inconsciamente) una distinzione fra l’attività umana (o la “condizione” umana) e che che<sup>73</sup> sia fuori o intorno a lei. (E così non mi persuade una impostazione a tipo soggetto-oggetto, qualunque sia il tipo di rapporto che lega questi due fra loro. È proprio l’impostazione “soggetto...” che non mi va.) – Nel *Sofista* mi pare ci sia (o ci si debba intrasentire) lo sforzo (almeno questo!) di Platone per dare una struttura del reale tale che non dia luogo a due dialettiche: una per il co-

simo (fisico-metafisico) ed una casalinga per l'uomo. Forse fu questo punto, che mi sembrava tu non tenessi presente, che mi lasciò «freddino freddino». Ed invece mi piacque moltissimo l'osservazione che mi telefonasti circa l'atmosfera (logica) del *Sofista*, così difficile a definire, ché non ci si muove nel mondo umano (socratico), né in quello (pitagorico) del *Timeo*, né in quello ("loico"<sup>74</sup>) del *Parmenide*, ecc. ecc. L'atmosfera, l'etere – direbbe Hegel – del *Sofista* è o per lo meno si avvicina a qualcosa in cui la distinzione che a me non va giù, non c'è. E se si perde di vista questa sia pur impalpabile atmosfera (col fare p. es. del *Sofista senz'altro* una dialettica dipinta) a me sembra che si perda molto.

Ma qual'è questa dialettica del *Sofista*? (E così si arriva finalmente alla prima pagina della tua lettera). È chiaro che è cosa oscura. È oscura perché è la stessa impalpabile atmosfera del dialogo.

Siamo sempre lì col conto: una impostazione a tipo "contrarietà" che ha in seno una impostazione a tipo "contradittorietà" (almeno io la vedo così). E, come ho sopra accennato riferendomi alla *Cr. d. capire*, v'è naturalmente in agguato anche la Distinzione senza la quale non si avrebbe nonA né se è visto come contraddittorio né se è visto come contrario.

[Nota marginale: tutti i pensatori di... piccolo calibro, hanno calibro piccolo, secondo me, perché vedono e trattano solo due fili nel tessere le loro pagine: p.

es. il filo A e il filo nonA visto solo come contrarietà, od il filo A e il filo nonA visti come contraddittorietà: o il filo A ed il filo B (visti come distinti). Il che fa sì che il loro pensiero manchi di altorilievo, quell'altorilievo che è la terza dimensione data dalla compresenza del *terzo* filo. P. es. dal senso della contraddittorietà compresente con la contrarietà o con la distinzione ecc. ecc.]

Ora nel *Sofista* si ha *solo* Distinzione? (= dialettica dipinta? ... addio atmosfera magica).

Ma su questo argomento, e questo fatto lo ricordo, non si parlò solo una volta nel tuo «studiolo», ma spesso, anche al Leccio. Ed io sostenevo che nella frase (cito a orecchio) «L'Essere tante volte le altre cose sono per altrettante lui, l'Essere, *non è*» in questa frase ci fosse fra ESSERE e le altre cose [Quiete, Moto, ecc.] un rapporto a tipo contraddittorietà, e cioè tale che per un attimo l'Essere scomparisse *in toto*, e solo Q, M, ecc. avessero realtà, si fossero succhiato tutto quanto l'essere.

C'è o non c'è nel *Sofista* questo attimo? Io credo che sia proprio lui il pizzico di quella spezia che dà l'aroma o l'atmosfera al dialogo. Se la togli tutto diventa *piatto*. E l'atmosfera di cui mi telefonasti?

Bada, dura un attimo questo scomparire, questo sprofondar nel nulla, dell'Essere, per far venire a galla in tutta la loro sfacciata forza la Q, il M, ecc. Ma se quest'attimo c'è abbiamo la tessitura

a tre fili: l'Essere, il Nulla, e le Cose. Ed il rapporto di questi tre fili fra di loro è un rapporto di: contraddittori, contrari, distinti, per così dire simultaneamente.

Che poi la distinzione, cioè, come ben dici, la coabitazione prenda il sopravvento, e i tre elementi convivano alla pari [quantunque... quantunque... una certa superiorità l'essere se proprio non se la mantiene visibilmente non però la "dismette" del tutto, come un'antica abitudine che traspare da qualche gesto involontario], questo sì, non mi par dubbio. Ma se uno mi dà questo ed io non sento che per lo meno sospetta che ci possa esser anche l'altro... ecco... rimango «freddino freddino».

l Lasciamo stare quest'argomento; lasciamo stare cioè se nel *Sofista* c'è oppure no insieme al distinguersi e coabitare di Essere, Q, M, ecc. anche un vanificarsi di Essere, un suo scomparire, all'apparire dei solidi Q, M, ecc. per tornar poi subito a comparire ecc. ecc. Lasciamo perdere. E guardiamo l'altro argomento. Che formulerei così:

la dialettica del *Sofista* si collega o no con la dialettica Socratica (= etica)<sup>75</sup>? la fonda? Oppure è qualcosa che se ne sta per fatti suoi, essendosi Platone o dimenticato di questa dialettica alla *Fedone*, o addirittura sottintendendo – ma questa sarebbe troppo grossa – d'averla abolita e soppiantata con quella del *Sofista*?

*Schematizzando* (prima di... non rispondere!) la dialettica socratica, accet-

teresti quanto segue? (che a me pare evidente):

*il fulcro* della efficacia di questa dialettica sta in questo: il quid che si vince (passioni, pigrizia, ecc.) nel mettere al mondo un qualcosa di "consistente", è un quid che ha in sé: α) il valore di un solido, positivo, concreto, ben DISTINTO nostro stato; e β) NEL vincerlo lo trattiamo da CONTRADITTORIO, lo facciamo diventare nonA, sul quale A s'innalza e s'afferma.

A me sembra che se fosse stato e fosse *sempre, unicamente* contraddittorio, non dovremmo fare nessuno sforzo per superarlo (usiamo la solita «parolaccia» [come diceva Marangoni<sup>76</sup> una volta che usò davanti a un quadro davvero ispirato la frase: «qui c'è ispirazione»]); e non lo potremmo fare perché un puro contraddittorio non ha mezzi per opporre resistenza.

l Ma – ci sia o non ci sia, sia pure per un attimo, quel tipo di rapporto – quella dialettica del *Sofista* fonda o si connette con la Socratica?

l A ciò consegue ("udite, udite") che anche duplice vien ad essere il significato di quell'A, di quel «consistente» che è venuto al mondo: e cioè: per un verso è un A sempre legato e connesso e intrecciato e inchiavardato a non A (uno stato di sempiterna tensione, di lotta, qualcosa di non lontano dal dover essere): rapporto di contrarietà (e questo per quel tanto che non A è contraddittorio); per un altro verso questo

A vittorioso, per quel tanto che non A è un distinto, se ne sta a sé dopo aver vanificato il non A, e non si trova più in lui traccia di lotta [in Hegel, p. es., si ha spessissimo una oscillazione fra una “figura” la cui essenza sta tutta nel suo legame col passato, con<sup>77</sup> lo sforzo che ha fatto per venire alla luce, e la stessa figura vista invece come tale che non ha ormai più nulla a che fare col suo passato, con la sua gestazione e genesi]. –

Se accetto lo schema logico su proposto, nel *Sofista* si ha se proprio non la fondazione della dialettica socratica, per lo meno una connessione con questa dialettica, nell’ipotesi che vi si veda (nel *Sofista*) accanto alla coabitazione anche un rapporto di contraddittorietà. Se non ci si vede questo, allora, pace; non avendo mai trattato neppur per un attimo un distinto da contraddittorio, non si ha dialettica socratica.

E con questo avrei finito di... non dire è così, è così!

Postilla. Mi pare però che si debba essere d’accordo<sup>78</sup>.

Un caro abbraccio

Luigi

P.S. Stavo mettendo in busta, e mi arrivano, inoltratemi dal Leccio, due tue letterine: [...], e l’altra in cui tu hai constatato, mediante 30 miserabili lire, la tua celebrità. –<sup>79</sup>

4.

Lettera autografa di Arangio-Ruiz a Scavarelli su carta intestata Università degli Studi di Firenze

Venezia, 13 ottobre 1948

Carissimo = Ho ricevuto, e letto e meditato. Ma siamo al termine dei nostri lavori: degli scrutini, della trascrizione nei registri, della compilazione delle tabelle per le indennità, e di tutte le altre diavolerie. Non ho tempo, assolutamente non ho tempo. Domani inizio il viaggio di ritorno, passando per Milano (debbo andare a Varese a trovare un novantenne amico filosofo, Cagnola<sup>80</sup>). O in viaggio o da Firenze appena giunto ti scriverò. Ma siamo sempre lì: c’è in ultimo qualcosa che ci divide. Ieri sera e stanotte a letto ho cercato intensamente di giungere alla determinazione, all’origine del disaccordo... quello che non m’è chiaro è che cosa tanto ti preme, che cosa difendi, che meriti di essere così strenuamente difeso. Io – posso sbagliare – si capisce che cosa difendo e che cosa voglio. E tu?

Ma addio

Tuo

Vlado

[...]

5.

Cartolina postale autografa di Arangio-Ruiz a Scaravelli

Casteldelpiano (Grosseto)  
6.8.1949

Caro Luigi = Quando, leggendoti il mio soggetto platonico sulla “paidìa” –, che sto ricopiando e via via rivedendo, aggiungendovi qualche cosa, secondo anche il tuo consiglio, cancellando qualche esuberanza (ma ricopiando, ti dirò fra parentesi che lo trovo cosa assai buona, e seria e profonda)<sup>81</sup> –, giunsi là dove dico che soltanto tardi in dialoghi recenti (nel *Filebo*, nelle *Leggi*, e nella lett. VI<sup>a</sup>), egli giunse alla coscienza della sua scoperta della “paidia metà spoudôs”, del “gioco fiore della serietà”, tu mi fermasti un attimo, e mi accennasti al *Convito*. Nel *Convito* parla di παιδιὰ e σπουδή a p. 197e. Vuoi, per favore, controllare? Io qui sono, pensa, senza Platone, tranne quello che ho in mente o in appunti. Perciò controlla nel *Convito*. E controlla anche, ti prego, *Phaedr.*, 265C, 277E, 277B; *Politico*, 268B, 307d, 308d; *Leges*, III, 671E<sup>82</sup>, VI, 764A, II, 657C, III, 678E, VII, 769A, I, 647D, V, 732D, X, 187D<sup>83</sup>, IV, 740D, VII, 796D, I, 647D, V, 732D, VIII, 834B; *Respublica*, X, 602B...<sup>84</sup>

Io bene. E abbastanza | bene quassù. Perché non vieni un po’? Ciao. Omaggi alla consorte.

Tuo  
VIAR

6.

Lettera autografa di Arangio-Ruiz a Scaravelli su carta intestata Università degli Studi di Firenze

Casteldelpiano (Grosseto)  
23.VIII.1949

Carissimo Luigi = Ho avuto jeri (ora è la mattina, assai presto del 23: *la pointe de l'aube*) le due tue lettere e, nientemeno, i due volumi di Platone. Sulle prime, naturalmente, ho detto: – Ve’, ve’ il pigrone! E quello che io gli chiedevo era così semplice! con così facile riscontro! Ma poi sono stato contento, anche a un altro fine che per quello che mi aveva mosso a chiedere il tuo aiuto: per vedere se c’è proprio, a un punto delle *Leggi*<sup>85</sup>, qualche cosa che indica in Platone un *revirement*, o almeno una specie di attenuazione della condanna dell’arte, ancora così esplicita e intransigente nella *Repubblica*. Infatti vi si dice che ci può essere anche una musica, anche un’arte *spudáia*: un’arte *orthé*, animata dallo spirito dell’*orthótes* (della *rettezza*, diciamo così, per tradurre alla lettera). Passo che io avevo soltanto tra’ miei appunti, e che così posso vedere bene anche nel contesto (anche se soltanto italiano). Quindi grazie, grazie... E dimenticavo di dirti che in questo passo io cerco la spiegazione di quell’altro del *Sofista*? di cui una volta almeno ti ho parlato: quello in cui si distingue *mimésis* in *icástica* e *fan-*

*tástica*; e l'icástica è appunto quella fatta con spirito di verità.

In quanto alla lettera matematica, ti dirò che anch'essa m'ha interessato. L'ho letta tre volte: una prima, rapida per vederla all'ingrosso [...]. Una seconda comprendendo così così. E una terza stanotte, a letto, verso le quattro, quando malauguratamente mi sono svegliato [...], e non ho potuto più dormire, mentre avrei voluto un bel sonno fino alle 5.

Ebbene, ti dirò che, curiosa, all'affare della rettificazione io avevo pensato, per spiegare la frase di Platone, ma proprio nel senso grossolano di Antifonte o di Brisone<sup>86</sup> [di Brisone, poverello, che Dante mi pare nomini con le interessanti parole... e, ahimé, non mi ricordo le parole<sup>87</sup>]. Ora il sottile ragionamento di Geymonat e tuo mi hanno un poco frastornato. – Abbi pazienza, è grossolanità mia o è eccessiva finezza altrui (e sarà certo grossolanità mia, che di fronte all'affare dell'incommensurabilità della diagonale<sup>88</sup>, sempre mi stupisco, e non comprendo, peggio d'uno zoticone che s'inurba): ma in conclusione, col ragion.to di Geym. che si viene a dire: – che per Platone il cerchio non si può rettificare? che rettificare si può soltanto il cerchio nostro, che è cerchio per modo di dire? mentre il cerchio vero, il cerchio cerchio, è un'altra cosa: cerchio e basta? E Antifonte e il povero Brisone, di cui Dante dice (che cosa dice?) non pensavano, pare a me, a «raggiungere alla fine della suddivisione» nessun risultato; voglio dire che non pen-

savano affatto che il processo di suddivisione potesse essere mai finito [questo lo capisco bene, ma l'incomm.tà della diagonale, no]. Ma semplicemente volevano dire: che via via, sempre suddividendo, sempre più ci si sarebbe avvicinati alla rettificazione. In fondo, sul serio, questo volevano dire: e si mettevano da un punto di vista meramente empirico... Ma forse avete ragione: perché forse alla intuizione che il processo non si può mai chiudere<sup>89</sup> –, e che quindi si tratta, al solito, di | [+++]<sup>90</sup> isola, a cui non ci si può mai arrivare grado a grado, a quell'intuizione non ci erano arrivati. Per il resto, per quello che dici, riguardo all'estensibilità di questa posizione (riguardo alla ricerca degli elementi ultimi), intendo, intendo. Ma, insomma, capisco quello che dici, ti seguo. Ma non faccio strada da me. Non appetisco. Il pigrissimo rozzone non salta (come salta il tuo).

A prop. di Geym. Mi sembra buono, ben scritto il passo che mi riporti. Uomo serio, lo direi, anche da quelle sole parole, sia pure che non dica nulla di granché nuovo. A te che impressione ha fatto? domando questo, perché in un giornale di Napoli (*Il Giornale*, appunto), in un ritaglio che F. Nicolini mi aveva mandato, assieme a altri quattro o cinque, per farmi leggere certe sue cose manzoniane, c'era una corrispondenza da Roma a proposito dei concorsi romani, di quelli per scuole medie, e della ressa dei professori univ.rii per giudicare quei concorsi a Roma convenuti; e trovava così modo di accennare

agli ultimi concorsi universitarii, anzi a quelli filosofici: un vero scandalo, diceva. E salvava Bontadini e quell'altro, Lazzarini<sup>91</sup>, ma a prop. di Geym. diceva che proprio non si capisce come una comm. ne abbia potuto scegliere come terzo un «oscuro lib. doc. comunista» (proprio così mi pare che dicesse).

E a prop. di F. Nicolini ti dirò che gli ho scritto una lettera, ringraziando e restituendo, che ti vorrò a voce riferire. Perché, a prop. di Croce, di Manzoni e di lui, portavo un argomento, che è pura questione di logica, quasi fina come quella di Geym.

Vedi quanto ti ho scritto! Guardo l'orologio. | È «da» un bel<sup>92</sup> pezzo, sai!

Perciò smetto. Addio. Arrivederci. Io fra il 3 e il 6 di sett. (dopo aver spedito a Laterza il *Sofista*) ridiscendo al piano.

Ti abbraccio

Tuo

Vlado

[...]

7.

Cartolina postale autografa di Arancio-Ruiz a Scaravelli

29 agosto <1949>

Carissimo = A proposito di contrari, anzi di opposti, come Moto e Quietè, tu mi osservasti, mi pare, che non si può dire che, *sotto un certo riguardo*, essi si

spartiscono la realtà, e reciprocamente si escludono... Ma come? Moto e Quietè indubbiamente si spartiscono la realtà, sicché ciò che non è in quiete per forza è in moto, e ciò che non è in moto, viceversa [eccetto la scaturigine: la quale è moto-quiete]<sup>93</sup>. Ma detto ciò, resta che, *sotto altro riguardo*, le cose siano bianche e non-bianche, puzzolenti e non puzzolenti... Non è così? E allora?...

Così tu mi facesti un'altra osservazione a proposito di *contraddittorietà* e non *contradizione*. Io, che sono l'uomo più remissivo dell'Italia centrale, mi intimorìi e tacqui. Ma da allora quante volte ho visto adoperato, nel senso di contraddittorietà, contraddizione... Allora?

Rispondimi, perché (ti ho già detto) non scendo a valle finché non ho spedito a Laterza. Voglio scendere "spedito".

Care cose. Aff. Tuo

Vlado

P.S.

Ma sono a buon punto, anzi a buonissimo. E i più gravi intoppi (quello sull'arte, quell'altro in cui si dice che non ci persuaderemo mai ad ammettere che dove c'è pensiero, non ci sia moto e vita e Anima; mai che l'Essere sia come «santo e immoto»...<sup>94</sup>), che più volte mi avevano fermato, li ho finalmente superati. E ormai tutto è fatto. – Citerò, ringrazierò anche te nella prefazione.

9.

Cartolina postale autografa di Arancio-Ruiz a Scaravelli

Milano, 15.IX.1949

Carissimo Luigi = Peccato di non averti potuto avvisare: ch  star  qui fino a sabato, e sabato, coi Gallarati Scotti<sup>95</sup>, andr  a Bellagio per qualche giorno nella loro bella villa (Melzi d'Eril); e saremo stati a Milano insieme, e avremo chiacchierato – cosa di cui ho una gran voglia. Induger  un poco prima di tornare a Firenze; forse far  una corsa anche a Venezia per vedere Gianbellino. Ho bisogno un po' di riposare. Perch  a Casteldelpiano ho fatto una tremenda faticata per spedire il 9 (il giorno in cui son partito) a Laterza il manoscritto del *Sofista*. Che mi pare cosa ben riuscita, ed importante, e come uno dei primi stu-

di che si sian fatti sul 2° o 3° – dico, sul vecchio – Platone, e in cui l'astruso testo   anche in certi dettagli spiegato. E mi c'  voluto a capirlo! E non l'ho capito finch  non mi son deciso a ricorrere al *Timeo* e alle *Leggi*. E<sup>96</sup> | mi pare d'aver capito, anche se tu, con buone maniere, mi abbia dato esplicitamente del “disperro” hegeliano, crociano, Fluente, protagoreo, eracliteo. Mentre io sono Stasiota, Eleata, kantiano ecc. ma ne parleremo. E certamente  $A = B$ , ma   anche vero che  $A = A$ . E sono due cose assai diverse... Ma lasciamo stare.

[...]

Se mi | devi scrivere, indirizza a Bellagio (Como) presso Gall. Scotti: ci star  fino al 19. Il 20 al pi  tardi sar  di nuovo a casa.

Tuo

Vlado

\_ Note

1 \_ Vladimiro Arangio-Ruiz, nato a Napoli nel 1887, si laureò nel 1910 in Letteratura greca con Girolamo Vitelli e poi, nel 1921, in Filosofia con Piero Martinetti. Fu docente di Ginnasio, di Liceo e infine preside in diverse città e, dal 1934, nelle Scuole italiane di Alessandria d'Egitto; tornato in Italia, nel 1938 divenne vicedirettore della Normale di Pisa e dal 1940 professore di Storia della filosofia al Magistero di Firenze. In politica fu liberale e per questo polemizzò con Gentile (cfr. V. ARANGIO-RUIZ, *L'individuo e lo Stato*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», VII (1926) 2, pp. 132-152). Morì nel 1952. Su questa singolare figura di saggista e filosofo, cfr. D. FAUCCI, G. CHIAVACCI, V.E. ALFIERI (a cura di), *Vladimiro Arangio-Ruiz*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1960. Il volumetto comprende, oltre a una *Vita e scritti* di V. Arangio-Ruiz (ivi, pp. 5-6) e a una *Bibliografia* di scritti su Arangio-Ruiz (ivi, p. 51), tre ricordi usciti subito dopo la sua morte: D. FAUCCI, *Il maestro e l'amico* (ivi, pp. 7-11); G. CHIAVACCI, *Ricordo di Vladimiro Arangio-Ruiz* (ivi, pp. 13-15); V.E. ALFIERI, *Vladimiro Arangio-Ruiz ovvero la citara di Amfione* (ivi, pp. 17-20); lo studio di D. FAUCCI, *L'umanismo di Vladimiro Arangio-Ruiz* (ivi, pp. 21-39); e *Quattro lettere di René Le Senne e una risposta di Vladimiro Arangio-Ruiz* (ivi, pp. 41-50). Di D. FAUCCI si veda anche la voce *Arangio-Ruiz, Vladimiro*, nel *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 3, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1961, pp. 719-720 [disponibile su [https://www.treccani.it/enciclopedia/vladimiro-arangio-ruiz\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/vladimiro-arangio-ruiz_%28Dizionario-Biografico%29/), ultimo accesso il 07/08/2023].

2 \_ C. Michelstaedter, dopo il suicidio dell'amico, pubblicò il *Dialogo della salute* (V. ARAN-

GIO-RUIZ, *Dialogo della salute*, Formiggini, Genova 1912) e *La persuasione e la retorica* (ID., *La persuasione e la retorica*, Formiggini, Genova 1913). Michelstaedter fu sempre una figura centrale nella meditazione di Arangio-Ruiz, fino alla fine dei suoi giorni: il suo ultimo corso universitario nel 1951-52 fu dedicato a 'L'attualismo e Carlo Michelstaedter' (cfr. D. FAUCCI, *Il maestro e l'amico*, cit., p. 7), e *Michelstaedter* si intitolò il suo ultimo articolo, uscito il giorno seguente la sua morte (V. ARANGIO-RUIZ, *Michelstaedter*, «Giornale dell'Emilia», 10 novembre 1952; notizia riportata da G. CHIAVACCI, *Ricordo di Vladimiro Arangio-Ruiz*, cit., p. 15).

3 \_ Cfr. G. ABETTI *et al.*, *Ricordando Luigi Scaravelli*, s.i.e., Firenze 1978, *passim*.

4 \_ L'Archivio Luigi Scaravelli (d'ora in poi: ALS) è depositato presso l'Archivio Giovanni Gentile, Fondazione Roma Sapienza. ALS, catalogazione provvisoria: busta "Lettere 3", fascicolo "Arangio Ruiz".

5 \_ La lettera ad Arangio-Ruiz fu pubblicata insieme a una seconda, inviata a un altro caro amico fiorentino di Scaravelli, Paolo Miks, dedicata invece al pensiero di Cartesio: cfr. M. CORSI (a cura di), *Due lettere di Luigi Scaravelli*, «Filosofia», XXI (1979) 1, pp. 33-44: 33-41 (d'ora in poi LAR).

6 \_ Grazie alle lettere di Arangio-Ruiz possiamo adesso datare con precisione la lettera di Scaravelli tra il 7 e il 12 ottobre 1948. Corsi parlò genericamente degli «anni attorno al cinquanta» (LAR, p. 33). I pochi studi dedicati all'interpretazione scaravelliana di Platone non hanno potuto essere più precisi: cfr. G. SASSO, *Luigi Scaravelli e il «Sofista» di Platone*, in ID., *Filosofia e idealismo*, vol. 3: *De Ruggiero, Calo-*

gero, Scaravelli, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 573-620; R. VITI CAVALIERE, *Echi platonici negli scritti di Luigi Scaravelli*, in L. PALUMBO (a cura di), *λόγον διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Loffredo, Napoli 2011, pp. 967-980.

7 \_ *Ricostruzione filosofica* si intitola un impegnativo saggio di V. ARANGIO-RUIZ (in B. GIULIANO *et al.*, *Concetto e programma della filosofia d'oggi*, Bocca, Milano 1941, pp. 117-134), in cui si pone il problema di come andare oltre l'idealismo italiano, e in particolar modo l'attualismo – ma Arangio parla di «approfondimento» e di «riforma» dell'attualismo (ivi, p. 121) – la filosofia «più coraggiosa e più coerente [...] la più moderna», che ci ha liberato da ogni trascendenza e ha portato a compimento la rivoluzione kantiana «umanizzando, spiritualizzando, eticizzando la realtà». Ma, fatta l'esperienza di quel pensiero, «ci siamo trovati come a mani vuote, come se avessimo esaurito i problemi senza veramente proporceli e risolverli». Di qui il «bisogno di ricostruzione», cioè di ripensamento del discorso filosofico (ivi, pp. 117-118).

8 \_ PLATONE, *Il sofista*, a cura di V. Arangio-Ruiz, Laterza, Bari 1951 (d'ora in poi: *Sof.Ar.*), pp. 5-6.

9 \_ Il lavoro, nato come prefazione a un dialogo non identificato, si trasformò prima in uno studio sul concetto di arte, poi in un saggio sul problema delle passioni e, infine, sul tipo di rapporto che si instaura tra le passioni e le attività etiche e noetiche. Lo studio più completo sugli scritti dedicati a Platone è quello di F. DE LUCA, *La genesi della riflessione di Luigi Scaravelli: il periodo universitario e gli scritti su Platone*, Tesi di dottorato di ricerca in filosofia, XVII ciclo,

Università di Studi Roma La Sapienza, Roma 2004. De Luca ha trascritto e ordinato gran parte degli appunti su Platone in un'appendice autonoma alla tesi, intitolandola *Scritti su Platone*. Sugli scritti platonici, cfr. inoltre A. GAROFANO, *Scaravelli e la crisi del neoidealismo. Dalla tesi di laurea alla "Critica del capire"*, Tesi di dottorato di ricerca in filosofia, XXVIII ciclo, Università di Studi Roma Tor Vergata, Roma 2017, pp. 83-87; M. BISCUSO, *Luigi Scaravelli: la concretezza del pensiero antico. La lezione dei dialoghi dialettici di Platone*, in G. CERRO, A. PINAZZI, F. PITILLO (a cura di), *Gli intellettuali italiani, l'Europa e la cultura tedesca* (in corso di stampa). Alcuni di questi scritti sono stati pubblicati: cfr. L. SCARAVELLI, *Due scritti sul Sofista*, a cura di G. Traversa, «il cannocchiale», XXIV (1999) 1, pp. 157-168 (rispettivamente alle pp. 160-166 e 166-168; si tenga presente l'importante introduzione di Traversa, alle pp. 157-160); ID., *Appunti sul problema dell'arte in Platone*, «il cannocchiale», XXV (2000) 2, pp. 33-44.

10 \_ PLATONE, *Gorgia*, introduzione, traduzione e commento di V. Arangio-Ruiz, Vallecchi, Firenze 1925. L'opera ha avuto numerose edizioni, l'ultima presso Mursia, Milano 1994. Sull'interpretazione che Arangio diede di Platone, cfr. I. MANCINI, *Il platonismo di Vl. Arangio-Ruiz*, «Giornale di Metafisica», VIII (1953) 3, pp. 312-323.

11 \_ *Sof.Ar.*, p. 5. In una lettera alla moglie Vanda Passigli, del dicembre 1941, Scaravelli scrive: «se starò meglio in forze cerebrali [...] vorrei scrivere un *breve* saggio su *un punto* di un dialogo platonico durante le vacanze di Natale [...]. Il nucleo dell'articolo l'ho, in vero, già scritto 10 anni fa. Ma immagino che possa anco-

ra andare sviluppando le quattro pagine in cui l'avevo striminzito (e solo io ci potevo capire) ad una quindicina. Ma dovrei poi trovar modo di stamparlo subito – in qualche rivista –, cioè prima che Arangio stampi il suo volume (volume che è già stampato – l'aveva fatto pubblicare da Sansoni *per il concorso* (in cui è riuscito 1°), e poi l'ha ritirato per correggerlo ancora, e non l'ha ancora restituito all'editore), vorrei dico pubblicare il mio articolo prima che vada in circolazione il libro di Arangio perché questo libro è *proprio sullo stesso* dialogo di Platone» (L. SCARAVELLI, *Lettere alla moglie (1941-1955)*, a cura di M. Corsi, in M. BISCUSO, G. GEMBITTO (a cura di), *Scaravelli pensatore europeo*, Armando Siciliano, Messina 2003, pp. 141-198: 152-153). Non è possibile stabilire con attendibile certezza se le «quattro pagine» siano presenti nell'Archivio Scaravelli ed eventualmente quali siano.

12 \_ *Sof.Ar.*, p. 6. Arangio si rivolse a Bianchi Bandinelli per la comprensione della differenza tra mimetica icastica e mimetica fantastica (*Soph.*, 235e-236d); ne seguì uno scambio di lettere tra il 1948 e il 1949, ma, come scrive Bianchi Bandinelli, «delle mie osservazioni non rimase quasi traccia nel lavoro pubblicato, mentre a me rimase il desiderio di precisarle» (cfr. R. BIANCHI BANDINELLI, *Osservazioni storico-artistiche a un passo del "Sofista" platonico*, in *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, Le Monnier, Firenze 1955, pp. 81-95: 82 nota). Cfr. infatti *Sof.Ar.*, pp. 101-102.

13 \_ Cfr. anche quanto scrive sinteticamente nella presentazione del proprio pensiero: V. ARANGIO-RUIZ, *Il mio moralismo*, in M.F. SCIACCA (a cura di), *Filosofia italiani contemporanei*, Marzorati, Milano (1944) 1946<sup>2</sup>, pp. 41-53: 42.

14 \_ Cfr. *supra*, p. 115. Nella versione definiti-

va il passo suona: «e d'altra parte, se l'essere non fosse un tutto per essere così affetto dall'uno, e il tutto d'altra parte fosse, mancante di sé stesso l'essere verrebbe a essere» (*Sof.Ar.*, p. 134). Cfr. la traduzione di Francesco Fronterotta: «peraltro, se l'essere non è un intero, per via del fatto che è affetto dall'unità, mentre l'intero stesso è, l'essere risulterà privo di se stesso» (PLATONE, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, BUR Rizzoli, Milano 2016<sup>4</sup>, p. 357; d'ora in poi l'opera sarà citata con la sigla *Sof.Fr.*).

15 \_ *Soph.* 247e; *Sof.Ar.*, p. 142.

16 \_ *Sof.Ar.*, pp. 143-144.

17 \_ «E come decade dalla sua maestà l'Esse, così il Non-essere dalla sua maestà di Negativo, per non essere che il Diverso, l'"altro" cioè che è» (*Sof.Ar.*, p. 22).

18 \_ Cfr. *Sof.Ar.*, pp. 16-17, 21, 180, dove si usano le espressioni «coabitazione» e «convivenza» dei generi, e 176 e 184, in cui a commento di *Soph.*, 257a e di 259b si parla di «tradimento consumato». La medesima espressione già ricorreva in V. ARANGIO-RUIZ, *Dialettica delle distinzioni e dialettica delle opposizioni (note sullo storicismo di B. Croce)*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», serie II, X (1941) 1-2, pp. 20-54: 36 nota. In questo testo Arangio sostiene che a Platone capitò quello che accade a Croce, di perdere le opposizioni e la loro forza, riducendole a mere distinzioni: «partito dal concetto di molteplicità degli enti, fossero questi anche forme o idee, A, B, C, D,... Z, scoprì che il non-essere, l'unico non-essere di cui si può parlare e di cui si può affermare che sia, è semplicemente il "diverso" (τὸ ἕτερον)» (ivi, p. 35, ma cfr. tutto il ragionamento alle pp. 35-36). Cfr. inoltre ID., *La logica*

*del diverso*, «Lettura», II (29 giugno 1946) 26; poi in ID., *Umanità dell'arte*, Sansoni, Firenze 1951, pp. 153-158, in cui lo studioso napoletano ribadisce che fu Platone a escogitare la logica del diverso contro la logica dell'opposizione tra essere e non essere di Parmenide, tra la positività assoluta dell'essere, della quiete e dell'immobilità, e l'irrequietezza della vita, del divenire, che si spiegano solo con il non-essere (ivi, p. 154). Platone prima abbracciò questo insegnamento, che fa «tutt'uno con la morale intransigenza di Socrate», poi ne ebbe paura, perché non spiegava la vita, e si ritrasse. «E così Platone trovò il "diverso"» (ivi, p. 155).

19 \_ *Sof.Ar.*, p. 21. Questa conclusione è tratta dal commento a *Soph.* 257a 4-6, qui nella lettera reso con «l'Essere tante volte le altre cose sono per altrettante lui, l'Essere, non è» (*supra*, p. 122) e nella versione definitiva: «l'Essere "quante volte sono gli altri, tante esse stesso non è"», oppure «anche l'essere dunque, quanti sono gli altri, tante volte non è» (*Sof.Ar.*, pp. 21 e 176). Cfr. *Sof.Fr.*: «l'essere pure, allora, per quante sono le altre forme, altrettante volte dobbiamo dire che non è» (p. 439).

20 \_ Cfr. *supra*, p. 114 e *Sof.Ar.*, p. 6. Si veda anche V. ARANGIO-RUIZ, *La logica del diverso*, cit., pp. 153-154; ID., *Il mio moralismo*, cit., pp. 49-50; ID., «Otherworldness», «Rassegna d'Italia», I (1946) 6, pp. 80-88, dove si legge: «credo che senza platonismo, senza "otherworldness"», cioè senza opporre al presente reale l'Ideale, sia pure soltanto nella forma di esigenza di «un mondo migliore», «non si può filosofare» (ivi, p. 83).

21 \_ La critica a Croce e alla sua trasformazione del negativo in un diverso positivo, esito necessario della «logica della distinzione» che si

impone sulla «logica della opposizione», è svolta in V. ARANGIO-RUIZ, *Dialettica delle distinzioni*, cit., spec. pp. 37 sgg.

22 \_ V. ARANGIO-RUIZ, «Otherworldness», cit., p. 84.

23 \_ V. ARANGIO-RUIZ, *Ricostruzione filosofica*, cit., p. 132.

24 \_ Ivi, p. 123.

25 \_ Cfr. *supra*, p. 116. Sull'argomento, cfr. G. SASSO, *Luigi Scaravelli e il «Sofista» di Platone*, cit., pp. 576-588.

26 \_ Risultati che appartengono alla prima fase dell'elaborazione della *Critica del capire*: si legga la lettera a Piero Fossi del 12 gennaio 1934, in cui Scaravelli afferma che nel *Sofista* «non c'è verso di trovare una distinzione che non richieda per la propria possibilità la contraddittorietà» (L. SCARAVELLI, *Lettere a un amico fiorentino*, Nistri-Lischi, Pisa 1983, p. 106). Cfr. L. SCARAVELLI, *Critica del capire* (1942), a cura di M. Biscuso e A. Garofano, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, in particolare il capitolo *Gli opposti*, pp. 159-181.

27 \_ Cfr. *supra*, p. 119.

28 \_ Cfr. *supra*, p. 121. Cfr. G. SASSO, *Luigi Scaravelli e il «Sofista» di Platone*, cit., pp. 601-608.

29 \_ Cfr. *supra*, pp. 121-122.

30 \_ Cfr. G. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza* (1912), in *Opere filosofiche*, antologia a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 350-381; la esposizione del metodo di Platone alle pp. 352-355; la nota sul *Sofista* alle pp. 353-354.

31 \_ Cfr. *supra*, p. 121.

32 \_ È invece questa l'opinione di G. SASSO, *Luigi Scaravelli e il «Sofista» di Platone*, cit., pp. 608-609. Di contro, cfr. F. DE LUCA, *La genesi*

della riflessione di Luigi Scaravelli, cit., p. 154; e R. VITI CAVALIERE, *Echi platonici*, cit., p. 972.

33 \_ Cfr. *supra*, pp. 121-122.

34 \_ Sulla differenza tra i contraddittori 'non bianco' e 'non essere', cfr. G. SASSO, *Luigi Scaravelli e il «Sofista» di Platone*, cit., pp. 600-601, che poi discute a lungo la situazione aporetica che si crea nel pretendere di pensare e quindi di far essere il non essere. Cfr. tutta la lunga sezione in cui si esamina la interpretazione scaravelliana di Gentile e di Platone (ivi, pp. 601-618).

35 \_ Cfr. *supra*, p. 122.

36 \_ Su questo punto, cfr. R. VITI CAVALIERE, *Echi platonici negli scritti di Luigi Scaravelli*, cit., p. 975.

37 \_ Cfr. *supra*, pp. 122-123.

38 \_ Cfr. *supra*, p. 123.

39 \_ Cfr. *supra*, p. 124.

40 \_ Cfr. *supra*, p. 124.

41 \_ Cfr. *supra*, p. 119.

42 \_ Su questa concezione di Scaravelli e sulle difficoltà che essa comporta, cfr. G. SASSO, *Luigi Scaravelli e il «Sofista» di Platone*, cit., pp. 588-600.

43 \_ Cfr. *supra*, p. 123.

44 \_ Cfr. *supra*, p. 119.

45 \_ Cfr. *supra*, p. 122.

46 \_ Cfr. *supra*, p. 127.

47 \_ *Sof.Ar.*, p. 173, a commento di *Soph.* 256b.

48 \_ *Sof.Ar.*, p. 179, a commento di *Soph.* 257d.

49 \_ V. ARANGIO-RUIZ, *Le operazioni della dialettica nel «Sofista» di Platone*, in V.E. ALFIERI e M. UNTERSTEINER (a cura di), *Studi di filosofia greca*, Laterza, Bari 1950, pp. 231-245, spec. pp. 234-237.

50 \_ L. GEYMONAT, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, anno accademico 1947-48, Levrotto e Bella, Torino 1947.

51 \_ «Antifonte sostiene che, iscrivendo nel cerchio poligoni regolari di 4, 8, 16, ecc. lati, si deve arrivare ad un poligono i cui lati coincidono con gli archetti corrispondenti: tale poligono risolve immediatamente il problema della quadratura del cerchio. Brisone segue un ragionamento analogo, introducendovi però una notevole innovazione; egli accoppia, alla considerazione dei poligoni iscritti, quella dei poligoni circoscritti e conclude che: una volta raggiunto un numero di lati abbastanza grande, l'area del cerchio potrà considerarsi come media fra l'area del poligono iscritto e quella del poligono circoscritto con il medesimo numero di lati. Sia all'uno che all'altro sfugge ancora, nel modo più completo, la infinita prosecuzione delle serie considerate [...], e sfugge pertanto l'impossibilità logica di giungere alla fine di tali serie. Si può dire che, in ultima analisi, il loro ragionamento è ancora fondato su una concezione pitagorico-atomistica delle figure geometriche; concezione per cui alla base di ogni figura estesa esisterebbero degli elementi inestesi, tutti eguali fra loro, elementi che debbono potersi raggiungere, a partire dall'arco di cerchio come dal segmento rettilineo, purché lo si sottoponga ad una divisione opportunamente fitta. È la concezione contro cui polemizzerà Aristotele, contrapponendo l'esistenza attuale delle figure estese all'esistenza puramente potenziale di quegli elementi inestesi» (ivi, pp. 29-30). Aristotele si è espresso su Antifonte in *Phys.* I, 2, 185a16-17 e in *Soph. El.* 11, 172a8; su Brisone in *An. post.* I, 9, 75b40 e *Soph. El.* 11, 171b16, 172a4.

52 \_ Ivi, p. 10. Si tenga presente che Geymonat non cita il passo della *Settima lettera*.

53 \_ L. SCARAVELLI, *Critica del capire*, cit., p. 188.

54 \_ Cfr. *Gorgia*, 494b-e; citato da V. ARANGIO-RUIZ in *Ricostruzione filosofica*, cit., p. 122.

55 \_ Arangio-Ruiz si riferisce ad A. MANZONI, *Liriche e tragedie*, a cura di V. Arangio-Ruiz, UTET, Torino 1949.

56 \_ Seguono alcune parole cancellate: si legge soltanto: «ma solo».

57 \_ Pantaleo Carabellese morì a Genova il 19 settembre 1948. Scaravelli ebbe l'incarico di Filosofia teoretica alla Sapienza di Roma negli a.a. 1948-49 e 1949-50 in sostituzione di Carabellese.

58 \_ La lettera di Scaravelli risponde a quella di Arangio-Ruiz del 6 ottobre 1948 e fu recapita il 13 ottobre; quindi, risale ai giorni compresi tra queste due date.

59 \_ In *LAR*, p. 34: «funzione».

60 \_ In *LAR*, p. 34: «(alla Calogero)» non era riportato.

61 \_ In *LAR*, p. 34: «è cosa».

62 \_ In *LAR*, p. 35: «e».

63 \_ In *LAR*, p. 36: «o Essere» non era riportato.

64 \_ In *LAR*, p. 36: «il quale dovrebbe esser l'unico genere che in sé li comprende, se Botanica-nonBotanica son contraddittori».

65 \_ In *LAR*, p. 37: «noi non abbiamo».

66 \_ Scaravelli aveva precedentemente scritto e poi cancellato il seguente attacco: «ed ora dovrei niente di meno che parlare del non-essere?!? del non essere allo stato... puro? Cominciamo dal Gentile».

67 \_ Cfr. G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*

*come scienza filosofica*, vol. 1, *Pedagogia generale* (1900), quinta edizione riveduta, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 36-37.

68 \_ In *LAR*, p. 37: «di un po' d'aria».

69 \_ In *LAR*, p. 37, «autopeto» è stato ommesso.

70 \_ In *LAR*, p. 38: «e».

71 \_ In *LAR*, p. 38: «un po' d'aria».

72 \_ In *LAR*, p. 38: «un po' d'aria».

73 \_ In *LAR*, p. 38: «[ciò] che».

74 \_ In *LAR*, p. 39: «"logico"».

75 \_ In *LAR*, p. 40: «Socratica-etica».

76 \_ Probabilmente Scaravelli si riferisce a Matteo Marangoni (1876-1958), pianista e compositore, critico e storico dell'arte; insegnò Storia dell'arte alle Università di Palermo dal 1925, di Pisa dal 1926, di Milano dal 1938 e poi di nuovo di Pisa dal 1946 fino al pensionamento nel 1951.

77 \_ In *LAR*, p. 40: «per».

78 \_ Queste ultime due righe sono omesse in *LAR*.

79 \_ Il *potscriptum* è stato ommesso nell'edizione Corsi.

80 \_ Guido Cagnola (1861-1954) fu soprattutto uno studioso (diresse a lungo la rivista «Rassegna d'arte») e un collezionista di opere d'arte, che raccolse nella sua villa di Gazzada (Varese). Si accostò a inizio Novecento al modernismo lombardo di Fogazzaro, Gallarati Scotti e Bonaiuti, per tornare al cattolicesimo negli ultimi anni di vita.

81 \_ Cfr. V. ARANGIO-RUIZ, *Gioco e serietà* («paidiá» e «spoudé») in *Platone*, «Nuova Antologia» (novembre 1949), pp. 273-280, poi in *Umanità dell'arte*, cit., pp. 123-132.

82 \_ *Corrige: Leges* II, 671e.

83 \_ *Corrige: Leges X*, 887d.

84 \_ Cfr. anche *Soph.*, 234a, 235a, 237c, tutte occorrenze segnalate in nota: cfr. *Sof.Ar.*, pp. 96, 99 (con rinvio a *Resp.* X, 602b) e 110.

85 \_ Cfr. *Leges II*, 668a sgg., ma cfr. anche 667c-d, e il commento in *Sof.Ar.*, pp. 101-102.

86 \_ Arangio si riferisce alla *Settima lettera* (343a), in cui Platone scrive: «ogni cerchio di quelli che vengono in concreto disegnati o realizzati al tornio è pieno di ciò che è contrario al quinto [cioè del cerchio in sé, del cerchio ideale] – infatti in ogni punto aderisce a ciò che è diritto –, ma il cerchio in quanto tale, affermiamo, non ha in sé nulla della natura contraria, né più né meno» (PLATONE, *Settima lettera*, a cura di F. Forcignanò, Carocci, Roma 2020, p. 101). Così commenta Untersteiner il passo in un interessante articolo coevo: «un tratto, preso abbastanza piccolo, di una circonferenza disegnata coincide sempre con un segmento di retta; o, in altre parole, in ogni circolo figurato la tangente avrà in comune con la circonferenza non un punto ma un segmento, mentre questo è impossibile per il circolo ideale» (M. UNTERSTEINER, *Polemica contro Ippia nella settima epistola di Platone*, «Rivista di Storia della Filosofia», III (1948) 2, pp. 101-119: 108). Questo modo empirico di trattare il rapporto tra circonferenza e tangente, che Untersteiner attribuisce per primo a Protagora, diede luogo ai sofismi di Antifonte (sofista e retore del V sec.) e Brisone di Eraclea (matematico greco del IV sec.) sulla quadratura del cerchio (ivi, p. 109). «Questa rettificazione della circonferenza, non poteva essere accettata da Platone, nemico della matematica sensibile e, perciò, vuole combatterla ora che si presenta l'occasione di dover polemizzare con Ippia, che ne era stato un assertore» (*ibidem*).

87 \_ «E di ciò sono al mondo aperte prove | Parmènide, Melisso, e Brisso, e molti, | li quali andavano e non sapean dove» (*Paradiso XIII*, 124-126). Brisone è dunque esempio, insieme ai maestri dell'eleatismo, di ragionamenti apparentemente rigorosi ma in realtà eristici.

88 \_ Sulla incommensurabilità della diagonale rispetto ai lati del quadrato, cfr. L. GEYMONAT, *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale*, cit., pp. 18-20.

89 \_ Nel testo: «chiedere».

90 \_ Lacuna nel testo.

91 \_ Renato Lazzarini (1891-1974) studiò il pensiero spiritualista francese e l'esistenzialismo, insegnò dal 1949 Filosofia teoretica e Filosofia morale all'Università di Cagliari, per passare poi a Bari e a Bologna.

92 \_ Nel testo «pel».

93 \_ A proposito della possibile partecipazione del Moto alla Quietè (*Soph.* 256b), Arangio commenta: «si potrebbe pensare [...] alla scaturigine stessa del Moto e della Stasi, che è appunto moto-quiete. Si potrebbe pensare a quel momento, quell'ἐξαιφνης, a cui pare ha pensato Platone [...] in cui Moto e Quietè stanno per esplicitarsi e ancora non si esplicano». E rimanda ovviamente a *Parm.* 156d-e (*Sof.Ar.*, pp. 173-174).

94 \_ Cfr. *Soph.* 248e-249a; *Sof.Ar.*, pp. 146-147.

95 \_ Tommaso Gallarati Scotti (1878-1966) fu scrittore e diplomatico; di orientamento modernista, si sottomise alla Chiesa cattolica dopo la condanna del modernismo; politicamente fu liberale.

96 \_ Nel testo «È».