

DIVUS THOMAS



Anno 118° - 2015 - maggio/agosto

Non essere

Contributi di Giuseppe Barzaghi Gaetano Rametta
Paul Clavier Carlo Scilironi
Franca D'Agostini Davide Spanio
Massimo Donà Luigi Vero Tarca
Olga Lizzini Mauro Visentin
Paolo Pagani

DIVUS THOMAS



Anno 118° - 2015 - maggio/agosto

Non essere

Contributi di Giuseppe Barzaghi Gaetano Rametta
Paul Clavier Carlo Scilironi
Franca D'Agostini Davide Spanio
Massimo Donà Luigi Vero Tarca
Olga Lizzini Mauro Visentin
Paolo Pagani

DIVUS THOMAS

ISSN 0012-4257

Periodico quadrimestrale dello Studio Filosofico Domenicano,
della Provincia San Domenico in Italia

Via dell'Osservanza, 72

40136 Bologna BO

Tel. ++39 051582034 - Fax ++39 051331583

acquisti@esd-domenicani.it

www.edizionistudiodomenicano.it

Autorizzazione del Tribunale di Firenze del 19 aprile 1948 n. 13

Direttore: MARCO SALVIOLI - divusthomasdirettore@esd-domenicani.it

Comitato editoriale: Alberto Ambrosio, Giuseppe Barzagli (direttore responsabile),
Giovanni Bertuzzi, Giorgio Carbone, Diana Mancini,
Flavio Minoli, Tommaso Reali.

Collaboratori: Fernando Bellelli, Erio Castellucci, David Černý,
Alberto Cevolini, Marianna Rascente, Claudio Testi.

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

© 2015 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it

Grafica di copertina: Domenico Gamarro

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

DIVUS THOMAS
Rivista quadrimestrale

ABBONAMENTI 2016

	<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esteri ordinario biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esteri ridotto persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa 1924 - 2015, sconto 80%	€ 4.838,00 —	€ 967,60
Serie completa 1992 - 2015, sconto 50%	€ 1.398,00 —	€ 699,00

numero singolo € 30,00

I singoli quaderni si possono acquistare anche presso l'Editore.

PAGAMENTI

Bonifico bancario

c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X

Bollettino postale

ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 31 gennaio del nuovo anno.

Si prega, ad ogni versamento, di indicare sempre il codice di abbonamento assegnato e l'anno di riferimento del canone.

SOMMARIO

INTORNO AL NON ESSERE Studio Filosofico Domenicano – Bologna

MATTIA CARDENAS – DAVIDE SPANIO	
<i>Presentazione</i>	15
FRANCA D'AGOSTINI	
Il nulla e altri esistenti impensabili: una rilettura del <i>De nihilo et tenebris</i>	17
1. L'importanza del <i>De nihilo et tenebris</i>	18
2. Analisi del testo	22
2.1. Dall'"antifrasi" all'"elenchos"	23
2.2. "Videtur"	25
2.3. Ragione o rivelazione?	26
2.4. Dal nome alla cosa	26
2.5. La "creatio ex nihilo"	28
2.6. La limitazione della conoscenza	29
2.7. Le due tesi conclusive	31
3. La pensabilità del nulla: osservazioni preliminari	31
Riassunto	41
Abstract	42
GAETANO RAMETTA	
Non-essere e negazione nella <i>Logica</i> di Hegel	43
Riassunto	73
Abstract	73

DAVIDE SPANIO

<i>Nihil, ex nihilo. Un percorso filosofico</i>	74
1. Parmenide: Essere, Non essere	74
2. <i>Mythoi e logoi</i>	75
3. <i>Essere</i>	77
4. L'aporia del nulla. Sospensione ed esito	78
5. Essere determinato	79
6. La determinazione dell'essere	80
7. Il passare dell'essere	81
8. Il nulla della determinazione	83
9. Ambiguità del non essere	85
10. Il teorema ontologico	87
11. Gentile. Evocare il mondo, pensare il mondo	87
12. Il precipizio ontologico	89
13. Il futuro del mondo	90
14. Identità e non contraddizione	92
15. L'interlocuzione originaria	93
16. Gentile: <i>ex nihilo</i>	96
17. Logica e fenomenologia del nulla	97
18. Autocritica del nulla?	98
Riassunto	100
Abstract	100

GIUSEPPE BARZAGHI

Creazione dal nulla o relazione fondativa	102
La prospettiva	102
L'esigenza dell'oltrepassamento	105
La visione "ex parte Dei"	108
La struttura	109
"Sub specie aeternitatis"	110

La dialettica	111
Il teorema di creazione	112
L'originario	116
Le vie teoretiche della fondazione	119
Riassunto	121
Abstract	121
LUIGI VERO TARCA	
Verità del non essere	122
1. "Confusionis confusio": la paradossale natura dei problemi filosofici	122
2. I problemi filosofici come problemi esistenziali	125
3. Le due facce, quella positiva e quella negativa, della proposizione filosofica	128
4. Il tratto negativo della verità filosofica e il ruolo del non essere: la giustificazione dell'innegabilità della verità dell'essere	131
5. Problematicità della verità innegabile: la trappola del negativo	134
6. I due sensi della fondazione e i significati della negazione	136
7. La distinzione tra la differenza e la negazione dell'identità: la pura differenza	140
8. La riformulazione della proposizione filosofica e la verità del non essere	143
9. Il significato etico-esistenziale della testimonianza della verità del non essere	145
Riassunto	150
Abstract	151

PAOLO PAGANI

Ex nihilo	152
1. A che cosa ci riferiamo con il termine “non-essere”	152
1.1. <i>Essere, non essere, pensiero</i>	152
1.2. <i>La funzione semantizzante del non essere</i>	154
1.3. <i>Discussione dell’“aporia del nulla”</i>	156
1.4. <i>L’aporia del nulla in Anselmo</i>	157
2. La questione del “non-essere” nella metafisica della trascendenza e della creazione	159
2.1. <i>La differenza meontologica</i>	159
2.2. <i>Indicazioni sulla creazione</i>	160
2.2.1. <i>Premessa</i>	160
2.2.2. <i>Introduzione alla “via del divenire”</i>	160
2.2.3. <i>Il punto di partenza di una “via del divenire”</i>	161
2.2.4. <i>Primo passaggio argomentativo</i>	163
2.2.5. <i>Secondo passaggio argomentativo</i>	164
2.2.6. <i>Terzo passaggio argomentativo</i>	166
2.2.7. <i>Quarto passaggio argomentativo</i>	168
2.2.8. <i>Esito della sequenza argomentativa</i>	170
3. La questione dell’ <i>ex nihilo</i>	171
3.1. <i>Filone di Alessandria</i>	171
3.2. <i>L’<i>ex nihilo</i> in Agostino</i>	174
3.3. <i>Il contributo di Anselmo</i>	176
3.4. <i>Il contributo di Tommaso</i>	178
3.5. <i>Nota su Suarez</i>	179
4. Approfondimenti sul <i>nil</i> dell’ <i>ex nihilo</i>	183
4.1. <i>Necessità di introdurre l’<i>ex nihilo</i></i>	183
4.2. <i>Una considerazione dialettica del positivo</i>	185
4.3. <i>Lo statuto del <i>nil</i> dell’<i>ex nihilo</i></i>	185
4.4. <i>Superamento di un equivoco</i>	186

4.5. <i>Sulla positività del finito</i>	187
4.6. <i>Una falsa dialettica</i>	187
4.7. <i>Accuse arbitrarie alla teoria della creazione</i>	188
4.8. <i>Nota sulla contingenza</i>	189
Riassunto	190
Abstract	191
MAURO VISENTIN	
La negazione e il nulla	192
Riassunto	207
Abstract	208

NON ESSERE
 VARIAZIONI FILOSOFICHE SUL TEMA
 Venezia

PAUL CLAVIER	
Ex nihilo	211
Riassunto	222
Abstract	222
OLGA L. LIZZINI	
<i>Nihil ed ex nihilo: note sul senso dell'agire divino nella metafisica di Avicenna</i>	223
I. <i>Creatio ex nihilo: una ridefinizione</i>	227
II. La ridefinizione nella <i>Metafisica (al-Ilāhiyyāt)</i>	236
III. Non essere e totalità dell'essere	242
Riassunto	244
Abstract	245

MASSIMO DONÀ

Un gesto estremo. Il volto materiale del ni-ente	246
Sulla 'materia': una premessa filosofica	246
Sulla 'materia': un' <i>altra</i> possibilità	250
Sulla materia... e il suo 'ni-ente'	254
Riassunto	257
Abstract	257

CARLO SCILIRONI

Del nulla o dell'inintelligibile	258
Premessa	258
1. Il pensare trascende il dire	260
2. Il nulla non è la negazione	262
3. Impensabilità del nulla: il nulla è l'inintelligibile	264
4. Nulla e concetto limite	267
5. Nulla e finitezza	268
Riassunto	270
Abstract	270

INTORNO AL NON ESSERE

Studio Filosofico Domenicano – Bologna

PRESENTAZIONE

Sono qui raccolti gli atti del Seminario di Filosofia teoretica *Intorno al non essere* (3-4, 10-11 giugno 2014), promosso ed organizzato dallo Studio Filosofico Domenicano di Bologna e dal Dipartimento di Filosofia e Beni culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

Il volume, arricchito dagli interventi della Giornata internazionale di studi veneziana *Non essere. Variazioni filosofiche sul tema* (20 novembre 2014), ideale prolungamento del Seminario bolognese, segue e accompagna il fascicolo monografico di *Divus Thomas* 2/2014 dedicato alla questione dell'essere. Queste ed altre attività sono il segno di una rinnovata, vivace e concreta testimonianza a favore della filosofia. Malgrado le non poche difficoltà che ostacolano il cammino di coloro che intendono svolgere la loro attività di ricerca a partire dagli *exempla* della classicità ed in alternativa alle mode nazionali (e non), riteniamo che il progetto volto ad inaugurare un comune spazio di incontro e di dialogo intorno ai temi essenziali della filosofia abbia trovato in queste giornate il proprio luogo d'elezione. Occorre più che mai proseguire lungo questa direzione ed il volume, nonché le diverse iniziative già intraprese, esprimono con vigore tale sforzo collettivo che ben richiama il senso del *συμφιλοσοφειν*. L'augurio dunque non può che essere uno: che tale rara e preziosa esperienza di filosofia mantenga il suo spirito originario e che coinvolga sempre più maestri e giovani studiosi. Ad essi va infatti la più sincera gratitudine per la dedizione con cui hanno affrontato l'impegnativo lavoro seminariale, dedicato ad uno dei problemi fondamentali del pensiero filosofico.

Un particolare ringraziamento, infine, a p. Giovanni Bertuzzi O.P. per il suo prezioso sostegno e a Marina Chirico per il suo infaticabile lavoro di segreteria.

Mattia Cardenas
Davide Spanio

IL NULLA E ALTRI ESISTENTI IMPENSABILI: UNA RILETTURA DEL *DE NIHILO ET TENEBRIS*

FRANCA D'AGOSTINI*

Pensiamo cose che non esistono, ed esistono cose che non pensiamo. Da ciò Gorgia, nello scritto *Sul non essere*, deduceva l'irreparabile divergenza di essere e pensiero. Evidentemente però abbiamo ragioni per sostenere che esistono anche cose che pensiamo, e almeno in alcuni casi quel che pensiamo risulta esistente. Dunque l'argomento di Gorgia non sembra essere così vincolante. Più interessante, quanto al rapporto tra essere e pensiero, sembra il caso degli oggetti che risultano impensabili o inconcepibili (per almeno alcune nozioni di pensiero e concepibilità) e (per alcune nozioni di esistenza ed essere) risultano invece esistenti. In altre parole: gli *esistenti impensabili* (EI). L'obiezione fondamentale è che per sapere (o credere di sapere) che esistono occorrerà pensarli, ma ciò su cui vale la pena riflettere è appunto quale tipo di esistenza e di pensiero siano in gioco nel caso di oggetti (presumibilmente) esistenti, che rappresentano però una sfida per il pensiero.

Si può ragionevolmente sostenere che il nulla, l'oggetto-nulla (posto che davvero esista questo oggetto, almeno come concetto), è un caso di EI. Ed è questa sostanzialmente la tesi dell'epistola

* Insegna Logica e Filosofia della Scienza all'Università Statale di Milano e al Politecnico di Torino. Tra i suoi libri: *Analitici e Continentali* (1997), *Disavventure della verità* (2002), *Verità avvelenata* (2010), *I mondi comunque possibili. Logica per la filosofia e il ragionamento comune* (2012).

De nihilo et tenebris di Fredegiso di Tours. Fredegiso sostiene che il nulla è un concetto *irriducibile*, perché chi nega la sua esistenza si contraddice. Lo stesso essere dicibile del nulla, il suo emergere nel linguaggio come *nomen* e *vox significativa*, ci dice che il suo esistere (esserci) è necessario, visto che non riusciamo a disfarcene. Fredegiso sostiene anche, però, che dire che cosa sia il nulla e come sia fatto realmente non ci è dato: come non ci è dato dire né capire come siano fatti gli angeli, o le anime degli uomini. Sappiamo dunque, indubitabilmente, che il nulla c'è, ma non sappiamo né possiamo sapere *come sia*¹.

In quel che segue, presenterò brevemente l'epistola e le ragioni per cui è particolarmente importante per la storia della metafisica, e della riflessione filosofica in generale (§ 1), quindi offrirò un esame dettagliato del testo (§ 2), infine cercherò di valutare le tesi di Fredegiso nella prospettiva delle teorie contemporanee sulla natura e la pensabilità del nulla (§ 3).

1. L'IMPORTANZA DEL "DE NIHILLO ET TENEBRIS"²

Nel mese di marzo dell'anno 800, mentre Carlo Magno presidiava le coste della Normandia infestate dai pirati, al palazzo di Aquisgrana il diacono Fredegiso, uno degli amici e discepoli che Alcuino aveva portato con sé da York, presentava agli amici della corte palatina l'epistola *De nihilo et tenebris*, o *De substantia nihili et*

¹ L'argomento dell'Epistola ci offre dunque anche un'indicazione circa il problema della priorità di *ontologia*, come risposta alla domanda 'che cosa c'è?', e *metafisica* come risposta a 'come è fatto ciò che c'è?', suggerendo che – almeno nel caso del nulla – si possa rispondere alla prima senza avere una risposta precisa circa la seconda. In questo senso, Fredegiso è d'accordo con A. VARZI, *On Doing Ontology without Metaphysics*, «Philosophical Perspectives», 25, 2011.

² Riprendo qui in parte e in forma rinnovata alcuni argomenti che ho presentato nel lungo saggio premesso alla mia traduzione del *De nihilo*: F. D'AGOSTINI, *Il nulla e la nascita filosofica dell'Europa*, in FREDEGISO DI TOURS, *Il nulla e le tenebre*, il Melangolo, Genova 1998.

*tenebrarum*³. L'Epistola è uno dei documenti più noti e discussi dell'alto medioevo. Ne esistono quattro codici e sei edizioni critiche⁴. Nonostante l'estrema brevità e le molte perplessità che ha suscitato, il *De nihilo et tenebris* resta uno dei punti di riferimento essenziali per la valutazione della rinascita carolingia, ed è tra i primi testi filosofici originali della transizione dall'età tardoantica al medioevo.

Nel testo Fredegiso prende posizione su un tema che era all'epoca frequentemente dibattuto: la natura e il significato dei termini indicanti privazione, come appunto 'nulla' e 'tenebre'. Usando argomenti logico-grammaticali ed esegetici, Fredegiso dimostra che parole come *nihil* e *tenebrae* designano cose effettivamente esistenti. Nel dire 'nulla' noi ci intendiamo, comprendiamo il significato della parola: dunque deve esistere qualcosa che indichiamo con questo termine; allo stesso modo diciamo 'tenebre', non ci limitiamo a dire 'non luce', dunque dovrà anche in questo caso esistere un designato. Inoltre ripetutamente la Bibbia e i testi dei Padri si riferiscono al nulla e alle tenebre, alludendo a qualche sostanzialità o realtà dell'uno e delle altre: il mondo è stato creato *ex nihilo*; Dio separò le tenebre dalla luce; le tenebre «erant super faciem abyssi»... Sarebbe colpevole, avverte Fredegiso, non credere ai testi sacri, o pensare che essi cadano in errore.

³ La lettera ci è stata tramandata con i due titoli. C. Gennaro, nella sua edizione critica (C. GENNARO, *Fridugiso di Tours e il "De sub stantia nihiuli et temnebrarum"*, Cedam, Padova 1963), sceglie *De substantia nihili et tenebrarum*, io preferisco l'altro titolo, e ne spiego le ragioni storico-filosofiche in F. D'AGOSTINI, *Il nulla e la nascita filosofica dell'Europa*, in FREDEGISO DI TOURS, *Il nulla e le tenebre*, il Melangolo, Genova 1998.

⁴ I codici sono: Pat. Nat. Lat. 5577, ff. 134r-137r [P]; Vat. Reg. Lat. 69, ff. 90v-93r [V]; Bruxelles, Bibl. Royale de Belgique 9587, ff. 51v-53r [B1]; Bruxelles, Bibl. Royale del Belgique 9587, ff. 168r-170-r [B2]. Le edizioni critiche più recenti sono: E. DÜMMLER, *Epistolae Krolini Aevi*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Weidman, Berlin 1895 [il testo che ho seguito nella traduzione]; F. CORVINO, *Il "De nihilo et tenebris" di Fredegiso di Tours*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», 1956 (11), pp. 280-286; C. GENNARO, *Fridugiso di Tours e il "De substantia nihili et tenebrarum"*, Cedam, Padova 1963, pp. 123-138.

Più avanti presenterò in dettaglio lo sviluppo delle tesi di Fredegiso, ma vorrei ora indicare in sintesi le ragioni per cui ritengo che la lettera costituisca un documento importante, non solo per la storia della filosofia, ma per la riflessione filosofica in generale. Le ragioni sono essenzialmente tre.

La prima ragione è che nella lettera si esprime quel tipo di argomento confutatorio (*elenctico*) che è la 'scoperta' filosofica della Grecia classica, e che gli intellettuali della corte carolingia chiamavano *Usia Graeciae*, il modo dei greci⁵. Ritroviamo l'argomento in particolare nel *Proslogion* di S. Anselmo. Chi dice che Dio non esiste implica, per le peculiari caratteristiche del concetto di cui parla, che Dio esiste, dunque si contraddice. L'argomento di solito viene usato in funzione *fondazionale*, e più precisamente per confermare l'innegabilità (o irriducibilità) di concetti fondamentali, come verità o realtà o bene (che si possono chiamare concetti an-elenctici, refrattari alla confutazione). Così viene usato da Socrate nei dialoghi di Platone, e da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*. Sull'argomento esiste una letteratura sterminata⁶. Quel che è interessante nell'Epistola è che un abbozzo di argomento confutatorio viene usato non per dimostrare l'innegabilità della realtà, della verità, di Dio, come *ens supremo* e perfettissimo, ma appunto l'innegabilità del nulla.

Da questo punto di vista diventa interessante ed emblematico l'accostamento con S. Anselmo, il quale conosceva senz'altro l'Epistola⁷. La tesi di Fredegiso è che nel suo essere nominato e pensato, il nulla si rivela esistente. Anselmo nota che nel suo semplice essere pensato e detto Dio rivela il suo indubitabile esistere. La formulazione stessa è molto simile: «non appena [il negatore del nulla]

⁵ Cfr. J. MARENBNON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

⁶ Una sintesi si trova in F. BELLISSIMA e P. PAGLI, *La consequentia mirabilis*, Olschki, Firenze 1996.

⁷ La continuità tra il *De nihilo et tenebris* e la formazione della logica e della filosofia del linguaggio anselmiano è stata sottolineata da più autori, e in particolare da I. SCIUTO, *La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta*, in «Medioevo», 15, 1989.

dice 'nihil'», scrive Fredegiso, deve ammettere che il nulla esiste; «non appena l'insipiente *sente* il nome di Dio», scrive Anselmo, deve ammettere che Dio esiste:

*dum dicit 'nihil'
cum audit nomen Dei;*

dum dicit, cum audit, sono precisamente le due formule *evidenziali* con cui i due autori presentano la stessa struttura argomentativa.

La seconda ragione è legata alla metodologia di Fredegiso. Gli argomenti dell'Epistola, sia per il nulla che per le tenebre (ma qui ci occuperemo solo del nulla), sono, come si è detto, di due tipi: esegetici, e linguistici. Si potrebbe anche dire: *ermeneutici*, e di *analisi del linguaggio*. Come sappiamo, l'impostazione ermeneutica e quella analitica sono le componenti principali della «filosofia linguistica» del Novecento. La prima è stata caratteristica di una parte consistente della filosofia continentale, europea, mentre la seconda si colloca alle origini dello stile analitico, diffuso specialmente in America e in generale nei paesi di lingua inglese. Le due impostazioni hanno avuto uno sviluppo parallelo e in buona parte non comunicante, e sono state a lungo considerate (e in parte sono considerate tuttora) incompatibili. Nell'Epistola si esprime invece un'ipotesi di integrazione. L'autore usa consapevolmente l'analisi logico-grammaticale dei concetti e l'interpretazione testuale, allo scopo di confermare la sua tesi. Le risorse filosofiche del linguaggio sia come fatto *testuale* che come fatto *logico-grammaticale* sono ampiamente sfruttate: e si vedranno le interessanti conclusioni che Fredegiso riesce a trarne.

La terza ragione riguarda più da vicino il tema del nulla, un tema che ha un'importanza del tutto particolare per la filosofia carolingia e l'alto medioevo in generale, ma costituisce anche un filo conduttore che collega gli interessi metafisici dei carolingi (mutuati da Boezio, e dalla tradizione stoica e agostiniana) alla riflessione ontologico-metafisica contemporanea, di ogni orientamento. L'esistenza delle cose designate dai termini non denotanti è infatti un tema cruciale per tutta la tradizione analitica, e anzitutto per un autore che i filosofi analitici più tradizionali hanno considerato soprattutto per prenderne le distanze, e che oggi ha invece ricevuto nuovo interesse. Si tratta di Meinong, la cui tesi basilare è:

*ci sono oggetti che non esistono*⁸. Questa tesi, in fondo, non è molto scandalosa, se si ricorda che proviene dalla lettura che Brentano (maestro di Meinong) fece della *Metafisica* di Aristotele, sottolineando la questione della multivocità dell'essere. La tesi del 'meiningismo' è: l'essere si dice in molti modi, ma – come Aristotele stesso riconosce – si dice anche del non essere, di ciò che non esiste. Le ricadute di questa tesi sul piano logico, metafisico, semantico, sono importanti. E salta agli occhi immediatamente l'affinità con gli argomenti di Fredegiso. I carolingi non conoscevano le opere ontologiche di Aristotele (e conoscevano solo in parte quelle logiche), ma l'impostazione che Fredegiso dà al problema ha, come vedremo, importanti punti di contatto con la tesi meinongiana.

D'altra parte la riflessione sulla negatività, sia essa intesa, in termini hegeliani, come «l'immane forza del negativo» o, in termini nietzscheani, come forza critica del negare, è un elemento essenziale della riflessione ontologica non analitica, tanto nell'ermeneutica quanto in altre correnti. Questa riflessione nella filosofia continentale si è concentrata in modo intenso (e quasi esclusivo, per un certo tempo) proprio sulla problematica del «nichilismo europeo». Le riflessioni carolingie sulla natura del nulla, dunque, costituiscono un singolare aggancio dei primordi della filosofia europea nascente con la sua fase terminale, e (a detta di molti) critica.

2. ANALISI DEL TESTO

Siamo di fronte a una questione «indiscussam inexaminatamque», oppure considerata «impossibilem ad explicandum»; i «molti» che se ne sono occupati non sembrano essere pervenuti a un risultato definitivo. Dopo averla svolta a lungo «tra me e me», confessa Fredegiso, ho deciso di sciogliere i nodi da cui era avvinta e consegnare infine la mia soluzione alla posterità.

La questione da risolvere è così formulata: «nihilne aliquid sit, an non»: se il nulla sia qualcosa o non lo sia. Il discorso si sviluppa

⁸ Una recente ricostruzione del dibattito è offerta da F. BERTO, *Existence as a real property. The ontology of meinongianism*, Springer, Dordrecht 2013.

in due fasi. La prima è dedicata alla soluzione del problema in senso stretto, ossia la risposta alla domanda: il nulla *esiste*, ovvero è una *cosa*, è *qualcosa*? La seconda è dedicata all'indagine su *che cosa è e come è il nulla*. Conviene subito notare (circostanza forse non adeguatamente rilevata dalla critica) che, come vedremo, alla prima domanda l'autore dà una risposta affermativa, mentre alla seconda non dà alcuna risposta, o meglio dichiara che è impossibile rispondere: così il nulla, ad avviso di Fredegiso, è qualcosa (*aliquid*) di esistente, ed esiste (o meglio è esistito), ma non si può dire con esattezza che cosa sia (sia stato).

2.1. Dall'"antifrasì" all'"elenchos"

L'esordio dell'Epistola è l'*antifrasì* del nulla⁹. Il negatore del nulla, *mentre dice* (*dum dicit*) «il nulla non esiste» o «il nulla non è nulla», al tempo stesso conferisce al nulla un'esistenza, dunque simultaneamente ottiene il contrario di quel che intende ottenere con le sue parole: afferma invece di negare, assegna, invece di togliere, l'esistenza al nulla. Fredegiso sta qui riferendosi a un problema di *sintassi logica del linguaggio*, che interpreta come *impossibilità di negare* il nulla. Altri testi provenienti dal circolo di Alcuino, proprio in quegli anni, affrontavano lo stesso argomento. La premessa si trova nel gioco lanciato da Agostino nel *De magistro*, che è una delle fonti molto probabili dell'Epistola: *Transeamus ergo inc, quomodo se habet, ne res absurdissima nobis accidat. – Quae tandem? – Si nihil nos teneat, et moras patiamur.* («Sorvoliamo dunque su questo argomento, affinché non ci accada una cosa totalmente assurda. – Che cosa? – Che nulla è ci trattenga, e tuttavia siamo trattenuti» [dal nulla, appunto]).

⁹ Definibile come un'espressione che significa il contrario di quel che dice, l'*antifrasì* viene a volte anche definita «ironia a una sola parola» (cfr. B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 1997²). Un esempio tipico di antifrasì è il quadro dal titolo *L'Allegria* raffigurante un paesaggio di estrema desolazione autunnale.

Le testimonianze della presenza dell'antifrasi nell'ambiente frequentato da Fredegiso sono moltissime. Nella *Disputatio Pippini* Alcuino proponeva l'indovinello: *quid est quod est et non est?* Che cos'è ciò che è e non è? E il figlio di Carlo rispondeva: *nihil* (nulla), intendendo tanto: 'il nulla è e non è nello stesso tempo', quanto: 'non c'è nulla che sia e non sia nello stesso tempo'. Il componimento in versi di Teodulfo di Orlèans, dal titolo *Delusa expectatio*, presenta un fanciullo che racconta al padre di aver sognato un bue capace di parlare, e quando il padre chiede che cosa mai il bue gli abbia detto, il fanciullo risponde: '*nihil*'. Se ha detto la parola 'nulla' ha parlato, ma se è nulla ciò che ha detto, allora non ha parlato affatto. D'altra parte, come ha mostrato d'Onofrio (1991), il *De nihilo et tenebris* appartiene alla tradizione delle teorizzazioni "prearistoteliche" sui termini negativi: una tradizione che va da Agostino ad Alcuino, Fredegiso e Teodulfo, da Scoto Eriugena a Pier Damiani e Anselmo. E si può pensare che uno snodo cruciale in questa tradizione sia proprio dovuto all'Epistola di Fredegiso, visto che, come scrive Marcia Colish, i dibattiti sul nulla e concetti affini «agitarono i maestri carolingi dall'800 fino almeno all'860»¹⁰.

L'eccentricità di Fredegiso è però evidente, e non si tratta soltanto, come è stato detto, di una «ingenuità» del nostro autore, che prende sul serio le nominalizzazioni, non vedendone il carattere di gioco verbale¹¹. In particolare, mentre in Agostino e negli altri autori la nominalizzazione del nulla genera una contraddizione (niente ci trattiene, e perciò siamo trattenuti; dico nulla e perciò dico nulla e qualcosa nello stesso tempo), in Fredegiso il gioco antifrastico si trasforma in una affermazione *elenctica* di innegabilità; il "quod est et non est" non è uno scherzo, semplicemente perché consiste nel presentarsi di un *problema*. L'impossibilità di negare il nulla costituisce infatti la prima evidenza, il primo enigma che dà l'avvio al discorso. Se non è possibile o è difficile per ragioni logico-grammaticali

¹⁰ M. L. COLISH, *Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method*, «Speculum», 59, 1984 (4). p. 758.

¹¹ Come sostiene SCIUTO (*La semantica del nulla in Anselmo d'Aosta*, cit.), la differenza tra l'argomento di Fredegiso e quello di S. Anselmo consisterebbe nel fatto che il secondo avrebbe una più chiara visione del carattere linguistico e non ontologico del fenomeno.

negare l'esistenza del nulla; se il nulla è nel linguaggio “quod est et non est”, ciò che nello stesso tempo è e non è, allora occorrerà prendere una decisione al riguardo, tentare una dimostrazione razionale che permetta di uscire dall'*impasse*.

2.2. “Videtur”

Nel passaggio dall'antifresi all'elenchos un ruolo cruciale è svolto dal *videtur*. Con un leggero slittamento dal piano iniziale, l'autore precisa che già nel *mi sembra* della formula “mi sembra che il nulla non sia” è incluso un *qualcosa* oggetto d'esperienza. L'esperienza è comunque e sempre esperienza di qualcosa, dice ragionevolmente Fredegiso, ciò che assolutamente in nessun modo è non può essere esperito, neppure come assente. «Quod si aliquid esse videtur, ut non sit, quodammodo videri non potest»¹². Occorre prestare attenzione a questo scarto, perché mette in campo implicitamente una seconda figura dell'argomentazione, una figura che si potrebbe chiamare la *continuità dell'esperienza*. L'esperienza continua a essere esperienza di fronte al nulla, e alla mancanza; anche il negativo *sta dentro* all'esperire: esso “appare” fenomenicamente come qualsiasi altra cosa. Siamo di fronte a un *elenchos* analogo a quello che Agostino mette in campo nei *Soliloqui* per dimostrare l'innegabilità della verità: «se tutto il mondo perisse e con esso la verità stessa, sarebbe vero che il mondo e la verità stessa sono periti» («verum erit veritatem occidisse», II, 3). La verità ‘fa orizzonte’, diventa luogo *onniabbracciante*, e include anche la fine della verità; allo stesso modo, l'esperienza è l'orizzonte onnicomprensivo in cui si manifesta anche l'esperienza del nulla, dell'assente.

Ora Fredegiso aggiunge: fino a quando il negatore del nulla si mantiene alla proposizione semplice “il nulla non esiste”, vale l'argomento, ma se egli si spinge ad affermare il seguente enunciato complesso: “mi sembra che il nulla sia nulla e non sia qualcosa” (“Videtur mihi nihil nec aliquid esse”), allora le cose cambiano: non c'è propriamente autocontraddizione. Si può tuttavia affermare senza esitazioni una tesi di questo tipo? Che cosa *mi sembra* nel ‘sembrarmi’ del nulla?

¹² Cito dai *Monumenta Germaniae Historica* (cit.), 805-806.

2.3. Ragione o rivelazione?

A questo punto, avverte Fredegiso, sarà necessario mettere in campo, per lo scioglimento dell'enigma, due nuove istanze: anzitutto la *ragione*, quindi l'autorità delle *Scritture*. La struttura dell'argomentazione è ben ripartita: tre tesi vengono addotte a partire dall'indagine "razionale", due tesi vengono derivate dalle Scritture. Il primo gruppo di argomenti risolve il problema ontologico, o *referenziale* (esiste un referente della parola "nulla"?), il secondo risolve (o meglio dissolve) il problema *attributivo* (che genere di cosa è il nulla?).

La questione delle "autorità" in gioco è stata per un certo tempo un punto controverso. I codici P e V, infatti, davano una identificazione di ragione e *auctoritas*: «deinde auctoritate, non qualibet, sed ratione duntaxat, quae sola auctoritas est». Ciò faceva di Fredegiso uno straordinario ed estremo razionalista: una posizione curiosamente in contrasto con la sua ostinata fedeltà alla lettera delle Scritture. Per risolvere l'enigma si sono avanzate varie proposte, fino a quando la scoperta del codice B1, dove al posto di *ratio* compare *divina*, ha permesso di chiarire l'enigma: non qualunque *auctoritas*, ma l'autorità divina. L'autorità divina agisce come discriminazione razionale: in caso di dubbio, abbiamo a disposizione questa fonte di primaria importanza.

Il fraintendimento è però interessante, perché ci fa capire una peculiarità dell'Epistola: il mantenersi fedele al linguaggio, alla materialità e letteralità del testo, colloca Fredegiso, in certo modo, al di là dell'antagonismo tra ragione e rivelazione. Nella rivelazione stessa Fredegiso trova elementi di conferma di ciò che la semplice 'razionalità linguistica' dei carolingi (a cui lui anzitutto si appella) è in grado di scoprire.

2.4. Dal nome alla cosa

Fredegiso passa quindi a svolgere l'argomento che definisce «razionale». Egli osserva che, in primo luogo, quando pronunciamo un nome, per esempio uomo, pietra, albero, *comprendiamo* la cosa da esso designata. In secondo luogo, "nulla" è un nome "finito" (*ut grammatici asserunt*), e come ogni nome finito significa qualcosa, cioè si riferisce (*refertur*) a qualcosa (esattamente: la cosa che "comprendiamo"). In terzo luogo, nulla è una *vox significativa*, è un

suono dotato di significato. Ogni significato si riferisce a ciò che significa come a qualcosa di esistente, ed è impossibile che il “qualcosa” così designato non sia: «Ex hoc etiam probatur non posse [nihil] aliquid non esse», conclude Fredegiso. Poiché la significazione, il designato del nulla, è qualcosa, questo qual-cosa deve (non può non) essere esistente.

In questa “teoria realistica del riferimento” si concentrano alcuni concetti-chiave delle teorie semantiche diffuse all’epoca di Fredegiso. Anzitutto, il concetto aristotelico di *nomen finitum*: presente tanto nel commento boeziano alle *Categorie*, quanto nello scritto pseudo-agostiniano *Categoriae decem*, molto citato da Alcuino, che era forse il più diffuso testo di logica negli anni in cui Fredegiso operava. Inoltre il concetto ricorre nei manuali di grammatica, e i “grammatici” a cui accenna Fredegiso sono quasi certamente Donato e Prisciano, oltre ad Alcuino stesso¹³. Secondariamente, va considerata la nozione – di origine stoica – di *vox significativa o semantike phoné*, di cui si serve ancora Boezio nel Commento alle *Categorie*, e che di nuovo figura nel *Categoriae decem*¹⁴. L’accento al dato fenomenologico, cognitivo (“comprendiamo”), che apre l’argomentazione, ricalca l’*intellectus*, terzo elemento del processo significativo che si trova nella letteratura altomedievale dedicata alla categorialità. A partire dunque dalle disponibilità logiche della sua epoca Fredegiso poteva facilmente inferire l’esistenza del nulla come *res designata dalla vox significativa*.

Molti commentatori hanno sottolineato i limiti della semantica qui proposta da Fredegiso. Il nostro autore non contempla l’eventualità che l’*aliquid designato da nihil* possa essere esclusivamente mentale: “una parola senza cosa”, come suggerisce Alcuino stesso nella *Disputatio Pippini* (“*nomen est et res non est*”). L’idea di un referente esclusivamente mentale, nota Marcia Colish, è d’altronde presente in tutte le teorie semantiche dell’epoca. Perché Fredegiso non tiene conto di questa soluzione? L’opinione di Colish è che egli avesse dimenticato o letto troppo affrettatamente il *De dialectica* di Alcuino.

¹³ Lo confermano tanto MARIO MIGNUCCI (*Tradizioni logiche e grammaticali in Fredegiso di Tours*, in *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval*, Nacional, Madrid 1979, vol. II) quanto COLISH (*Carolingian debates*, cit.).

¹⁴ Cfr. F. CORVINO, *Il “De nihilo et tenebris*, cit.

Vi sarebbe dunque nell'Epistola un'identificazione di essere e linguaggio erronea anche rispetto all'insegnamento di Alcuino. Eppure, mantenendoci al testo, ci accorgiamo che Fredegiso sta presentando una posizione del tutto particolare, la cui premessa è precisamente l'eliminazione dell'intermedio tra essere e linguaggio. Quel che vediamo e in cui stiamo è l'essere, quel che vediamo e interpretiamo è il linguaggio: la sfera del mentale è l'oscura connessione, senza traccia, che dovrebbe legare l'uno all'altro: ma ne abbiamo davvero bisogno? Sembra di no.

Di questo "testualismo" di Fredegiso sono interessanti soprattutto le conseguenze sul piano ontologico. Fredegiso dice che il nulla è qualcosa, e qualcosa che possiamo comprendere come tale, ma non specifica la natura del qualcosa di cui si tratta, se abbia un'esistenza fisica, spirituale, potenziale, mentale o attuale. Tale dimensione del problema non lo riguarda realmente. Ciò è perfettamente giustificato, se si considera che l'epoca in cui Fredegiso si muove è «prearistotelica» nel senso di: *premetafisica*, perché la metafisica aristotelica mancava ai carolingi. Che tuttavia egli avesse una percezione del problema metafisico, ossia avvertisse la necessità di specificare ulteriormente la *res* o meglio l'*aliquid* a cui era pervenuto, è dimostrato dal successivo svolgimento del discorso.

2.5. La "creatio ex nihilo"

Considerando dunque dimostrata l'esistenza dell'*aliquid*-nulla, si tratta ora di comprendere la sua natura, e a tale scopo è necessario ricorrere all'autorità delle Scritture. La lettera del testo biblico ci fa capire, scrive Fredegiso, che il nulla esiste, è "qualcosa", e probabilmente (anche se non possiamo dirlo) è una cosa piuttosto grande («etiam magnum quiddam»), poiché la Chiesa dice in modo unanime ed esplicito che tutte le creature furono prodotte dal nulla: «divinam potentiam operatam esse ex nihilo terram, aquam, aera et ignem, lucem quoque et angelos, atque animam hominis». La collocazione del *nihil* nella scena creazionale è all'origine di quella serie di interpretazioni dell'epistola che a partire dall'Ahner¹⁵ hanno voluto cogliere

¹⁵ M. AHNER, *Fredegis von Tours. Ein Beitrag zur Geschichte der Philkosophie im Mittelalter*, Böhme und Drescher, Leipzig 1878, p. 42.

nel riferimento alla teoria dell'*ex nihilo* l'intento fondamentale dell'autore. Diversi passi dell'opera agostiniana anticipano su questo punto il testo di Fredegiso¹⁶. Nelle *Confessioni* (XII, 8), Agostino scrive: «Tu enim Domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem». L'abisso primordiale, egli spiega, «era un tutto assai vicino al nulla, perché era ancora assolutamente informe, pur essendo tale da poter assumere una forma. Tu, o Signore, hai tratto il mondo da una materia informe [*Sap.*, 11, 18], un quasi nulla da te tratto dal nulla, per trarne le grandi cose che noi, figli degli uomini, ammiriamo»¹⁷.

Tanto l'impostazione quanto la soluzione del problema divergono però profondamente in Agostino e in Fredegiso. Tra il nulla assoluto (increatedo) e il mondo, Agostino colloca il "quasi nulla" (*prope nihil*) della materia, invece Fredegiso non riconosce questa fase intermedia. Egli mantiene la questione creazionale (ossia il nulla "prima dell'essere") legata alla dimensione logico-grammaticale: il nulla dentro la frase, il *nihil* come *vox significativa*, soggetto di enunciazione, è lo stesso nulla che esisteva prima del mondo. La connessione tra i due piani appare illuminante: così come non è necessario porre un concetto (un'entità mentale) quale intermedio tra nome e cosa, allo stesso titolo Fredegiso non reputa necessario porre un quasi-nulla tra il nulla e l'essere del creato.

2.6. La limitazione della conoscenza

La peculiarità della posizione di Fredegiso si può allora misurare considerando la natura del problema: si tratta di concepire il *prima-dell'essere* a partire, in definitiva, dai soli strumenti che ci sono dati, i quali *appartengono* all'essere e vi restano profondamente legati. Come pensare e dire il nulla, visto che il linguaggio e il pensiero si svolgono sempre solo riferendosi all'essere, e l'essere domina il linguaggio?

¹⁶ Cfr. in particolare F. CORVINO, *Il "De nihilo et tenebris" di Fredegiso di Tours*, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», 11, 1956.

¹⁷ A. AGOSTINO, *Confessioni*, tr. it. in *Soliloqui e Confessioni*, a cura di A. Moda, Utet, Torino 1997, p. 673.

La soluzione di Fredegiso è inaspettata. Contro l'avviso di Agostino, egli ammette che, se il mondo è stato creato dal nulla, il nulla in qualche modo dovrà esistere o, se non altro, essere esistito, ma non si spinge a dire di che cosa si tratti, e come sia: se sia un altro Dio accanto a Dio, se sia increato o creato, fatto di sostanza materiale o spirituale. Dobbiamo dunque riconoscere, per ragioni logico-linguistiche ed esegetiche, che il nulla è *qualcosa*, ma non ci è possibile dire di che cosa si tratti, e ciò avviene, dice Fredegiso, proprio perché noi stessi, e tutta la creazione, proveniamo dal nulla. "Come può un elemento della natura valutare e definire la natura stessa?", si domanda il nostro autore. È interessante notare che, come si è suggerito (cfr. la nota 1), se intendiamo 'ontologia' e 'metafisica' nel senso indicato da Achille Varzi in varie opere¹⁸, per cui la prima sarebbe la ricerca filosofica su ciò che «c'è» o esiste, mentre la seconda specificerebbe «come è fatto ciò che esiste», Fredegiso sta sviluppando una 'ontologia' del nulla senza 'metafisica'. Abbiamo una soluzione al problema ontologico: il nulla c'è; ma non a quello metafisico: come sia fatto resta non specificato.

L'acquisizione positiva di cui abbiamo notizia a partire dall'indiscutibile giudizio della «Chiesa tutta», cioè la tesi dell'originarietà del nulla, è dunque corretta dal ricordo della *finitezza* della nostra comprensione. Il nulla c'è (sicuramente c'è stato), ma non possiamo pensarlo-conoscerlo, dunque è decisamente un esistente impensabile: il suo occorrere 'innegabile' nel linguaggio (e nella rivelazione) ci rivela gli strani limiti della conoscenza metafisica: la perfetta (indubitabile) conoscenza di qualcosa che supera le capacità umane di conoscenza.

A conclusione del discorso si presenta un passo che è stato giudicato ambiguo, ma che si spiega forse come un'ultima offensiva contro il negatore della realtà del nulla. La sostanza della tesi è: se qualcuno volesse appuntarsi sulla incomprendibilità di questo nulla anteriore alla creazione per decretarne l'inesistenza e l'ineffabilità, dovrà considerare che anche altre cose, di cui comunemente si parla come esistenti, sono incomprendibili e indefinibili. Parliamo di

¹⁸ Cfr. in particolare *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

angeli, anima, luce, pur non conoscendone, in fondo, la natura: non perciò decidiamo che la luce, gli angeli, le anime non esistono. Allo stesso modo, parliamo del nulla, pur non conoscendone l'entità, la collocazione e le caratteristiche, e d'altra parte, se il nulla è l'increata origine degli angeli, della luce e delle anime, a maggior ragione non conoscendo quelli sarà difficile sperare di conoscere la natura di ciò che ne costituisce la condizione increata.

2.7. Le due tesi conclusive

Possiamo allora ripercorrere gli ultimi passaggi di Fredegiso nel modo che segue. La domanda inespressa è: se il nulla esiste, in che cosa consiste, e come mai non ne abbiamo conoscenza? Fredegiso formula, a quanto sembra, le seguenti risposte: 1. noi proveniamo dal nulla, dunque non possiamo valutarlo, perché nessuna cosa può valutare e capire ciò da cui proviene; 2. in fondo, di molte altre cose non abbiamo una esatta cognizione, per esempio di quelle "prime cose" che provengono dal nulla, come angeli, anime, luce: perché dunque non dubitiamo dell'esistenza delle anime, degli angeli e della luce, se non ne conosciamo la natura con esattezza, non più di quanto comunque conosciamo la natura del nulla?

Fredegiso sfiora così una conclusione che solo molti secoli dopo apparirà plausibile. Egli mette in luce che, per rispondere alla domanda sull'esistenza, occorre partire dal linguaggio, non c'è altro modo. Il linguaggio di cui si tratta è insieme testo e lingua concettuale, logica ed ermeneutica. Tuttavia, il linguaggio nelle sue due dimensioni è solo la voce dell'essere, ma non è l'essere. Di questo Fredegiso è perfettamente consapevole: e le sue conclusioni sono appunto chiare: il linguaggio (la sintassi logica, i testi) ci dice un modo d'essere del nulla, rivelandoci la sua irriducibilità, la rivelazione ci conferma il suo collocarsi nella zona che *anticipa* l'essere (il creato). Ma l'uno e l'altra non ci dicono nulla di più.

3. LA PENSABILITÀ DEL NULLA: OSSERVAZIONI PRELIMINARI

Poiché *pensiamo* Dio, *abbiamo* il concetto di Dio e abbiamo il nome 'Dio', non possiamo né pensare né dire che Dio non esiste.

Questo ci dice S. Anselmo. Poiché *pensiamo* il nulla, e ne *abbiamo* il nome e il concetto, dobbiamo pensare e dire che il nulla esiste. Questo ci dice Fredegiso. La critica classica a questo genere di argomenti è quella suggerita da Kant, nell'*Unico argomento per una prova dell'esistenza di Dio*: dal mero pensiero di una cosa non possiamo dedurre l'esistenza; dall'esistenza di una parola non possiamo dedurre l'esistenza della cosa designata. Un argomento buono (*sound*) ha premesse vere, e inferenza valida; dunque un argomento si discute mostrando che le premesse non sono vere, o mostrando che l'inferenza non è valida (o entrambe le cose). Kant evidentemente discute l'inferenza, ossia dà per assodato che abbiamo il pensiero-concetto di Dio, e pensiamo un essere perfettissimo, dotato di tutti i possibili predicati, però sostiene che da ciò non ci è legittimo derivare l'esistenza di Dio. Volendo, si può applicare lo stesso ragionamento al nulla: abbiamo il concetto e il nome "nulla", ma da ciò non ci è lecito derivarne l'esistenza.

Ma potremmo anche adottare una diversa strategia, e chiederci se in definitiva non siano le premesse a costituire l'errore. Ci chiediamo allora:

- (a) davvero possiamo *pensare* il nulla?
- (b) davvero possiamo nominarlo, ossia: *esiste* davvero questo nome?

Vediamo prima la perplessità (b), e consideriamo due punti di riferimento contemporanei: Carnap e Meinong.

(b1) Rudolf Carnap, nel famoso articolo su *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, discute *Che cosa è la metafisica?* di Heidegger, e in particolare critica ciò che Heidegger in quel testo dice del nulla¹⁹. L'argomento di base di Carnap consiste nel mostrare che l'espressione 'il nulla' è insensata, in quanto viola la sintassi logica del linguaggio. Infatti 'nulla' è solo la negazione dell'espressione 'esiste almeno un...' che in logica si chiama quantificatore esistenziale. Da questo punto di vista, dire 'il nulla' è come dire 'l'anche', o 'il purtutta-

¹⁹ R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, tr. it. in A. PASQUINELLI, *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969.

via’ o ‘il benché’. Chiedersi se il nulla esista o sia qualcosa è come chiedersi se esistano l’‘anche’ o il ‘benché’. Nell’ottica di Carnap i giochi dei carolingi e di Agostino, e naturalmente la stessa lettera di Fredegiso, sarebbero semplici insensatezze, *divertissement* irrilevanti. Il problema dell’esistenza o dell’esserci di una cosa o non-cosa chiamata ‘nulla’ è uno pseudo-problema, e come tale va dissolto.

La discussione sul tema è stata in seguito molto ampia²⁰, ma quel che ci interessa ora osservare è che, se è vero che l’antifrasì, come tale, non ha grande interesse sul piano logico-ontologico, è anche vero che, come si è visto, Fredegiso non ha del tutto torto nel prendere sul serio i giochi di Agostino, di Alcuino e dei suoi compagni. Infatti, almeno un argomento contro Carnap è piuttosto decisivo. Non possiamo dire che con ‘il nulla’ intendiamo qualcosa di esattamente equiparabile a ‘l’anche’ o ‘il benché’, perché con l’espressione ‘il nulla’ ci riferiamo a qualcosa che, se l’universo (dunque la totalità degli esseri che noi consideriamo esistenti) ha avuto un inizio nel tempo, doveva in qualche modo esserci. Se ciò è vero, c’era qualcosa, ossia precisamente il nulla, prima che qualsiasi cosa vi fosse in assoluto. Ma ciò è contraddittorio. Questo significa forse che non si può dire che l’universo abbia avuto un inizio nel tempo: ma allora non c’è stata creazione. Anche supponendo che l’ottica ‘creazionale’ non sia da noi accettata, possiamo senz’altro prendere questa decisione ontologica spensieratamente, e ammettere che l’essere che conosciamo non abbia avuto alcun inizio?

Se con la parola ‘nulla’ noi denotiamo il complesso problematico costituito dall’idea che l’essere è stato creato, ha avuto una storia, una vicenda, allora occorre capire in quale senso ‘c’era’ un prima e un dopo, e in quale senso, invece, prima non ‘c’era’ propriamente nulla, e il nulla stesso non era un essere che in qualche modo ‘vi fosse’. Ecco dunque il problema che pone Fredegiso: se c’era un prima del tempo, c’era un essere che non era (ancora) essere. Questo *esserci* nel passato di ciò che non è mai stato né mai sarà è linguisticamente e concettualmente problematico: ma perché non dovremmo per l’appunto provare a «sciogliere», come dice Fredegiso, l’enigma?

²⁰ Cfr., per un quadro aggiornato, M. SIMONATO, *The Metaphysics of the Empty World*, Tesi di Dottorato Università Ca’ Foscari, Venezia 2015.

(b2) Posto che il nome 'nulla' sia sintatticamente plausibile, e con esso si intenda il *prima* dell'essere, e l'*altro* dall'essere, che senso ha chiedersi se il nulla *esista*, o sia *esistito*, o anche: se *sia* o *sia stato* qualcosa? Sarebbe come chiedersi che tipo di azzurro ha una cosa che non è azzurra, ovvero: che cosa è ciò che non è?

Dobbiamo riferirci ora a una seconda questione, che è senza dubbio uno dei punti cruciali dell'Epistola. Si tratta dell'esistenza degli oggetti designati dai nomi non denotanti, un problema cruciale per lo sviluppo di tutta la tradizione analitica. Il dibattito sull'argomento è dominato da due posizioni che si profilano con una certa chiarezza negli ultimi decenni del secolo scorso: i *quineani* (da Willard V. O. Quine) e i *meinongiani* (da Meinong). In estrema sintesi²¹, i primi non ammettono una sostanziale differenza tra *esserci* ed *esistere*, i secondi invece ammettono che tale differenza vi sia, e che "vi siano" oggetti che non hanno propriamente esistenza spazio-temporale.

Ricordiamo che Quine ha fondato l'ontologia analitica più ortodossa identificando il 'c'è' del quantificatore esistenziale in logica con l' 'esiste' ontologico: quando dico 'esistono gatti' intendo dire che 'c'è qualche x che ha la proprietà G' (G = essere un gatto). Questa soluzione sembrava semplificare molto il quadro dell'ontologia, permettendo un immediato aggancio della logica (in particolare la semantica dei quantificatori) alla metafisica, e alla riflessione su ciò che esiste e non esiste. Il meinongismo consiste nell'ammettere che ci siano oggetti non esistenti, e ciò equivale a 'liberare' il quantificatore esistenziale dal predicato di esistenza, ammettendo che quando diciamo 'esistono gatti' non intendiamo 'c'è qualche x che è G', ma piuttosto: 'ci sono nel mondo attuale oggetti che hanno la proprietà G' o anche: 'c'è qualche x che è un G e sta nel mondo'.

Ora è abbastanza evidente che l'identificazione di *c'è* ed *esiste* proposta dai quineani lascia aperti molti problemi. Per esempio: ci sono le emozioni? Dal momento che ne parliamo, e le pensiamo e le proviamo, ci sono, ma non possiamo dire propriamente che esistono.

²¹ Seguo sostanzialmente D. LEWIS, *Noneism or allism?*, in ID., *Papers in Philosophical Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; e P. VAN INWAGEN, *Metontology*, in ID., *Ontology, Identity, Modality. Essays in Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Ci sono le guerre, ma possiamo dire che esistono, come oggetti determinati in senso spazio-temporale? Forse esistono i singoli eventi di guerra, ma non c'è 'la guerra' come tale. E poi c'è il mio mal di testa, ma non esiste come fatto fisico, bensì, se mai, come un fatto mentale che «sopravviene» su una collezione di reazioni chimiche cerebrali. Ma se ci fermiamo al 'c'è', tutto questo 'c'è' comunque, e non c'è alcuna differenza tra l'essere mentale, o ideale o funzionale e l'essere che esiste. Per questo i quineani tendono a concludere che 'tutto esiste' (o c'è): il predicato di esistenza, privo di anti-estensione, viene annientato. Come si vede: la 'semplificazione' di Quine sembra generare non poche difficoltà.

La soluzione dei meinongiani sembra più plausibile e intuitiva. Consiste essenzialmente nell'ammettere che parliamo di molti oggetti, pensiamo molti oggetti, ma non tutti gli oggetti a cui pensiamo e di cui parliamo esistono. Un oggetto è in effetti in logica una qualsiasi entità che possa essere *caratterizzata*, cioè a cui si possano assegnare predicati. Dal punto di vista meinongiano, un oggetto caratterizzato, sia pure in modo abbozzato e incompleto, c'è, dunque diremmo: non è necessario per l'esserci dell'*aliquid* designato un *nomen finitum*. Per esempio, 'i figli di Kant', posto che Kant non ha mai avuto figli, ci sono, in quanto sono pensati e caratterizzati, la montagna dorata c'è in quanto è pensata e caratterizzata; anche il quadrato rotondo c'è, in quanto è caratterizzato come qualcosa che è quadrato, ed è anche rotondo. Ma ammettere che questi oggetti *ci sono* non ci vincola affatto ad ammetterli come esistenti. Kant non ha mai avuto figli, non ci sono mai state nel mondo attuale (a quanto sappiamo) montagne dorate, e la convergenza delle proprietà essere quadrato ed essere rotondo non può darsi in natura.

(a) Da questo punto di vista, il problema (b) è risolto: abbiamo il *nome* nulla, e con questo nome indichiamo semplicemente l'altro dall'essere. Non soltanto: il nulla c'è in quanto oggetto formato-caratterizzato. Il *nomen*, come ritiene Fredegiso, conferisce l'essere (l'esserci) al designato.

Ma occorre ora passare alla questione (a), e chiederci: posto che il nome esista, esiste davvero un designato, almeno nel pensiero? Pensiamo davvero il nulla, come tale? Fredegiso forse non ha torto a ignorare la soluzione *mentalista* (o 'concettualista'), ossia l'idea del nulla come un pensato non esistente, visto che in fondo, come vedremo, non sembra essere molto risolutiva.

La prima questione da notare è che l'esserci del nulla 'nel pensiero' sembrerebbe più simile all'esserci del quadrato rotondo che all'esserci della montagna dorata. In effetti c'è una notevole differenza tra i due oggetti che ci sono ma non esistono. Nel caso della montagna dorata, l'oggetto in questione non soltanto c'è in quanto caratterizzato, ma c'è anche in quanto pensabile, figurabile, o anche: possibile (come i figli di Kant, che non sono mai esistiti ma avrebbero potuto esistere). Invece l'oggetto quadrato rotondo c'è in quanto detto (*nomen est*) ma forse non è propriamente *pensabile*, non soltanto non è una *res*, ma non è neppure un *cogitatum*. La domanda "si può pensare il nulla?" sembrerebbe allora equivalere alla domanda: si possono pensare contraddizioni? In effetti molti tra i meinongiani sono anche logici paraconsistenti, che cioè ammettono contraddizioni, e sostengono che alcune contraddizioni non soltanto sono pensabili, ma sono anche in qualche modo esistenti. Ma il concetto di nulla è davvero internamente contraddittorio? E in quale misura riusciamo davvero a pensare la contraddizione di cui si tratta?

(a1) Per capire meglio la questione possiamo riferirci a un altro testo classico, il passo della *Scienza della logica* in cui Hegel affronta l'analisi dei concetti di essere e nulla²². Lì appare anzitutto che il concetto di nulla va inteso come negazione, non dell'essere, ma del *qualcosa*. Per Hegel con 'nulla' si deve intendere l'assenza di ogni determinazione: «Il nulla si suol contrapporre al qualcosa. Ma qualcosa è già un ente determinato, che si distingue da un altro qualcosa, e così anche il nulla contrapposto al qualcosa è il nulla di un certo qualcosa, un nulla determinato. Qui però il nulla è da intendere nella sua indeterminata semplicità»²³. La contraddizione emerge dunque per il fatto che nel voler pensare il nulla noi vogliamo pensare la determinata impossibilità di ogni determinazione; in termini meinongiani: intendiamo caratterizzare l'assenza di ogni caratterizzazione. Da questo punto di vista, spiega Hegel, appare con chiarezza che il puro nulla coincide perfettamente con il puro essere. Infatti prendiamo, per esempio, una fragola. La fragola è rossa,

²² G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, vol. I, tr. it. di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2004⁸, pp. 71-79.

²³ Ivi, p. 71.

morbida, dolce, acquosa, dotata di fibre, vitamine, ecc. Se noi vogliamo cogliere l'essere puro della fragola, il qualcosa che essa è al di là delle sue proprietà, troviamo il «nudo sostrato *qualcosa*», una *x* inespressiva, che come tale è un assoluto nulla. Se poi vogliamo cogliere l'assenza, il nulla, ci occorre togliere anche questa *x*. Ecco dunque il coincidere perfetto dell'essere e del nulla: che differenza c'è tra nulla ed essere, visto che la *x* che è puramente, senza proprietà, essenzialmente già non c'è, prima ancora che sia tolta?

È chiaro che questo 'c'è' per Hegel è l'esserci del pensabile, o conoscibile, o anche: l'esserci filosofico, su cui riflettere e discutere. La metafisica di Hegel è tutta interna al linguaggio della filosofia, non è la metafisica come scienza dell'essere in sé, totalmente indipendente dal nostro modo di conoscerlo. In questa prospettiva vediamo che la 'costituzione' trascendentale dei concetti di essere e di nulla è identica: in entrambi i casi noi cogliamo il concetto togliendo le determinazioni che rendono conoscibile il determinato. E in entrambi i casi il risultato è l'impensabilità del concetto. Per Hegel però i due concetti non sono indistinguibili: «L'essere e il nulla son lo stesso, - questa espressione è imperfetta [...] il senso sembra essere che la differenza venga negata; mentre invece si presenta anch'essa immediatamente nella proposizione»²⁴. La sintesi dei due concetti è in effetti il divenire, in cui entrambi coincidono, restando però distinti. Ma dal punto di vista della pensabilità rispettiva dell'uno e dell'altro, per Hegel si tratta essenzialmente di abbandonare l'«astrattezza» che separa l'uno dall'altro, cogliendoli come mutuamente connessi.

Il nostro fallimento quando cerchiamo di determinare l'essere e il nulla non dimostra per Hegel che essi siano davvero inafferrabili, ma piuttosto che la loro determinazione è di tipo speciale: non è come la determinazione dei concetti empirici, come 'sedia' o 'bottiglia'. Per dimostrare il carattere speciale di 'nulla' ed 'essere' Hegel introduce la discussione dell'argomento dei «cento talleri» di Kant. Nell'*Unico argomento per una prova dell'esistenza di Dio* Kant aveva distinto concetti semplicemente *posti*, e concetti *posti* come *esistenti*: la prima è la posizione della possibilità, nel pensiero; la seconda è la

²⁴ Ivi, p. 79.

posizione *assoluta*, della realtà senza contatti con il pensato²⁵. Per esempio: ho il pensiero dei cavalli alati, dopodiché cerco di aggiungergli l'esistenza, e fallisco; allo stesso modo i cento talleri da me immaginati differiscono dai cento talleri reali, che eventualmente ho nelle mie tasche. Questa però, secondo Hegel, è una teoria che ha un certo rilievo per quel che riguarda talleri e cavalli, ossia per i concetti di cose sensibili (diremmo: determinate in senso spazio-temporale). Ciò avviene essenzialmente perché queste cose ci servono, e abbiamo interazioni empiriche con esse. I cento talleri reali differiscono dai talleri immaginati in quanto i primi hanno una "rilevanza patrimoniale"; la sedia solo pensata è diversa dalla sedia reale, poiché, se provo a sedermi sulla prima, cado per terra. Ma, dice Hegel, questo non vale per concetti speciali, come appunto nulla, essere, Dio. Queste speciali essenze "onto-teologiche", infatti, non hanno esistenza extraconcettuale: in esse il concetto coincide perfettamente con la cosa. Ed è in questo senso che tali entità esibiscono la necessità nel loro essere meramente concepite, anche se non sono concepibili se non accanto e insieme al loro opposto.

(a2) Anche per Hegel, dunque, il nulla (inteso come altro dall'essere e assenza di determinazioni e condizioni) è un *inevitabile* o *irriducibile* del pensiero, ed esibisce la sua necessità nel suo mero essere concepito, esattamente come l'essere, la verità o Dio. Ma resta sempre la domanda: davvero questa inevitabilità ha un contenuto concettuale, di qualche tipo, un pensabile, distinto dal semplice linguaggio in cui la troviamo?

Nella domanda 'il nulla è pensabile?', dobbiamo allora concentrarci non sul *nulla* ma sul *pensabile*: che cosa intendiamo per pensabile? Per esempio, pensare significa in questo caso *raffigurare*, mentalmente o meno? In *The Art of the Impossible* Roy A. Sorensen ha promesso un premio di cento dollari a chi gli portasse la raffigurazione di una vera impossibilità²⁶. Non è una grande somma di denaro, perché Sorensen stesso ha il dubbio che in definitiva si possa trovare una simile figura,

²⁵ Cfr. I. KANT, *L'unico argomento possibile per una prova dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, Laterza, Roma-Bari 1982.

²⁶ R. A. SORENSEN, *The Art of the Impossible*, in T. SZÁBO GENDLER e J. HAWTHORNE, cur., *Conceivability and Possibility*, Oxford University Press, Oxford 2003.

e nel seguito dell'articolo spiega le condizioni che la raffigurazione dovrebbe soddisfare. Per esempio, dovrebbe essere la rappresentazione di un'autentica impossibilità, e non una *figura impossibile*: le scale di Escher o la sirena rovesciata di Magritte (una donna con le gambe di donna e il busto da pesce) sono figure di cose impossibili-inesistenti, non raffigurazioni di impossibilità-inesistenze effettive. Al termine dell'articolo, Sorensen sostiene che raffigurare il nulla è comunque impossibile, perché il nulla è per definizione il contrario di ogni raffigurabile. Sullo sfondo dell'articolo opera la convinzione, di derivazione humaneana, che pensare un oggetto significhi in definitiva raffigurarlo, e il non raffigurabile, anche se dicibile, è impensabile. È una tesi piuttosto estrema, anche se forse ha le sue ragioni. Possiamo discostarcene leggermente, ipotizzando che pensare significhi almeno raffigurare *mentalmente*, ossia *immaginare*, e chiederci: possiamo *immaginare* il nulla?

(a3) Intuitivamente, si può procedere *per sottrazione*. Guardo ciò che mi sta intorno, quindi "elimino" progressivamente tutto: i mobili, il pavimento, il soffitto, la casa, la strada, le altre case e strade, poi gli alberi, le colline, le pianure, i fiumi, fino a togliere di mezzo la regione, la Spagna, l'Europa, e arrivo a ottenere il globo vuoto del mondo-Terra. Ciò non sarà ancora, naturalmente, l'assoluto niente: fino a che non avrò eliminato dal quadro anche la Terra, il Sole e i pianeti del sistema solare, e le galassie, non potrò dire di aver davvero immaginato il nulla. Ma non soltanto: alla fine del processo, quando tutto, ma proprio tutto, sarà stato tolto, non sarò in grado di eliminare l'immagine, sia pure parziale e vaga, di me stessa, responsabile della sottrazione.

Questo famoso argomento di *irriducibilità* è un correlato sul piano immaginativo dell'argomento di innegabilità da cui siamo partiti, l'argomento *elenctico*. Esistono concetti innegabili non soltanto logicamente e linguisticamente, ma anche concettualmente, e tra questi senza dubbio è il concetto di essere. Ci è impossibile immaginare l'assenza di essere perché l'immaginazione richiede esistenza.

(a4) Ma ciò vuol dire che allora non possiamo in nessun caso pensare il nulla? Se si identifica pensare con *immaginare in termini figurali* forse sì, non è possibile: il nulla non è pensabile né concepibile. Ci sono però molte cose che possiamo pensare e anche trattare concettualmente, anche se non possiamo propriamente *figurarle* o *raffigurarle* nella mente. Per esempio: gli oggetti matematici, i grandi

numeri espressi da potenze, i numeri decimali periodici, espressi da frazioni, rette non tracciabili espresse da equazioni... La matematica è un grande repertorio di esistenti impensabili, e cose che ci sono ma forse non esistono. E forse 'il nulla' è pensabile nello stesso modo. L'espressione 'il nulla' equivarrebbe allora all'espressione $9/7$, che contiene l'infinito del periodo $1,285714\dots$ «in sé racchiuso», come scrive Hegel nella Nota su *La determinatezza concettuale dell'infinito matematico*²⁷. Ma come avviene questo processo? L'operazione che da $9/7$ porta a $1,285714\dots$ ci è nota, mentre il passaggio da 'il nulla' al vuoto degli spazi cosmici senza cosmo resta un enigma.

Visto che l'argomento per *sottrazione soggettiva* è fallito, proviamo allora un argomento per *sottrazione oggettiva*²⁸. Un 'mondo' è una totalità compiuta di fatti o stati di cose. Supponiamo che i fatti di cui consiste il nostro mondo siano in numero n , e ipotizziamo il mondo $n - 1$, quindi $n - 2$, ecc. Evidentemente, il mondo $n - n$ sarà il mondo vuoto, il mondo-nulla, quello che c'era prima del mondo e avrebbe potuto esserci al posto del mondo. Ma significativamente questo mondo-nulla non sarà neppure propriamente un *mondo*, mancando in esso la condizione della *mondità*, ossia la presenza di almeno un fatto. Sarà dunque propriamente il nulla: il mondo senza mondo.

Questo modo di "pensare" il nulla è in realtà un modo di "costruire" il concetto di nulla. E non si tratta di *immaginarlo*, né di raffigurarlo, ma di *derivarlo* per inferenza, attraverso un'operazione concettuale. In questo senso, il nulla così costruito esiste, ed è pensabile, esattamente come esiste ed è pensabile, per esempio, la radice di due. In effetti possiamo pensare la radice di due, perché possiamo pensare un triangolo rettangolo di cateto 1: in base al teorema di Pitagora, l'ipotenusa di quel triangolo sarà effettivamente la radice di due.

Non c'è dunque una grande differenza nel modo di pensare il nulla rispetto al modo di pensare entità matematiche più o meno complesse come i numeri infiniti. Ma questo vuol dire che il nulla è un concetto matematico, esattamente equiparabile allo zero? In realtà no, e la differenza tra il concetto di nulla e l'inizio non nume-

²⁷ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. cit., p. 271.

²⁸ È il metodo suggerito da T. BALDWIN, *There Might Be Nothing*, «Analysis», 56 (4), 1996.

rico della serie dei numeri naturali ci permette di capire meglio la differenza tra l’astrazione matematica e quella filosofica. Tra i concetti matematici, lo zero come la radice di due, e il nulla c’è almeno una decisiva differenza di contenuto. L’operazione che li vede e li costituisce è simile, ma il risultato differisce profondamente. I concetti matematici, infatti, hanno un contenuto *esiguo*, che si riduce alla loro costruzione. Il concetto di nulla, invece, come ogni concetto filosofico fondamentale, è ampio e impuro, pieno di implicazioni e risonanze culturali. Ha un contenuto vastissimo, che tocca le radici della nostra civiltà e dei nostri modi di pensare e descrivere la realtà, l’esistenza di Dio, e anche, cosa di cui i carolingi erano perfettamente consapevoli, le trappole e le risorse del linguaggio, la rivelazione e l’enigma dei testi della tradizione. Aveva dunque ragione Fredegiso nel definirlo «magnum quidam ac preclarum»²⁹.

RIASSUNTO

L’articolo presenta una nuova interpretazione della lettera *De nihilo et tenebris* di Fredegiso di Tours: uno dei testi più famosi intorno alla natura del ‘nulla’ (N) come concetto e dato ontologico. Sulla base di un’analisi molto dettagliata della lettera, si sostiene che Fredegiso vi difende l’‘esistenza’ del N con argomenti insieme logico-semantici ed esegetici, e questo metodo combinato di ermeneutica e analisi del linguaggio gli permette di concludere in modo originale e unico sull’argomento. Egli infatti afferma che N è un concetto *irriducibile*, innegabile: non si può affermare che non esista; però riconosce anche che non possiamo pensarlo: esso è dunque un esistente impensabile. L’articolo si conclude illustrando l’affinità delle tesi di Fredegiso con alcune posizioni contemporanee circa la natura del nulla e il riferimento dei termini non denotanti.

²⁹ Il discorso sulla pensabilità del nulla non si riduce a queste conclusioni: ho destinato gli sviluppi a un altro mio lavoro: F. D’AGOSTINI, *The Thinkability of Nothing*, in A. BERTINETTO e CH. BINKELMANN, eds., *Nichts – Negation – Nihilismus. Die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts*, Würzburg. Königshausen & Neumann, c.s. 2010.

ABSTRACT

The article develops a new interpretation of Fredegisus of Tours' letter *De nihilo et tenebris*, which is one of the most well-known texts about the nature of 'nothing' (N) as metaphysical given as well as concept. On the basis of a detailed analysis of the letter, it is stressed that Fredegisus defends the 'existence' of N with semantic as well as exhegetic arguments, and this combined method allows him to conclude in an original and brilliant way. He claims first that N is somehow an *irreducible*, undeniable concept: we cannot affirm it does not exist; and second, that, despite irreducible and ontologically necessary, N is unthinkable: we must admit that it exists, but we cannot say what is it like. N is hence an existent-unthinkable thing. The article concludes by indicating the interesting connection of Fredegisus' theses with contemporary debates about N and the reference of negative terms, and suggesting that the existence of N is to be intended as similar to the existence of mathematical and fictional objects, but with some subtle and interesting differences.

NON-ESSERE E NEGAZIONE NELLA *LOGICA* DI HEGEL

GAETANO RAMETTA *

In questo intervento, mi concentrerò sul problema del non essere e della negazione nella *Logica* di Hegel. In particolare, mi occuperò di alcuni passaggi contenuti nella prima edizione della logica dell'*essere*, che Hegel pubblica nel 1812¹, e nella logica dell'*essenza*, pubblicata l'anno successivo (1813)². Noi sappiamo che la logica dell'*essere* verrà poi rielaborata e pubblicata nel 1832 come primo volume di una nuova edizione dell'intera *Scienza della logica*, che Hegel non porterà mai a compimento per la morte

* Professore di Storia della filosofia presso il dipartimento FISPPA (Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata) dell'Università di Padova.

¹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, erster Band: *Die objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein*, 1812, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978, pp. 1-232; trad. it. *Scienza della logica. Libro primo. L'essere*, 1812, a cura di P. GIUSPOLI, G. CASTAGNARO, P. LIVIERI, Quaderni di Verifiche, Trento 2009. Da noi abbreviata con la sigla *WdL 1812*, seguita dal numero dell'edizione tedesca e da quello della traduzione italiana.

² Cf. G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, erster Band: *Die objektive Logik*, zwistes Buch: *Das Wesen*, 1813, in *Gesammelte Werke*, Bd. 11 cit., pp. 233-409; *Scienza della logica*, trad. it. di A. MONI, rev. di C. CESA, tomo secondo: *La dottrina dell'essenza*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 431-646. Da noi abbreviata con la sigla *WdL 1813*. La traduzione delle citazioni, per ragioni di uniformità stilistica e terminologica, diverge talvolta da quella delle edizioni italiane.

sopravvenuta nel frattempo. Preferisco concentrarmi sulla prima edizione per mantenere una coerenza filologica e cronologica rispetto al secondo libro costituito dalla logica dell'essenza.

I passaggi su cui focalizzerò la mia analisi sono quelli a mio avviso fondamentali per la definizione di tre concetti: il concetto di *negazione*, il concetto di *negatività* e il concetto di *negativo*. È inutile dirlo: quando parliamo di Hegel, come di ogni altro pensatore autenticamente originale, è indispensabile comprendere in modo rigoroso i concetti di cui parliamo. In questo senso, prima di tutto cercherò di mostrare in che modo Hegel determina questi concetti, definendone le specifiche connotazioni logico-teoretiche. In secondo luogo, cercherò di sostenere una tesi che contrasta con alcune posizioni che, nell'ambito della filosofia contemporanea, sono state tra le più rilevanti, sia dal punto di vista teoretico che da quello storico-filosofico.

Nel corso del Novecento, il pensiero di Hegel ha avuto diverse "rinascentze", ma io mi limiterò a considerare due modalità di confronto e di critica nei confronti di Hegel, che vanno sotto i nomi di Adorno e di Deleuze. Si tratta di due proposte teoreticamente molto forti, e ambedue questi autori cercano di configurare la loro posizione confrontandosi e smarcandosi radicalmente dal discorso hegeliano.

Nel caso di Adorno, la discussione si concentra sul concetto di *negativo*. Adorno ritiene che Hegel tradisca questo concetto costitutivo della dialettica a favore di un ripristino dell'identità. L'identità riemerge vittoriosa, come «superamento» (*Aufhebung*) di quelle tensioni e aporie che sono espresse dal negativo, ma che poi Hegel avrebbe preteso di risolvere in una totalità conciliata. Sono tesi che Adorno argomenta nel corso di tutta la sua opera, ma che emergono con particolare evidenza nei *Tre studi su Hegel* (1963) e nella celebre *Dialettica negativa* (1966). Nel caso di Deleuze, invece, la critica investe il nesso tra differenza e contraddizione. In quello che secondo me costituisce uno dei capolavori del Novecento, cioè *Differenza e ripetizione* (1968), egli sostiene che Hegel, attraverso la sua teoria del negativo, inventa un dispositivo logico potente e al tempo stesso infernale per ricondurre la *differenza* all'identità. Quindi, diversamente da Adorno, Deleuze vede nel negativo una

categoria che sembra in grado di rendere giustizia al movimento delle differenze, mentre in realtà, proprio attraverso il processo innescato dalla contraddizione e dal negativo, Hegel trova il modo di subordinare una volta per tutte il molteplice all'unità, e la differenza all'identità. Io vorrei problematizzare ambedue queste letture, cercando di mostrare come il pensiero di Hegel possa condurre a una filosofia della differenza, benché in senso diverso da quello sostenuto da Adorno e Deleuze.

Questo è il senso teoretico degli attraversamenti di carattere filologico che adesso comincio a presentare. Il mio intervento si suddivide in due parti: la prima riguarda la logica dell'essere, la seconda la logica dell'essenza.

1. Per quanto riguarda la logica dell'essere, mi riferirò in particolare a due sezioni comprese nel capitolo sul *Dasein*. La prima è dedicata al «*Dasein* come tale» (*WdL 1812*, 59-66; 80-90); la seconda, immediatamente successiva, è intitolata «Determinatezza» (*WdL 1812*, 66-78; 91-107). Il termine *Dasein* viene tradotto normalmente con «esserci», non nel senso di cui parla Heidegger, ma nel senso di «essere determinato». In effetti, Hegel scrive esplicitamente che l'«esserci», *Dasein*, è *bestimmtes Sein*, è «essere determinato» (*WdL 1812*, 59; 80). Vedremo come il concetto di negazione sia costitutivo della nozione hegeliana di essere determinato, nella misura in cui essa è già implicitamente contenuta, come condizione, per la definizione del concetto di determinatezza. Qui mi dispiace dover introdurre un'ulteriore precisazione tecnica. È fondamentale distinguere, nella logica hegeliana, tra il concetto di «determinatezza» (*Bestimmtheit*) e quello correlato, ma differente sul piano teoretico, di «determinazione» (*Bestimmung*). In ambedue questi concetti opera l'idea della negazione, ma, come vedremo, questa operatività si sviluppa secondo linee e modalità profondamente diverse.

Dopo queste considerazioni introduttive, concentriamoci finalmente sulla sezione dell'esserci «come tale», cioè come essere determinato. Siamo immediatamente dopo le prime battute della logica, perché appunto l'essere determinato è ciò che emerge dalla dialettica (su cui non mi soffermo) tra essere, nulla e divenire. Ora,

all'interno di questa sezione, troviamo un paragrafo che riguarda la nozione di essere determinato come «realtà» (*Realität*). Anche qui dobbiamo distinguere tra la realtà intesa come *Realität*, che si colloca sul piano della logica dell'essere, e la realtà intesa come *Wirklichkeit* («effettualità»), che si colloca sul piano della logica dell'essenza. Per il momento, noi ci troviamo all'interno della logica dell'essere. Quindi, d'ora in poi, quando parleremo di realtà, intenderemo sempre parlare della realtà come *Realität*.

Si tratta dunque di comprendere da che cosa sia caratterizzata questa ulteriore concretizzazione dell'essere determinato. Hegel la presenta nella forma di una unificazione tra due nozioni, inizialmente antitetiche, costituite dall'«essere presso di sé» (*Ansichsein*) e dall'«essere per altro». Questi due momenti sono costitutivi della realtà dell'esserci. Ciò significa che l'esserci, per acquisire realtà, deve essere determinato in pari tempo come diverso da sé, e dunque, pur trovandosi in prossimità con sé, ovvero appunto «presso di sé» (*an sich*), presenta un lato che lo espone ad un divenire diverso da sé, cioè «altro». Nell'esserci come realtà, non siamo ancora di fronte ad un movimento di positiva affermazione nell'esistenza, l'esserci non si pone ancora come un esistente singolare. L'aspetto del divenir-altro da sé, nella realtà dell'esserci, sussiste ancora come indifferente accanto al suo trovarsi presso di sé. Inoltre, Hegel precisa che a questa altezza non siamo ancora di fronte alla relazione tra un esserci e un altro esserci, non siamo ancora al rapporto tra due realtà diverse e indipendenti, ma la relazione tra essere presso di sé ed essere per altro coinvolge un unico e identico esserci. D'altra parte, proprio perché l'antitesi tra questi aspetti non conduce ad uno sdoppiamento dell'esserci, bensì costituisce un approfondimento della determinatezza costitutiva dell'esserci stesso, essere in sé ed essere per altro vengono abbassati a semplici momenti nel costituirsi dell'esserci come realtà.

Come si vede, la nozione di realtà permette di superare la dimensione dell'immediatezza, all'interno della quale l'esserci era stato fino ad ora compreso. Anche se i due aspetti che vengono unificati continuano a sussistere l'uno di fronte all'altro, anche se non siamo ancora in presenza di una unità *negativa*, che si pone e si afferma come movimento positivo di posizione e annullamento delle differenze,

la realtà, in quanto espressione dell'unità tra quei diversi aspetti, mostra che l'esserci è diventato un concetto mediato, nel quale essere presso di sé ed essere per altro si *riflettono* come momenti di un'unica realtà. Per questo, Hegel può designare l'esserci divenuto realtà come un «esserci riflesso» (*WdL* 1812, 63; 86).

Questo tipo di dialettica, dal nostro punto di vista, è importante perché ci permette di andare al nodo di questa sezione, che è costituito dal concetto di «qualcosa» (*Etwas*). Si tratta di una nozione cruciale, perché nel qualcosa, secondo Hegel, è racchiuso un *inizio di soggettività*. Ciò significa che quando l'esserci si determina come qualcosa, cominciamo ad entrare nel vivo della problematica della negazione.

Rifacciamo brevemente il percorso compiuto fino ad ora. La sequenza logica ha mostrato che l'essere, come concetto astratto, è identico al nulla, e in quanto identico al nulla può esistere effettivamente solo nella concretezza del divenire; quest'ultimo precipita nell'esserci «come tale»; ma l'esserci «come tale», in quanto è essere determinato, si costituisce come «realtà» solo nella misura in cui si pone come «riflesso», cioè come superamento, all'interno della propria unità, dell'incipiente sdoppiamento tra essere in sé ed essere-per-altro. Ma proprio qui sta il passaggio, dal punto di vista di Hegel assolutamente *necessario*, dalla dimensione della realtà alla dimensione del qualcosa. Perché l'essere presso di sé e l'essere per altro possano esprimere i due lati di un'unica e sola realtà, quest'ultima non può limitarsi ad accoglierli passivamente al proprio interno, come due aspetti che sussistono in indifferenza reciproca l'uno accanto all'altro, bensì deve scaturire positivamente come unità negativa dal loro reciproco superamento. Ciò significa che tali momenti non si distinguono soltanto l'uno dall'altro, rimanendo indifferenti l'uno accanto all'altro, bensì confluiscono dinamicamente l'uno nell'altro. Ciascuno per differenziarsi pone l'altro e si dissolve in esso. La realtà dell'esserci diventa dunque qualcosa di positivamente *affermativo*, ed è proprio questo carattere di auto-posizione affermativa che sembra contraddistinguere l'esserci come *qualcosa* dall'esserci come realtà: «L'esserci – scrive Hegel – è essere-in-sé (*Insichsein*), e in quanto essere-in-sé esso è esistente (*Daseiendes*), ovvero qualcosa» (*WdL* 1812, 66; 89).

La realtà dell'esserci, dunque, sfocia nell'affermarsi dell'esserci come essente, nel suo porsi esplicitamente come un esistente singolare, insomma nel suo determinarsi come qualcosa. Come si vede, il qualcosa, in Hegel, non è presupposto come un dato, ma è il risultato di uno sviluppo dialettico che presenta una notevole complessità, poiché nel concetto del qualcosa l'essere per altro, cioè il coinvolgimento del *Dasein* in un divenire che lo rende differente da sé, viene nuovamente riassorbito all'interno del qualcosa stesso. Scrive a questo proposito Hegel: «L'essere-in-sé è la relazione dell'esserci a sé nella misura in cui il superamento dell'essere per altro è un movimento suo proprio» (*WdL* 1812, 66; 90). Qui non abbiamo più una relazione di semplice *indifferenza* tra l'essere preso di sé e l'essere per altro; questi ultimi non costituiscono più, come avveniva ancora nell'esserci in quanto realtà, degli aspetti o lati diversi, che sussistono quietamente l'uno accanto all'altro. *L'esserci che diventa qualcosa si pone come esistente in se stesso immanente*, è il risultato di un movimento di assorbimento dell'alterità in se stesso.

Siamo in presenza di un'identità articolata, che contiene ed esprime un determinato divenire, una incipiente processualità. È nel qualcosa che la *negazione* per la prima volta diventa non più soltanto una modalità operativa ed implicita, ma la dimensione fondamentale – la struttura portante del concetto. E questo significa, per Hegel, che nel qualcosa noi abbiamo per la prima volta un *inizio di soggettività*. Soggetto si dà in Hegel sempre soltanto come movimento di ripresa in sé di un esser-altro da sé. È la nozione fondamentale dell'*Aufhebung*. Scrive Hegel: «Nel seguito [della *Logica*] il qualcosa si determinerà in modo più preciso come essere per sé o come cosa, sostanza, soggetto e così via», precisando che «a tutte queste determinazioni sta alla base l'unità negativa» (*WdL* 66; 90). Ma l'unità negativa, che cos'è? È «la relazione a sé mediante negazione dell'esser-altro» da sé (*ibid.*): definizione di una gravidanza tale, da rendere azzardata la pretesa di voler aggiungere altri termini, alla quale peraltro non è possibile sottrarsi. Limitiamoci a dire che l'unità negativa designa in pari tempo una struttura e un movimento: la struttura attiene alla dimensione del riferimento, il movimento al carattere auto-riflessivo di quest'ultimo. Si tratta

infatti di un riferimento che nel ripiegarsi su di sé prevede la necessità di esporsi ad altro da sé, ma che, nell'accettare il rischio di questa esposizione, scommette sulla sua «potenza» (la famosa *Macht des Negativen*), cioè la sua capacità di riassorbirla in sé mediante una dinamica processuale. Così conclude infatti il passo hegeliano: «l'esserci dunque nel qualcosa è passato nel negativo in modo tale che questo ormai sta a fondamento di tutti i rimanenti movimenti logici» (*ibid.*).

Proviamo ancora una volta a riassumere. L'esserci, abbiamo detto, è essere determinato. Lo sviluppo del *Dasein* in quanto tale pone esplicitamente in rilievo la dimensione negativa implicita nel concetto di essere determinato. La dialettica dell'esserci come tale culmina così nel qualcosa (*Etwas*) come unità negativa che si pone nell'identità con sé solo attraverso un movimento di negazione dell'esser altro. Mediante tale movimento, la condizione di esteriorità reciproca tra essere presso di sé ed essere per altro viene superata, ed entrambi vengono abbassati a «momenti» del qualcosa come esistente immanente in sé.

Vale la pena di insistere sul significato concettuale della differenza qui in questione. Un conto infatti è essere in sé nel senso di essere *an sich*, e un conto è essere immanenti in sé nel senso di essere *in sich*. Ad esempio, tutti sappiamo che Kant, quando parla di «cosa in sé», dice *Ding an sich*, e questa espressione, forse, si potrebbe tradurre anche così: «cosa presso di sé», perché *an* indica un rapporto di prossimità che mantiene una esteriorità, una relazione esterna tra i termini in questione. Essere presso di sé, essere in vicinanza e in prossimità con sé, indica certo un rapporto che supera la dimensione della pura contingenza, ma non esprime una relazione di effettiva interiorità, di effettiva immanenza a sé.

Nel qualcosa, invece, abbiamo il prodursi di questa relazione di interiorità: non nel senso di un'intimità che scava sempre più nelle dimensioni della coscienza, non nel senso di un approfondimento riflessivo che all'altezza del qualcosa siamo ancora ben lontani dal poter raggiungere, bensì nel senso di un'immanenza affermativa, attraverso cui l'esserci si pone come esistente (*Daseiendes*, scriveva Hegel). È da questo punto di vista che il qualcosa non è soltanto un ente affermato come esistente, ma un ente che, nell'affermarsi

come esistente, si afferma in una posizione di radicale immanenza a sé, assurgendo così allo statuto di esistente singolare. Ci sembra che l'espressione hegeliana «essere-in-sé» raccolga appunto l'insieme di tutte queste determinazioni.

L'essere in sé del qualcosa emerge come una prima forma di interiorizzazione dell'alterità, e dunque di arricchimento contenutistico del concetto, in cui la differenza non appare più come esterna, ma compresa in un movimento che è sia di assorbimento e appropriazione, sia di espressione e di ulteriore articolazione. In questo senso, l'*Insichsein* dell'*Etwas* è il segno di una operatività dirompente, costituita da ciò che in questi stessi brani Hegel chiama «il negativo», e noi abbiamo visto emergere più precisamente come «unità negativa», cioè come unità che si istituisce dinamicamente, implicando una relazione all'altro che attua il riferimento a sé tramite assorbimento processuale di ciò che, nella sua immediatezza, appare altro ed estraneo rispetto a sé

Tuttavia, il progresso costituito dal qualcosa ha, per Hegel, un limite costituito dal carattere indeterminato del qualcosa stesso. È evidente, infatti, che qualsiasi cosa può essere determinata, in quanto esistente, come qualcosa (un computer, un tavolo, un essere umano – tutto, nella misura in cui è concepito come esistente, può essere compreso sotto la categoria del qualcosa). Ora, nella misura in cui il qualcosa è l'esito di un processo che ha fatto leva sul carattere dell'esserci in quanto essere «determinato», si tratta di portare avanti il movimento della determinazione, in modo tale da superare l'indeterminazione costitutiva della determinazione stessa del concetto di qualcosa. Il concetto di *determinatezza*, che dà il titolo alla seconda sezione del capitolo sull'esserci, e segue la sezione sull'essere come tale, di cui ci siamo occupati finora, costituisce il primo risultato di questo movimento di ulteriore determinazione, innescato dall'unità negativa incorporata nel qualcosa, ma che il qualcosa esprime ancora in maniera astratta, cioè genericamente indeterminata.

Il capitolo sulla *Bestimmtheit* avrà dunque il compito di mostrare come l'unità negativa, che si è realizzata nel qualcosa, non possa essere contenuta nei limiti del qualcosa, ma proceda oltre l'indeterminata generalità di quest'ultimo, alla ricerca di una concretizzazione

che dovrà far perdere al qualcosa la sua genericità di partenza, facendogli acquisire un tratto distintivo tale da distinguerne la singolarità, cioè da determinarlo come differente dagli altri qualcosa. Il culmine di questa dialettica fra determinazione, determinatezza e ulteriore determinazione sarà costituito dal concetto di «dovere», nell'accezione kantiana di dovere «categorico» (*Sollen*). Lo sbocco della dialettica del qualcosa nel concetto di *Sollen* costituirà il momento, all'interno di queste sezioni della *Logica*, del confronto di Hegel con la tradizione critico-trascendentale di Kant e di Fichte.

Proviamo a indicare, schematicamente, quali sono i momenti fondamentali di questa procedura di autodeterminazione del qualcosa. Il primo è costituito dal concetto di «limite». Abbiamo visto come l'*Insichsein* implicasse una dimensione di riferimento a sé, di auto-riferimento da parte del qualcosa. L'identità con sé del qualcosa si determinava come negazione dell'essere per altro, con il quale l'esserci doveva porsi in rapporto per affermarsi come qualcosa. In questo modo, il qualcosa si determinava come un concetto ulteriore rispetto a quello dell'esserci «come tale», perché presentava un processo di incipiente soggettivazione, cioè di relazione a sé mediata da una relazione negativa all'altro da sé.

Ora, il concetto di «limite» è chiamato a esprimere positivamente l'unità negativa costitutiva del qualcosa, nella misura in cui esplicita che il qualcosa può porsi come identico a sé solo attraverso il respingimento al di fuori di sé di quell'essere per altro, con cui esso è appunto in relazione, ma in relazione strutturalmente *negativa*. Questa esclusione dell'altro, che implica evidentemente una relazione con esso (altrimenti non ci sarebbe nemmeno la possibilità di escluderlo), può avvenire in due modi: o nel senso che l'essere per altro è negato perché viene riassorbito nell'identità con sé, cioè viene incluso nel proprio *Insichsein*; oppure nel senso che l'*Insichsein* riproduce questa esclusione, iterando la negazione di tutto ciò che non è compreso nella propria immanenza.

Da questo secondo punto di vista, il qualcosa come unità negativa non è soltanto l'affermazione del proprio essere in sé mediante inclusione dell'esser altro, ma implica l'esercizio di una rinnovata negazione di quest'ultimo, come esclusione da sé di ciò che il qual-

cosa non è. Ciò che il qualcosa esclude da sé è il proprio non essere, cioè il suo proprio non esser-altro. Però, abbiamo appena visto che il qualcosa non potrebbe affermarsi come esistente senza riferirsi a un esser-altro. Quali sono le conclusioni tratte da Hegel? Che il qualcosa non può esistere senza coincidere con il non essere, che pure esso esclude. Tale non essere costituisce dunque l'essere vero e proprio del qualcosa; l'essere del qualcosa coincide col proprio non essere. Ciò Hegel afferma, quando scrive: «Qualcosa è ciò che è soltanto nel suo limite (*Grenze*)» (*WdL* 69; 94).

Allora il limite, nel separare il qualcosa da ciò che è altro rispetto ad esso, afferma in pari tempo che l'essere del qualcosa si dà solo come essere negativo, cioè in rapporto a ciò che il qualcosa non è. Questa dialettica tra l'essere in sé del qualcosa, e l'essere del qualcosa in rapporto ad altro, è quanto viene espresso nella nozione di *Grenze*. Proviamo a vedere meglio: in un primo momento, il limite emerge come ciò in cui l'essere del qualcosa cessa di essere in sé, esponendosi alla presa dell'essere per altro; ma allo stesso tempo, esso emerge anche come ciò che custodisce il qualcosa nel suo essere in sé, riparandolo di contro alla presa dell'esser-altro. Anche nel linguaggio ordinario, quando diciamo che qualcosa raggiunge i propri limiti, vogliamo dire che oltre quei limiti esso smette di esistere, non c'è più. Quindi l'essere in sé del qualcosa coincide col proprio limite; ma coincide col proprio limite solo nella misura in cui il limite segna anche il punto a partire da cui il qualcosa smette di essere. Il limite designa sia ciò entro cui l'essere del qualcosa sussiste, sia ciò attraverso cui l'essere del qualcosa viene meno. E allora, Hegel ha buon gioco nel sostenere che l'essere del qualcosa coincide col suo non essere; mentre viceversa, il non essere del qualcosa appare effettivamente come il suo essere vero e proprio. Il concetto di «determinatezza» esprime questa reciproca implicazione, posta nel limite, tra l'essere e il non essere del qualcosa. La nozione di determinatezza appare dunque inscindibile dall'elemento della negazione, e l'elemento della negazione determina il senso da attribuire al non essere, quando riferiamo il non essere alla nozione di qualcosa.

Il movimento dei concetti ci ha condotto, dal concetto di qualcosa come esistente indeterminato, al concetto di limite come determinatezza in cui l'essere del qualcosa coincide col suo non essere, e

il suo non essere coincide col proprio essere. Abbiamo visto che nell'*Insichsein* la negazione si era affermata come dimensione fondamentale del qualcosa; ma tale negazione, nel qualcosa, restava ancora affatto indeterminata. Ora, la contraddizione tra l'essere in sé del qualcosa (come unità negativa) e il suo carattere ancora indeterminato sfocia nella deduzione del concetto di «limite» del qualcosa. Il qualcosa, determinato attraverso il proprio limite, mostra che la sua affermazione come esistente coincide con la sua propria negazione. Il concetto di limite è la forma che l'unità tra essere e non essere, la cui prima espressione è la categoria di divenire, assume all'altezza del qualcosa.

Arriviamo dunque al problema di determinare ulteriormente questa unità dinamica tra essere e non essere, a partire dalla contraddizione che si delinea nella nozione di limite. Nella *Logica* del 1812, Hegel determina tale unità come «mutamento». Siamo di fronte a un livello di concretizzazione logica superiore rispetto alla dialettica iniziale tra essere, nulla e divenire. All'altezza del qualcosa, infatti, l'unità tra essere e non essere non si esprime genericamente come divenire, ma dà luogo al concetto di limite. Tuttavia, nel limite tale unità si esprime come contraddizione pura e semplice, il che condurrebbe all'auto-distruzione del qualcosa; l'espressione della contraddizione immanente al limite deve dunque distendersi dinamicamente, in termini di processualità e movimento. Questa realizzazione dinamica si presenta come alterazione del qualcosa, cioè non semplicemente come suo passaggio dall'essere al non-essere e dal non-essere all'essere, bensì come trasformazione che investe la sua *determinatezza* in quanto espressione variabile del suo limite. Il mutamento è la nuova modalità dell'unificazione tra gli aspetti dell'essere in sé e dell'essere per altro, che si raccoglievano nel qualcosa come unità negativa; al tempo stesso, esso è la modalità nella quale il divenire si ripresenta a un livello di concretezza logica superiore, corrispondente al concetto di limite del qualcosa. Il divenire non è più semplice passaggio tra le nozioni indeterminate dell'essere e del non-essere, bensì assume la forma concettualmente determinata di mutamento che investe la *determinatezza* del qualcosa, di cambiamento che necessariamente coinvolge le sue molteplici *qualità*.

Il mutamento, abbiamo detto, è la concretizzazione del concetto di divenire all'altezza del limite del qualcosa. Abbiamo un esempio del movimento a spirale di progressivo approfondimento, caratteristico del metodo dialettico. Riprendendo la metafora del «circolo di circoli», che comparirà nella più tarda *Enciclopedia*, possiamo dire che l'esposizione speculativa, nel percorso che la conduce all'instaurazione della filosofia come scienza, ripete in modo differenziale il cammino che ha già compiuto una volta. Ma appunto, nel caso di Hegel, non siamo di fronte ad una semplice ricorsività, ma ad un ritorno che produce uno scarto categoriale, e perciò stesso dà luogo alla produzione di nuovi concetti. Si tratta insomma di una ripetizione che procede per affermazione di differenze, attuando il pensiero come esperienza in divenire che, nel suo proprio modificarsi, si cristallizza in configurazioni di concetti che divengono e si trasformano assieme ad essa. La filosofia dà luogo ad un processo di concretizzazione che trasforma, che sposta i risultati di volta in volta acquisiti: non è mai solo ripetizione, ma è una ripetizione che differenzia, e dunque cambia costantemente i termini del discorso. Ecco perché, come aveva ben visto Adorno, è impossibile comprendere Hegel senza assumersi questo lavoro di ripetizione.

Ma dal punto di vista più ristretto del nostro percorso, perché l'idea di mutamento è così importante? Perché al termine di questo capitolo, Hegel presenta esplicitamente il concetto stesso di *negazione*. Abbiamo visto che la negazione, fino a questo punto, ha funzionato come fondamentale categoria metodologica, ma non è stata dedotta come tale, cioè come concetto tematicamente derivato all'interno dell'esposizione. In questo senso, la negazione è emersa con particolare evidenza nel concetto di qualcosa, ma come una categoria per così dire "metalogica", cioè come un concetto di cui Hegel si serve per descrivere il movimento interno al concetto di qualcosa. Al termine della sezione sul mutamento, invece, la negazione non sarà più soltanto un concetto impiegato da Hegel per descrivere il movimento delle categorie, ma emergerà essa stessa come categoria: sarà cioè derivata all'interno del movimento di autodeterminazione logica, che essa stessa contribuisce a descrivere e ad articolare.

Si tratta dunque di ripensare ciò che la dialettica del limite conteneva implicitamente al proprio interno. Abbiamo detto che il limite

mostra il carattere costitutivo dell'esser-altro per l'essere in se stesso del qualcosa; Hegel riassume questo punto con una formula ancora una volta assolutamente pregnante, in cui dichiara: «L'esteriorità dell'esser-altro è la determinazione, essente in sé, del qualcosa stesso» (*WdL* 1812, 73; 101). Ogni parola meriterebbe un commento analitico. Intanto compare il termine «determinazione» (*Bestimmung*). Qui Hegel non dice più «determinatezza» del qualcosa; dice che si tratta della *determinazione* del qualcosa. E vedremo il carattere fondamentale di questo slittamento terminologico; inoltre, dice che questa determinazione è *an sich* (e non *in sich*); cioè questa determinazione, in quanto interna al qualcosa, fa emergere un elemento di alterità immanente al qualcosa. Ecco perché, trattandosi di un'alterità immanente, Hegel non può usare la proposizione *in*, nella misura in cui appunto si tratta di evidenziare che in questo *in* riemerge la dimensione dello *an*, cioè dell'essere presso di sé; e come sappiamo, l'essere presso di sé implica un elemento di alterità, che questa volta appare come costitutivo dell'interiorità stessa del qualcosa.

Ma allora, perché si tratta di determinazione e non più di semplice determinatezza? *Bestimmung* in tedesco ha due significati fondamentali: uno è quello che abbiamo appena indicato; l'altro emerge dal fatto che la determinazione viene intesa come risultato di una processualità, di un movimento. Questo spiega perché il termine *Bestimmung* possa assumere in tedesco anche il significato di «destinazione»: ad esempio, per quanto riguarda il titolo dell'opera di Fichte *Die Bestimmung des Menschen*, la traduzione corretta è *La destinazione dell'uomo*. Non si tratta infatti di una «missione» legata a una decisione o a una libera scelta, ma di una struttura che investe la natura o l'essere stesso dell'uomo. Tuttavia, questa struttura non è data come qualcosa di compiuto e già fatto; al contrario, l'uomo è determinato in rapporto a un'identità che implica un movimento, un percorso. In altri termini, l'idea di destinazione esprime un orientamento, una linea di condotta diretta all'attuazione di un'identità che non possiamo presupporre, ma si può istituire solo nel divenire del suo stesso farsi, nel movimento di una processualità libera.

Nel nostro caso, si tratta di capire in che modo questa stratificazione semantica del concetto di *Bestimmung* operi in rapporto all'*Etwas*. In un primo momento, *Bestimmung* sembra indicare la

pretesa dell'*Etwas* di chiudersi rispetto all'esser-altro, di restringersi all'interno del proprio limite. È il tentativo di costituire un'identità auto-consistente, separata da tutto ciò che è differente da sé. L'importanza di questi passaggi sta nel mostrare il carattere totalmente illusorio di questa pretesa. Vorrei sottolineare, per inciso, le implicazioni *etiche* di una logica di questo tipo, che mostra il carattere immaginario dell'aspirazione a costituire un'identità chiusa all'interno del proprio limite. Il qualcosa che si chiude all'interno del proprio limite, per difendersi contro l'irruzione dell'altro, proprio nel suo limite mostra di essere già catturato in una relazione con l'altro. Di qui l'innescò di una nuova dialettica, in cui il limite, da criterio costitutivo e auto-affermativo dell'identità con sé, diventa luogo di una contraddizione che spinge l'*Etwas* ad oltrepassarlo, facendosi altro da sé. In questa nuova figura, il limite non rappresenta più la linea di confine che protegge e ripara, ma si trasforma in *Schranke*, cioè in una «barriera» che impedisce al qualcosa di realizzare la propria destinazione. Nel limite, il qualcosa non trova più il suo essere, ma il suo non essere; il limite non è più simbolo di accertamento e rassicurazione nell'identità, ma è la sua negazione.

Anche se resta implicito, appare evidente il riferimento a Fichte: in effetti, tutta la dialettica tra io e non io è legata alla percezione, da parte dell'io, di un «impedimento», di un «ostacolo» che emerge proprio nella misura in cui il limite è sentito come limitazione, spingendo il soggetto al suo oltrepassamento. Ma allora dobbiamo chiederci: qual è la condizione in base a cui la *Grenze* si trasforma in *Schranke*? Come facciamo a sentire qualcosa come uno sbarramento e un ostacolo? Evidentemente, se il limite, in rapporto all'*Etwas*, assume il significato di barriera che impedisce il movimento della determinazione, vuol dire che in esso qualcosa è *già* andato *oltre* quel limite. Quest'ultimo subisce dunque una trasformazione in senso dinamico, correlativa a quella che segnava il passaggio dalla «determinatezza» intesa come qualità data, come naturalità presupposta (concetto statico), alla «determinazione» come movimento di attuazione, da parte del qualcosa, della sua «destinazione» (concetto dinamico). Il limite diventa in questo senso *limitazione*: non è più un confine tracciato una volta per tutte, staticamente dato, ma uno sbarramento suscettibile di essere sca-

valcato, un ostacolo che può – e, come vedremo, *deve* – essere costantemente spostato. Ecco allora perché, da una parte, nel qualcosa è contenuto un germe di soggettività, l’inizio del soggetto; dall’altro, perché questa figura ancora elementare del soggetto ha come suo concetto centrale l’idea di *Bestimmung*.

All’interno del concetto di *Bestimmung*, infatti, emerge una strutturale ambivalenza, che costituisce la radice inestirpabile dell’inquietudine (*Unruhe*) che contraddistingue il qualcosa come «unità negativa». L’inquietudine del qualcosa sta nel fatto di essere e non essere il proprio limite, di essere al di qua e al di là del proprio limite; di avere nel limite la condizione della propria identità e al tempo stesso la barriera che lo separa da essa. La *Bestimmung* è il concetto espressivo di questa ambivalenza, di questa assenza di pacificazione. Siamo in presenza di una nuova contraddizione, di una nuova figura del «negativo». Il concetto che esprime l’aporeticità contenuta nella «determinazione» del qualcosa è quello del *Sollen*, del «dovere» inteso come dovere «categorico». E qui, trattandosi del *Sollen*, il riferimento a Kant e a Fichte diventa ancora più marcato.

Proviamo ancora una volta a riassumere. Da una parte, l’*Etwas* è presso di sé, acquietato nella propria *Grenze*; ma al tempo stesso, poiché la *Grenze*, lungi dall’essere la positiva determinazione del qualcosa, è una limitazione e una barriera che lo separa dalla sua destinazione, anche la nozione di *Bestimmung* diventa espressione di una costitutiva negatività, facendo insorgere la nozione del *Sollen*, cioè di «dovere». Al termine di questo movimento, dunque, il *Sollen* emerge come la *Bestimmung* del qualcosa. Siamo in presenza di una nuova dialettica: tutto si decide nelle relazioni tra *Sollen* e *Schranke*. Il dovere è emerso come determinazione del qualcosa, nel senso che in esso l’essere del qualcosa si esprime come qualcosa che ancora non è. Il qualcosa è un ente che ancora non è, ma che attende di essere; e viceversa, in ciò che esso è, nella sua propria «costituzione» o natura, non si esprime l’essere del qualcosa, ma il suo *non* essere. Ciò che il qualcosa è di fatto non costituisce il suo essere, bensì al contrario il suo non essere, perché nega la determinazione espressa dal *dovere* come *destinazione* del qualcosa. La *Bestimmung*, come dovere, è quindi l’unità contraddittoria di determinatezza e destinazione, ed è destinazione solo perché la deter-

minatezza, lungi dall'essere qualificazione positiva del qualcosa, ne costituisce l'immanente negazione. D'altra parte, la determinatezza, come definizione positiva del qualcosa mediante il suo limite, costituiva appunto il qualcosa nella sua peculiare realtà. Se ora questa realtà mostra di esistere soltanto come determinazione negativa, cioè come barriera, ciò significa che la verità del qualcosa non è costituita dalla sua realtà, ma dalla *negazione della sua realtà* nella sua pretesa di corrispondere all'essere del qualcosa. In proposito, scrive Hegel: «La determinatezza è negazione in generale» (*WdL 1812, 77; 106*). Ma più precisamente questa negazione è duplice, perché racchiude in sé sia il momento della determinatezza come ostacolo, sia il momento del dovere come negazione della determinatezza in quanto prima negazione.

Ecco allora il carattere logicamente decisivo del *Sollen*, nella misura in cui esso costituisce la prima figura del concetto hegeliano di *negazione della negazione*. Scrive Hegel: «La negazione in quanto *Sollen* è negazione della negazione e dunque negazione assoluta» (*WdL 1812, 77; 107*). Negazione *assoluta* perché, nel negare ciò che il qualcosa è di fatto, il dovere si afferma come negativo e quindi ripristina un'unità e una identità con sé proprio attraverso la negazione di quella prima forma di negazione che era la determinatezza. La negazione è assoluta, perché si dispiega in un movimento di negazione attiva (cioè come negatività) nei confronti di ogni momento inizialmente presupposto come positivo, che attraverso il movimento stesso della negazione si dimostra come negativo. Hegel sottolinea come la verità del movimento tra i due aspetti della negazione sia costituita dal *Sollen*, proprio perché il *Sollen* incorpora al proprio interno il *movimento di affermazione della negazione come movimento della negatività*. «Negatività» infatti non è semplicemente negazione, ma è il movimento di affermazione della negazione, è il processo in cui la negazione si dispiega come *potenza del negativo*.

A questo punto, penso di poter omettere alcuni passaggi, e di arrivare alla conclusione di questa prima sezione del mio intervento attraverso la citazione di un'altra frase, da cui emerge il rapporto dell'idea di negazione con il concetto della *realtà*. Scrive Hegel: «Nel *Sollen* la negazione si afferma come ciò che è veramente reale

e come ciò che è veramente in sé» (*ibid.*). La negazione è l'autentico reale ed essere in sé. Quindi in tutto questo movimento la logica hegeliana emerge come una logica della negazione. D'altra parte, questa negazione si esprime in termini di *negatività*, sia perché è un processo di affermazione attiva della negazione, sia perché è una processualità che non conduce la negazione a generare qualcosa di diverso da sé, ma a ripristinarsi in identità con se stessa. Abbiamo visto che la negazione, nel *Sollen*, nega la determinatezza come prima negazione, e si afferma come negazione della negazione. Questo movimento è espresso dal termine di negatività, e a proposito della negatività Hegel scrive: «Questa negatività è la base astratta [base astratta qui significa base generale] di ogni idea filosofica e del pensiero speculativo in generale» (*ibid.*). E poi, sempre in riferimento implicito a Kant e a Fichte, egli aggiunge: «Del concetto di negatività noi dobbiamo dire che è soltanto l'età moderna che ha cominciato a comprenderlo nella sua verità» (*ibid.*). Quindi sembra che il carattere essenziale dell'età moderna sia costituito proprio dall'aver posto al centro delle sue riflessioni questa nozione di negatività. Naturalmente, Hegel dice che l'età moderna ha *cominciato* a comprendere, perché Kant e Fichte hanno posto il problema della negatività, ma non lo hanno compreso nella sua autentica verità; e siccome Kant e Fichte sono i pensatori del *Sollen*, del dover essere, è chiaro che Hegel ci sta dando un'indicazione sul fatto che il dovere è sì negazione della negazione, è sì espressione della negatività, ma evidentemente in questo concetto c'è ancora qualcosa che non funziona.

Che cos'è che non funziona, che cos'è che costringe il pensiero ad andare oltre il *Sollen*? La risposta di Hegel consiste nel mostrare la forma specifica di riferimento a sé che la negazione instaura mediante il *Sollen*. In effetti, nel momento in cui diciamo che il *Sollen* è negazione della negazione, sembra di essere arrivati ad una totalità compiuta. E allora, perché dovremmo andare ancora oltre, se siamo in presenza di una negatività che è già «assoluta»? È chiaro che il problema riguarda il tipo di autoriferimento che il *Sollen* introduce rispetto al qualcosa. Quale sarebbe dunque il difetto del *Sollen*? In estrema sintesi, possiamo dire che il *Sollen*, per Hegel, *presuppone* ancora *come data* la determinatezza che nega.

Il dovere è in presenza di una determinatezza, di una certa «costituzione» che esso nega, ma che da parte sua *non ha posto*. Per esempio, la natura determinata che ciascuno di noi si trova ad essere – la determinazione sessuale, il luogo della propria nascita, l'ambito della propria famiglia, della propria cultura, del proprio status – è inizialmente qualcosa di dato. Il dovere ha a che fare con questo insieme di determinazioni, che non sono state prodotte attivamente dalla soggettività. Esso si limita a *negare* la corrispondenza tra ciò che è dato come nostra natura e la nostra destinazione più alta, il nostro essere autentico. In questo modo, il dovere attiva il movimento della costituzione di sé, che si esprime nel concetto di *Bestimmung*. Ma il punto di partenza è qualcosa di dato, di passivo, che deve essere assunto come tale. Ecco perché il *Sollen* non permette di pensare, secondo Hegel, in modo veramente concreto il concetto dell'auto-riferimento, cioè la struttura del soggetto come relazione di sé con sé. Questo riferimento a sé si trova sempre impedito effettivamente da un dato che compare in qualità di presupposto.

In conclusione, la dialettica del *Sollen* e il concetto della *Bestimmung* non riescono a liquidare la nozione di presupposto, costituito dall'essere la natura del qualcosa assunta come data, cioè come mera *Bestimmtheit* – come un essere determinato in un modo o in un altro, ma comunque in modo indipendente dall'attività del qualcosa. Per questo, anche se il *Sollen* cerca d'innescare un movimento di auto-costituzione da parte del soggetto, tale movimento si trova perennemente inceppato dal sorgere di ostacoli sempre nuovi. Quindi è chiaro che se il dovere esprime il movimento della negatività, questa negatività rimane condizionata da un elemento che, in quanto determinatezza, è meramente dato, e dunque destinato a riprodursi incessantemente al cuore di quella stessa negatività che lo nega. Ecco allora che la *Schranke*, che il dovere aveva come obiettivo di superare, si rivela costitutiva della nozione stessa di dovere. Il *Sollen*, che doveva porre il qualcosa come ulteriore rispetto alla *Schranke*, rivela di essere la *Schranke* che limita il soggetto: rivela cioè di essere l'altra faccia di quella determinatezza assunta come puramente data, che impediva al qualcosa di porsi in maniera conforme alla propria idea, di realizzare compiutamente la propria destinazione. L'unità del dovere e della barriera, la scoperta che la

barriera che c'impedisce di *essere* è costituita proprio dal *dovere*, nel cui compimento avevamo riposto la nostra destinazione, costituisce il contenuto del concetto di *negazione*, col quale termina la sezione sulla *Bestimmtheit*. A me premeva mostrare, in questa prima parte del mio intervento, come lavorano e come emergono i concetti di negazione e negatività all'interno della logica dell'esserci e del suo limite.

2. Abbiamo visto come la negazione, nella logica dell'essere, svolga un ruolo cruciale. Tuttavia, anche nel concetto in cui diventava negazione «assoluta» e movimento della «negatività», cioè nel *Sollen*, essa restava condizionata da una determinatezza che non aveva posto. Ora, nell'essenza questo limite viene tolto. L'essenza, infatti, non è più semplicemente negazione di ogni determinatezza, ma è anche il movimento della loro posizione. Essa conserva in sé, e anzi potenzia, il carattere negativo del *Sollen*, ma questa negatività non si limita a togliere l'esser-altro, bensì toglie l'esser-altro in quanto esso è posto dall'essenza stessa come complesso delle sue determinazioni. Il movimento dell'essenza è caratterizzato da un porsi nelle proprie determinazioni, che però, nel momento stesso in cui vengono poste, restano determinazioni proprie dell'essenza. L'unità dell'essenza, dunque, è un'unità negativa perché è un respingersi da sé, un negare la propria iniziale semplicità e un determinarsi nelle proprie determinazioni; ma è al tempo stesso un ripristinarsi nella semplicità, attraverso il riassorbimento delle determinazioni poste. Per questo, la negatività dell'essenza assume un carattere diverso rispetto a quella dell'essere. Nel caso dell'essenza, non abbiamo più semplicemente un divenire o un passare da una determinazione all'altra, ma ogni determinatezza resta compresa nel movimento dell'essenza che la pone. Perciò Hegel scrive che, a differenza di quanto avveniva nell'essere, «nell'essenza la determinatezza non è. Essa è posta solo mediante l'essenza stessa» (*WdL* 1813, 243; 435): essa non viene presupposta come essente, ma esiste solo in rapporto al movimento dell'essenza che la pone e, ponendola, si congiunge in unità con se stessa.

Hegel insiste su questo movimento per cui la determinatezza è posta, e non viene semplicemente presupposta. Ciò non soltanto

distingue la logica dell'essenza dalla logica dell'essere, ma comporta una differenza nello statuto concettuale della determinatezza stessa. Essa infatti, risultando dal movimento di autodeterminazione proprio dell'essenza, nel momento stesso in cui viene posta, è anche negata come qualcosa di indipendente, cioè risulta appunto determinatezza *meramente* posta. È per questo che l'essenza, nel movimento con cui pone le sue determinazioni, le nega immediatamente nella loro presunta autonomia e le ricomprende nel suo proprio movimento. Il fatto che ogni determinatezza sia semplicemente posta, e non assunta come già essente, comporta dunque una *nuova forma di negatività*, cioè la forma di negatività specifica dell'essenza.

Mi sia qui permessa un'osservazione incidentale: come ogni lettore sa bene, per capire Hegel è fondamentale comprendere come i concetti che egli impiega non possano essere definiti indipendentemente dal contesto in cui operano. Il concetto di negatività è già apparso nella logica dell'essere, ma, anche se il termine è lo stesso, il contenuto espresso dallo stesso termine non è lo stesso, perché è il risultato di un processo di concretizzazione prodotto dal concetto stesso. Quindi la negatività dell'essenza non è identica alla negatività dell'essere, anche se entrambe condividono la struttura formale costituita dal movimento di negazione e ripresa in sé dell'essere altro da sé.

Ora, come esprime Hegel la forma specifica di negatività propria dell'essenza? Egli la determina attraverso il concetto di «riflessione» (*Reflexion*). La negatività dell'essenza è riflessione, scrive Hegel; e le determinazioni dell'essenza sono determinazioni «riflesse», cioè poste dall'essenza e tali da rimanere nell'essenza in quanto «superate» e riassorbite nel movimento dell'essenza stessa. Qui ci troviamo di fronte a una serie di determinazioni assolutamente originali, rispetto a quelle dominanti nella tradizione filosofica precedente a Hegel. L'essenza, infatti, non designa un sostrato, ma un movimento o una processualità; e la riflessione, a sua volta, non è intesa come un esercizio di pensiero soggettivo, ma è una struttura oggettiva dell'essenza. Non si tratta di qualcosa che avrebbe luogo nella "mente" dell'uomo, ma è la procedura costitutiva del processo di autodeterminazione dell'essenza. Quindi si produce una dislocazione radicale rispetto alla nozione di riflessio-

ne operante in Kant e in Fichte, e lo stesso vale per il concetto di essenza rispetto alla tradizione metafisica precedente.

Ora, riguardo a questo concetto di negatività, vorrei indagare e discutere il problema del negativo e quello della relazione fra differenza e contraddizione. Sono le questioni che avevo anticipato all'inizio e che in qualche modo costringono chi affronta questi problemi a confrontarsi con l'interpretazione di Adorno in rapporto al concetto hegeliano di *negativo*, e con la critica di Deleuze nei confronti del nesso istituito da Hegel tra i concetti di contraddizione e *differenza*.

Abbiamo detto che la negatività dell'essenza sta nel fatto che le determinazioni da essa poste manifestano la loro insussistenza nei confronti dell'essenza stessa, e che nel loro emergere dall'essenza esprimono semplicemente il rapporto che l'essenza intrattiene con sé. Il senso di questo movimento è determinato da Hegel mediante il concetto di «parvenza» (*Schein*), secondo cui le determinazioni dell'essenza, a questo stadio di sviluppo logico, hanno il significato di semplici apparenze. Ciò vuol dire che, inizialmente, il movimento di autodeterminazione dell'essenza è un movimento di pura e semplice auto-riflessione, perché i momenti specificamente determinati in cui si articola sono soltanto il *riflesso* di un processo, in cui l'essenza si pone in esclusiva relazione con se stessa. Quindi, nell'essere poste dall'essenza, è chiaro che le determinazioni perdono ogni statuto di consistenza ontologica, rivelandosi come parvenze (con termine contemporaneo, forse, si potrebbe azzardare la traduzione di «simulacri») dell'essenza medesima.

Questo concetto evidenzia una volta di più il cambiamento subito dalla nozione di *Bestimmtheit*, su cui però penso di avere insistito abbastanza: la determinatezza è presupposta, la parvenza è posta. Abbiamo detto anche che la nozione di «riflessione» assume la sua specifica connotazione hegeliana proprio in rapporto a questo *scheinen*, a questo apparire dell'essenza in rapporto a se stessa. Quindi la caratteristica fondamentale della parvenza è l'identità tra immediatezza e negatività; la parvenza indica il nesso posto dall'essenza tra queste due determinazioni contraddittorie. L'essenza si pone in una *Bestimmtheit*, ma questa *Bestimmtheit*, in quanto viene posta dall'essenza, è posta come immediatamente

negativa, cioè appare come qualcosa che si dissolve nel suo stesso sorgere. In tal modo, essa è subito ricompresa nel movimento dell'essenza, che nel porla la nega e si ripristina in identità con sé. Perdendo l'immediatezza che la contraddistingueva come presupposto, la determinatezza perde la sua immediatezza, diventando simulacro o «parvenza», così come la negazione che si afferma nella riflessione dell'essenza non è più la negazione apposta a un essere, bensì è una negazione che si riferisce immediatamente ad una negazione.

La negazione della negazione che si afferma nell'essenza è tutta interna al movimento di mediazione che l'essenza instaura con se stessa: non c'è più nulla di immediato, ma tutto è compreso nel movimento infinito con cui l'essenza si pone nella parvenza e nella parvenza si riferisce non a qualcosa d'altro da sé, ma soltanto a se stessa. Perciò Hegel può scrivere che l'immediatezza è soltanto questo movimento, cioè il movimento dell'essenza che si pone nella parvenza e annullando la parvenza si ripristina in identità con sé. Hegel designa questo processo come un «movimento che procede dal niente al niente ed in questo modo ritorna a se stesso» (*WdL 1813*, 250; 444). L'essenza è il movimento che dalla parvenza, in quanto determinazione negativa uguale a niente, ritorna a sé come processo di nientificazione di quel niente, che la parvenza è in sé. L'essenza dunque è niente, ma è niente in quanto movimento di nientificazione attiva, che pone la parvenza, ma, ponendola in quanto mera negazione, la pone come uguale a niente, e dunque la nega nel momento stesso in cui la pone. Nell'annientare la parvenza, l'essenza si afferma come potenza nientificante o negatività, cioè come movimento che, dal niente posto come parvenza, ritorna a sé come niente, che ha annientato quel primo niente, e si è dunque ripristinato in unità negativa con se stesso.

È chiaro che la riflessione, come movimento infinito dell'essenza, rischia di far precipitare il tutto in una nuova forma di immediatezza, coincidente con la negatività assoluta dell'essenza stessa. Finché si limita alla produzione della parvenza, l'essenza rischia di precipitare nel niente non solo la parvenza, ma anche se stessa in quanto movimento riflettente puramente negativo. Attraverso pas-

saggi che qui non possiamo seguire, Hegel mostra come proprio il movimento di nientificazione, in cui sembra esaurirsi l'annullamento della parvenza, comporti la negazione della negatività, o meglio l'affermazione della negatività come eguaglianza con sé. La negazione della parvenza operata dall'essenza, infatti, non è una negazione esteriore rispetto alla parvenza, ma è negazione operata su di sé dalla parvenza stessa. La negazione che l'essenza esercita sulla parvenza è l'autonegazione di quest'ultima, ed è proprio questo scambio del negativo con se stesso che Hegel designa come «assoluta riflessione» dell'essenza. In questo modo, la negatività che si riferisce a sé si converte in una negazione di se stessa in quanto *mera* negatività. Hegel può così sostenere che la dialettica della parvenza consiste tanto di una negatività «superata», quanto di una negatività pura e semplice. La negatività dell'essenza in quanto movimento riflettente realizza il superamento di tale negatività, ripristinando l'essenza in positiva identità con sé. Ma viceversa, la negatività si dà come superata solo nella misura in cui si esercita e si dispiega come negatività in movimento. Questi due lati sono inseparabili l'uno dall'altro.

Non deve sfuggire il fatto che in questi passaggi gioca un ruolo fondamentale il concetto di «negativo». Il negativo compare nell'essenza in quanto riflessione assoluta all'altezza della parvenza. Il negativo è la parvenza che in quanto parvenza si nega immediatamente nel momento stesso in cui si afferma, e viceversa per affermarsi come parvenza non può non affermarsi come negativa e quindi negarsi. Quindi il negativo determinato all'altezza dell'essenza è questo movimento simultaneo di autoposizione e di autonegazione della parvenza; proprio in questo modo il negativo si nega come negativo. Nel negarsi come negativo, infatti, esso è ancora in presenza di se stesso, come negativo che si è appena negato. Dunque attraverso il negativo si ripristina una forma di positiva eguaglianza con sé, che però è pur sempre quella del negativo, dunque si rovescia ancora una volta in un'eguaglianza *negativa* di sé con sé.

Il risultato della dialettica della parvenza porta ad uno dei capitoli più importanti dell'intera *Scienza della logica*, quello sulle cosid-

dette «determinazioni della riflessione», su cui ci concentreremo per quanto riguarda i due punti sopra menzionati. Il primo investe il passaggio dalla differenza alla contraddizione, ed è quello contestato da Deleuze in *Differenza e ripetizione*; il secondo riguarda il superamento del negativo, contestato da Adorno nei *Tre saggi su Hegel* e in *Dialettica negativa*.

Per quanto riguarda il primo punto, la posta in gioco è costituita dalla concezione della differenza e dei suoi rapporti con i concetti di identità e contraddizione. La posizione di Deleuze è molto netta. Egli, infatti, legge il passaggio dalla differenza alla contraddizione non come una radicalizzazione della differenza, ma come un suo depotenziamento. In queste sezioni della logica hegeliana, noi assistiamo alla trasformazione della differenza in contraddizione perché il concetto di contraddizione permette di ridurre la differenza, da una molteplicità di elementi dispersi, ad una pura e semplice dualità di termini, che in realtà sono un unico e medesimo termine (= a), concepito ora come positivo (+ a) ora come negativo (- a). In questo modo, la contraddizione diventa il concetto attraverso cui la differenza può essere ricondotta sotto il dominio dell'identità, e il molteplice ricompreso all'interno dell'unità del concetto speculativo. Il risultato di questo movimento, in cui la differenza, attraverso la contraddizione, confluisce nell'identità, è dunque il vero obiettivo della dialettica dell'essenza, e più in generale di tutto il pensiero hegeliano. Certo, non si tratta più dell'identità nel senso della logica formale, ma in quello ben più complesso del concetto speculativo. Tuttavia, proprio questo rende incompatibile la dialettica con una filosofia della differenza, nella misura in cui Hegel, proprio attraverso la contraddizione, imbriglia una volta per tutte il molteplice nella totalità organizzata del suo sistema.

Nel caso di Adorno, invece, la posta in gioco riguarda la possibilità di superare il negativo e di produrre una sintesi, che conduca a conciliazione le contraddizioni dalle quali essa stessa pretende di risultare. Adorno contesta che questa operazione sia logicamente sostenibile, visto che il negativo si afferma come totalità di sé e del positivo, e non può dunque essere inglobato in una ulteriore totalità del positivo. L'obiettivo di Adorno è dunque comune con quello di Deleuze. Tutti e due i pensatori vogliono salvaguardare la

differenza dalla presa dell'identità, e la molteplicità dal suo assorbimento nel sistema. Ciò che li rende radicalmente diversi è la loro valutazione del negativo e della sua funzione. Per Deleuze, il negativo è lo strumento attraverso cui Hegel cerca di ricondurre la differenza all'identità; per Adorno, invece, il negativo è l'elemento a cui è affidato il compito di salvaguardare la differenza nella sua irriducibile alterità. Per Deleuze, voler affermare la differenza potenziando il concetto di negativo è una contraddizione in termini, poiché il negativo è lo strumento con cui la dialettica nega la differenza e il molteplice ad essa collegato; per Adorno, invece, se vogliamo affermare il molteplice contro l'unità imposta dal sistema, dobbiamo potenziare il negativo, utilizzandolo contro la pretesa hegeliana di «superarlo» in una totalità conciliata.

Ora, per noi si tratta di capire se effettivamente nella logica di Hegel si produca questo processo di riduzione delle differenze all'identità, e del molteplice all'unità. Come avviene il passaggio dalla differenza alla contraddizione? Che cosa significa *Aufhebung* del negativo? Rispetto al passaggio dalla differenza alla contraddizione, dobbiamo scandire l'argomentazione in due momenti, perché la differenza passa alla contraddizione attraverso il concetto di opposizione. Quindi, per seguire l'esposizione hegeliana è opportuno introdurre un termine medio (il concetto di opposizione), per cui la mia ricostruzione tratterà in una prima fase il passaggio dalla differenza all'opposizione, e in una seconda fase il passaggio dall'opposizione alla contraddizione. La mia tesi è che, anche se Hegel, dal punto di vista della sequenza argomentativa, introduce la categoria di differenza dopo quella di identità, dal punto di vista logico è la differenza a costituire la struttura portante dell'identità: ciò significa che l'identità deve essere pensata a partire dalla differenza, e che la differenza è concettualmente anteriore all'identità.

Il motivo è da ricercare ancora una volta nel ruolo della negazione e nel carattere negativo dell'essenza. Che cos'è infatti, per Hegel, l'identità? È il risultato del movimento riflessivo dell'essenza, che ritorna in sé attraverso la negazione delle determinazioni da essa stessa poste. L'identità presuppone dunque: 1) la posizione di differenze nell'essenza da parte dell'essenza; 2) la negazione di queste differenze in quanto differenze dell'essenza, e perciò supe-

rate nel movimento riflessivo dell'essenza stessa. Di conseguenza, non è possibile pensare l'identità senza un movimento di differenziazione che procede dall'essenza e ritorna all'essenza, e Hegel può scrivere: «Siamo dunque di fronte alla differenza che si riferisce a se stessa, alla differenza riflessa, ovvero alla differenza pura e assoluta» (*WdL 1813*, 262; 459). In questa frase, il ruolo della differenza emerge in modo indiscutibile: il nucleo della identità è la differenza. La differenza costituisce una forma ulteriore di concretizzazione della negatività dell'essenza ed è assoluta nella misura in cui in essa la negatività è riferita esclusivamente a sé. Infatti, poiché anche la differenza appartiene all'essenza, si toglie come negativa e si ricongiunge con l'identità dell'essenza. Ma a sua volta, questa identità è soltanto l'identità con sé della differenza, del movimento di differenziazione dell'essenza: quindi l'essenza coincide col movimento della differenza, che in quanto differenza essenziale si differenzia da sé. Essa si nega come sussistente indipendentemente dall'essenza, ma si afferma appunto in questo modo come assoluta differenza, cioè come differenza dell'essenza e nell'essenza: «Questa differenza – ribadisce Hegel – è la differenza in sé e per sé, la differenza assoluta» (*WdL 1813*, 266; 464).

Qui è opportuno sottolineare un tratto fondamentale delle categorie dell'essenza. Tutti i concetti che appartengono alla sfera dell'essenza esprimono nella loro determinazione la totalità del movimento dell'essenza stessa; un po' come gli attributi della sostanza spinoziana non dividono la sostanza in tante sezioni, ma sono ciascuno tutta la sostanza espressa all'interno di un determinato punto di vista. Tuttavia, nel capitolo sulle «determinazioni della riflessione» (come identità, differenza e contraddizione), questa caratteristica emerge in modo particolarmente evidente. Ciascuna di queste determinazioni, infatti, è sia se stessa sia la totalità del movimento di cui fa parte: è sia una parte, sia il tutto che la include al proprio interno. Scrive in proposito Hegel: «La differenza è il tutto e un suo momento» (*WdL 1813*, 266; 465). Ma allora, se la differenza è al tempo stesso l'intero e un suo proprio momento, lo stesso deve valere per l'identità. Ciò significa che in ciascuna pulsa il negativo di se stessa, perché ciascuna è al tempo stesso parte e tutto. Ciascuna è dunque in unità negativa con se stessa, ma il problema è:

questa relazione negativa con sé, dov'è posta *in quanto tale*, nella differenza o nell'identità? La risposta di Hegel è che essa è posta in quanto tale nella differenza e non nell'identità. È solo a partire dalla differenza che l'identità può essere intesa come intero e come momento dell'intero. Come potremmo infatti concepire l'identità come se stessa e come l'intero di cui fa parte, senza utilizzare il concetto di differenza, cioè senza porre l'identità come differente da sé? Questo significa che solo la differenza consente di differenziare ciascuna delle determinazioni sia all'interno di se stesse (come parte e come tutto), sia ciascuna in rapporto all'altra.

Ora, attraverso un percorso che possiamo esaminare nei dettagli, Hegel, da questa dialettica tra identità e differenza (tra tutto e parte), ricava il concetto di *opposizione*, e attraverso il concetto di opposizione cerca di mostrare come sia inevitabile fare ricorso al concetto di *contraddizione*. Quindi il movimento della differenza culmina nel concetto di contraddizione, e questo passaggio è quello contestato da Deleuze in *Differenza e ripetizione*; mentre, nei termini della logica hegeliana, il passaggio che viene contestato da Adorno è il passaggio che si genera dalla contraddizione all'identità del *fondamento*, come risoluzione di tutte le contraddizioni fin qui esposte.

Secondo Hegel, nell'opposizione «la differenza è compiuta» (*WdL* 1813, 272; 473). Ma che la differenza sia «compiuta» (*vollendet*) non vuol dire soltanto che la differenza è superata, bensì che essa viene dispiegata nel pieno della sua potenza di differenziazione; allo stesso modo, i due momenti dell'opposizione, che sono il «positivo» e il «negativo», vengono entrambi determinati strutturalmente dal concetto di negativo, perché il negativo comprende in sé sia se stesso sia la relazione al proprio opposto; mentre il positivo comprende la relazione al proprio opposto solo negando questa relazione, cioè pretende di porsi come positivo senza porsi come opposto. Quindi il negativo, a differenza del positivo, è identico a sé solo nella misura in cui è diseguale da sé e si afferma in quanto diseguale.

A differenza di quanto sostiene Adorno, il carattere positivo del negativo non è costituito dal suo superamento, ma dalla sua affermazione come negativo. È proprio perché il negativo è immediatamente se stesso e la totalità dell'opposizione che esso è e resta insuperabile. Solo in termini approssimativi si può parlare di un

superamento del negativo nella dialettica hegeliana; e ancora più discutibile sarà leggere tale presunto superamento del negativo come la sua definitiva conversione e affermazione in quanto positivo. Il positivo è assorbito come momento del negativo e il negativo è la totalità dell'opposizione, come movimento che produce costantemente la disegualianza dell'opposizione in rapporto a sé; l'opposizione è movimento di produzione del diseguale in rapporto a sé come diseguale. Per questo il negativo è propriamente insuperabile. Ma ricordiamoci cosa diceva Hegel della opposizione: se il negativo è insuperabile, altrettanto insuperabile sarà la differenza, di cui il negativo non è la negazione, ma il potenziamento.

Quindi, a differenza di quanto afferma Deleuze, nell'opposizione hegeliana non abbiamo l'addomesticamento della differenza, ma il suo differire come differire irriducibile all'identità, all'egualianza con sé. In questo senso l'opposizione hegeliana è davvero la differenza «compiuta». Non perché in tale opposizione la differenza si atteni fino a scomparire, ma perché in essa la differenza si afferma in via "definitiva" come momento strutturale e con ciò stesso insuperabile della dialettica.

In termini filologici, per quanto riguarda il problema della contraddizione, io mi limito a sottolineare che anche in questo caso Hegel mostra esplicitamente la centralità della differenza. Nella contraddizione, noi abbiamo la relazione antinomica tra positivo e negativo, che, mostrando gli opposti come legati strutturalmente l'uno all'altro, li riconduce entrambi all'identità del loro comune fondamento. In base a questa argomentazione, Adorno sostiene che, attraverso il superamento della contraddizione nel fondamento, Hegel ripristina il primato del positivo; ma Hegel scrive: «Il negativo è l'intera opposizione che si basa su se stessa in quanto opposizione, la differenza assoluta che non si riferisce ad altro» (*WdL 1813*, 280; 483). In quanto totalità dell'opposizione, il negativo è l'assoluta differenza, che non si riferisce più a null'altro da sé; quindi è differenza come puro e incondizionato scaturire delle differenze. La mia tesi, quindi, è che anche il passaggio dalla contraddizione al fondamento confermi una volta di più questo carattere strutturale e insuperabile della differenza. Perciò, vorrei chiudere il mio contributo con alcune considerazioni sul concetto di fondamento.

Ora, il fondamento hegeliano non è qualcosa che sussiste al di là dei fenomeni: come l'essenza non è sostrato, così il fondamento non è sostanza. Non è un ente, ma la riproduzione del movimento dell'essenza all'altezza della contraddizione tra positivo e negativo. Siamo ancora una volta di fronte all'identità negativa di sé con sé; l'essenza non è mai sostrato, ma movimento riflessivo di auto-posizione; il carattere strutturale delle determinazioni, che adesso sono le determinazioni contraddittorie di positivo e negativo, è costituito dal loro essere negative: anche il positivo, in Hegel, è determinazione negativa! Di conseguenza, questo movimento di posizione non potrà che essere un movimento di determinazione di tipo negativo; ciò significa che l'essenza si pone nelle determinazioni opposte come movimento di autoesclusione. Nel momento stesso in cui l'essenza pone le sue determinazioni, essa si esclude dalle determinazioni che ha posto. Da parte sua, quindi, ciascuna determinazione si pone e si esclude rispetto all'altra. Il movimento di posizione dell'essenza nelle sue determinazioni coincide col reciproco porsi e negarsi delle determinazioni stesse, ed è *solo nella misura in cui l'essenza è questo movimento che l'essenza si determina come fondamento*. Scrive Hegel: «L'essenza in quanto fondamento esclude sé da se stessa» (*WdL 1813*, 282; 485), e proprio perché è sé che essa esclude, si pone come posta da se stessa, cioè si pone nelle determinazioni del positivo e del negativo. È soltanto come essere posta, cioè come identità del negativo con se stesso. L'elemento autonomo è il negativo che si dispiega *come* negativo, una determinazione che contraddice se stessa e perciò torna immediatamente nell'essenza come nel proprio fondamento.

Da un punto di vista rigorosamente hegeliano, quindi, il fondamento consiste solo nel movimento della negazione di sé come fondamento, qualora questo sia inteso come sostrato, base o supporto. E l'essenza è fondamento solo nella contemporaneità del duplice e contraddittorio movimento, consistente nel respingersi da sé nelle determinazioni poste, e nel negare tali determinazioni poste come differenti da sé. La contraddizione dunque si risolve, ma solo nel senso che non si annulla, non conduce ad un risultato pari a zero, bensì costituisce il raccoglimento dell'essenza nel fondamento. Questo raccogliersi dell'essenza nel fondamento costitui-

sce il primo risultato, cioè il ritorno dell'essenza a sé dalle sue determinazioni, in quanto determinazioni meramente poste. Questo ritorno a sé dell'essenza, però, coincide con un nuovo movimento di autoesclusione dell'essenza da sé, quindi viceversa è proprio in questo ritorno che si ripristina il movimento di produzione delle determinazioni. È questa unità negativa dell'essenza con sé, che Hegel determina come fondamento.

In conclusione, quando Hegel sostiene che la contraddizione si risolve, non intende dire che si ripristina un primato dell'elemento positivo, ma che la contraddizione deve essere concepita come movimento produttivo delle determinazioni che si pongono come reciprocamente differenti le une dalle altre, e solo in questo senso dunque come loro «fondamento». Il fondamento insomma altro non è che il movimento di auto-posizione delle determinazioni dell'essenza, in quanto divergono le une dalle altre, e proprio in questo modo si pongono in rapporti le une con le altre. Se vogliamo determinare questo movimento come «positivo», possiamo farlo solo nella misura in cui concepiamo questo positivo come «unità negativa», dunque soltanto nella misura in cui ripristiniamo, all'interno del positivo, il movimento di affermazione della negazione come assoluta negatività. Ma la negatività è appunto espressione della potenza del negativo, che nell'opposizione si affermava come differenza dispiegata e compiuta. In questo senso, sia le obiezioni di Deleuze sia quelle di Adorno possono venire teoricamente e filologicamente contestate, mostrando che, se ha senso quello che ho detto, la dialettica può essere letta, se non altro, da un diverso punto di vista, cioè come movimento logico di affermazione della differenza. Allora in Hegel potremmo ancora scorgere un pensatore che non chiude il problema, ma lo ripropone incessantemente proprio in virtù della dialettica, intesa come strutturale apertura e produttività della differenza. La negazione, che aveva fatto la sua prima comparsa nella logica dell'esserci, non cessa dunque di sprigionare i suoi effetti fin nel fondamento dell'essenza.

RIASSUNTO

La Logica di Hegel è stata per lungo tempo interpretata come una logica dell'identità. In questo articolo, l'autore cerca di mostrare in che modo sia possibile interpretare il pensiero hegeliano come una teoria della differenza. In questa direzione, il saggio presenta alcune critiche alle letture hegeliane proposte da Deleuze e da Adorno.

ABSTRACT

Hegel's Logic has been interpreted as a logic of Identity. In this article, the author tries to show the movement through which Hegel's thinking can be read as a theory of Difference. A critic of Deleuze's and Adorno's ways of reading Hegel is included.

NIHIL, EX NIHILO. UN PERCORSO FILOSOFICO

DAVIDE SPANIO*

1. PARMENIDE: ESSERE, NON ESSERE

In Hegel, il rapporto tra *l'essere* e il *non essere* dipende dal concetto di essere puro, vuoto e indeterminato, da cui scaturisce il divenire che precipita nell'essere determinato¹. È noto il legame logica-storia della filosofia istituito dall'idealismo hegeliano: la struttura dialettica del reale (la *scienza della logica*) ribadisce l'andamento del percorso storico-filosofico. O anche, rovesciando l'ordine degli addendi: il percorso storico-filosofico ritrae la struttura dialettica della realtà destinata a imporsi come l'assoluto. La logica, insomma, ripristina *astrattamente* quello che si è *concretamente* prodotto nel corso della storia della filosofia, in ragione del vero.

Per questo verso, intendo evidenziare il nesso *Parmenide-essere* che sta alla base del concetto da cui comincia la logica di Hegel. Quando Hegel apre la *Scienza della logica* con il concetto di essere fa riferimento all'essere indeterminato di Parmenide². Ma si tratta appunto di non fermarsi all'essere, così come per la filosofia si è trattato di non fermarsi a Parmenide. Ora, la prima triade (*essere,*

* Università Ca' Foscari, Venezia.

¹ Cf. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Libro I, Sez. I, cap. I.

² Si tengano comunque presenti le considerazioni di E. SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, pp. 209 ss.

nulla, divenire) mette in scena l'oltrepassamento speculativo di Parmenide, annunciato storicamente dai fisici pluralisti e realizzato speculativamente dal cosiddetto «parricidio» platonico nel *Sofista*. Concedere, oltre Parmenide, l'esistenza del non essere avrebbe infatti significato tradurre l'essere (*Sein*) nell'essere determinato (*Da-sein*), evocando il precipizio in fondo al quale si dovevano raccogliere intanto le figure dell'immediatezza ontologica.

Ma che cosa dice Parmenide? Le parole del poema suonano: «L'essere è, mentre il nulla non è»³. Quando la filosofia si imbatte in questa breve sentenza, essa va immediatamente incontro a una enorme difficoltà dal punto di vista concettuale. Cosa significa, infatti, questa opposizione (è-non è), precisata da una congiunzione (*mentre*)? A che cosa ci stiamo rivolgendo, cioè, non appena, con l'Eleate, opponiamo l'assoluta (*in*)determinazione (essere) alla propria assoluta (*in*)determinazione (non essere), sostenendo appunto che, *mentre* l'una è, l'altra non è? Che l'una, insomma, non essendo propriamente se stessa (pur essendo il proprio non esser propriamente se stessa), non è il proprio opposto (vale a dire il *non* del proprio non esser propriamente sé)? Si tratta della difficoltà (*aporia*) che Platone affronta nel *Sofista*, il dialogo *de ente*, dove è detto che in molti modi i pensatori del passato hanno trattato il tema ontologico, anche se in modo insoddisfacente. Abbozzando una formidabile storia della ontologia originaria, Platone infatti, ormai alle prese con l'essere del non essere (o con il non essere *dell'*essere), invita il lettore del dialogo a riflettere sulla leggerezza con cui i suoi predecessori hanno tentato di dare una risposta alla domanda intorno all'essere⁴.

2. MYTHOI E LOGOI

Ora – così si esprime l'Ateniese, celato dietro la maschera del misterioso straniero giunto da Elea – è venuto il momento di affrontare la questione ontologica con maggiore consapevolezza e serietà:

³ PARMENIDE, fr. 6, 1-2 DK.

⁴ PLATONE, *Soph.*, 242c4 ss.

alle favole (*mythoi*) devono finalmente contrapporsi gli argomenti (*logoi*). Sennonché, è proprio il *logos* a disposizione della filosofia a richiedere un supplemento d'indagine. La circostanza aporetica evocata da Platone allude cioè a una complicazione che rinvia a un contesto problematico più ampio: argomentato, l'essere, immune dal *contagio* con il non essere, si mescola al non essere fino a confondersi con esso.

In effetti, si trattava di rendersi conto che la confutazione parmenidea del non essere confutava se stessa, costringendo il discorso sull'essere a imbattersi in un vicolo cieco (*a-poria*)⁵. L'aporia suona: il non essere non è (l'essere), oppure l'essere (non) è (il non essere). Dire così, infatti (e dire così pare *corretto*), significa, da ultimo, *entificare* il non essere che, non essendo, dovrebbe opporsi all'essere come al proprio assolutamente altro. Il non essere è l'assolutamente altro dell'essere (che è, mentre il non essere non è), ma se diciamo che l'essere si oppone al non essere, e il non essere appare come ciò che l'essere tiene da sempre e per sempre a bada⁶, allora trattiamo il non essere come un *qualcosa-che-è*. Opporre o contrapporre l'essere al non essere significa perlomeno esporsi al rischio di entificare quello che, appunto, dovrebbe rappresentare (per non essere) l'assenza assoluta dell'essere. Interpretare l'essere come un opporsi al non essere risulta cioè essenzialmente fuorviante.

Ma c'è di più: Parmenide ci avverte che, escluso dall'essere, il non essere costituisce una via della ricerca filosofica che risulta impercorribile: la via del non essere non è e noi non possiamo condurre noi stessi su una simile via⁷. Il non essere appare cioè indicibile, sottratto alla presa del *logos*. Eppure (ecco la difficoltà più grande e impegnativa) per sottrarre il non essere alla presa del *logos* (dire, pensare, conoscere), siamo costretti a dirlo, a pensarlo e a conoscerlo come sottratto (esso, che *non è*) alle sue grinfie. Se l'essere è ciò che è detto e pensato, il non essere rimane estraneo alla presa del dire e del pensare, essendo il *logos* la immediata

⁵ *Ibid.*, 238a1 ss.

⁶ PARMENIDE, fr. 7, 1 DK.

⁷ *Ibid.*, fr. 2 DK.

manifestazione dell'essere. Dire o immaginare di dire il non essere significa immediatamente esporlo alla sua luce, investendolo con un chiarore capace di farlo risaltare, mentre ad esso non compete alcun risalto.

L'aporia sulla quale lavora Platone allude cioè alla circostanza per la quale anche per escludere che il non essere sia detto e pensato, siamo costretti a dirlo e a pensarlo, poiché dobbiamo appunto escludere che esso (il non essere) sia detto e pensato. Non *lo* possiamo né dire né pensare: ma il *lo* è riferito a qualche cosa (che esso, invece, dovrebbe escludere da sé). Trattiamo ad esempio il non essere come un *uno* (*il* non essere, e non *i* non essenti, anche se Parmenide talvolta adotta la formula *mé eonta*). Attribuiamo il numero, dicendolo: la singolarità. Per escludere di poterlo dire e pensare, così da tener fermo l'essere nella sua fermezza, siamo indotti a dirlo e a pensarlo, *intrecciando* l'essere e il non essere. *La cosa più impossibile di tutte*⁸. Platone rinvia infatti a una vera e propria *epallaxis*: alternanza o scambio continuo tra (*epi-*) l'uno e l'altro (*allos*)⁹. Uno scambio reciproco: uno stare insieme, scambiandosi il ruolo. L'uno (e ciò vale per entrambi) è l'altro dell'altro: l'uno rimanda all'altro, l'altro all'uno, senza mediazioni o indugi.

3. ESSERE

Hegel osserva perciò che l'essere *passa* nel non essere, anzi è già passato, poiché non riesce in alcun modo a trattenersi presso di sé, prima di tradursi nell'altro da sé. Per questa via, egli ci invita a considerare la necessità di fare i conti con l'*intreccio* platonico, il quale suggerisce che l'essere, in qualche modo e in una certa misura, non è, così come, per converso, il non essere, in qualche modo e in una certa misura, è. È insomma, per dir così, la *cosa stessa* dell'essere a palesare le sembianze ambigue della consistenza ontologica.

⁸ PLATONE, *Soph.*, 241b3.

⁹ *Ibid.*, 240c4.

Del resto, Platone annuncia questo discorso quando comincia a dirottare l'attenzione della filosofia dall'essere indeterminato all'essere determinato. Si trattava cioè di andare incontro a una soluzione per la quale *il non essere che è, non essendo*, non equivaleva affatto a una impossibilità, ma, semmai, allo sprigionarsi del possibile, atteso (e ogni volta raggiunto) dalla realtà. *Dynamis*, scrive Platone¹⁰. Possibilità, allora, che corrisponde tuttavia a una impossibilità: all'impossibilità da parte dell'essere indeterminato di disfarsi del non essere o di resistere alla sua pressione. La quale, evidentemente, è una impossibilità paradossale, apparendo immotivato il disfarsi di ciò che non è e inutile la resistenza esercitata nei suoi confronti. Certo, il non essere non dovrebbe rappresentare alcun genere di pressione, tale almeno da giustificare la necessità di disfarsene, e tuttavia è proprio nel momento in cui diciamo che il non essere non richiede che ci si dia da fare per escluderlo dall'essere, che avvertiamo invece la sua pressione e siamo indotti a correre ai ripari per tenerlo a bada.

4. L'APORIA DEL NULLA. SOSPENSIONE ED ESITO

Quando Platone esibisce questa aporia compie un'operazione teorica che rimane in sospeso. Platone, infatti, non risolve l'aporia, ma dirotta l'attenzione sull'essere determinato. Dire e pensare l'essere significa dire e pensare l'essere determinato. In tal senso, il tratto scoperto dell'operazione platonica sembra alludere all'insignificanza dell'aporia, che l'Ateniese vede scaturire da una rappresentazione ingenua dell'essere, ritratto in una olimpica solitudine, immune dalla negazione. Ingenua bensì, ma anche contraddittoria, sì che per questo verso l'essere determinato pareva piuttosto evocare il concetto in grado di contraddire una contraddizione, additando l'imporsi del *non essere* non più come l'assurda irruzione dell'opposto dell'essere, bensì al modo del suo necessario differire.

Si sarebbe trattato cioè di comprendere che l'essere non doveva affatto tenere a bada il non essere, poiché il *non essere* costituiva

¹⁰ *Ibid.*, 247e4.

appunto l'essere che lo aveva già fatto, da sempre e per sempre. *Non* e *essere* stavano cioè insieme nella determinazione, *essente*, ma senza contraddizione. L'intreccio dell'*essere* e del *non* (essere) doveva apparire contraddittorio solo a chi aveva isolato i due dalla implicazione reciproca (*symploché*) chiamata a esibirne la consistenza. Che l'essere fosse il non essere sarebbe cioè apparso l'esito incontraddittorio di una filosofia chiamata finalmente a pensare l'essere, immune bensì dal *non*, per essere se stesso, ma anche dall'*essere*, per non essere l'altro da sé. Ma cosa avrebbe significato, allora, per l'essere, *essere e non essere*, anzi ormai *non essere*?

5. ESSERE DETERMINATO

La prima triade della *Scienza della logica* di Hegel mette in scena questo passaggio teorico: all'indeterminato, infatti, si sostituisce, *gravido della contraddizione*, il determinato *finito e mutevole*. L'inquietudine dell'essere, suscitata dalla sua indeterminazione, *precipita in un risultato calmo*: l'invincibile oscillazione dell'essere, che non è, essendo (*epàllaxis*), così da rimpallare se stesso da un estremo all'altro, è vinta dal suo esserci, che si desta e cessa.

Platone dunque attira l'attenzione sull'essere determinato ed Hegel si fa carico dell'operazione con la quale lo straniero di Elea tenta di oltrepassare il divieto parmenideo. Questi, infatti, si espone all'accusa di parricida pur di scongiurare la proibizione della dea, esortando così a fare i conti con un essere che non sia più l'indeterminato che trasloca immediatamente nell'altro da sé, confondendo essere e non essere. Occorreva cioè congedare il non essere puro¹¹ che si emancipava dall'essere, senza riuscire a farlo (o riusciva bensì a farlo, ma confondendosi). Il non essere indeterminato, indicibile e impensabile, portava infatti fuori strada anche colui che si avviava lungo il sentiero della persuasione, che asseconda la verità. Esortato dalla dea, convinto di dover evitare la via del non essere, *l'uomo che sa*, senza saperlo, abbandona così anche quella dell'essere.

¹¹ *Ibid.*, 258e8.

L'essere, dunque, non riusciva a resistere al non essere, anzi resisteva se non era, e cioè se era il non essere a essere. L'essere che si opponeva al non essere si opponeva a se stesso: passava, ma appunto come questo essere passato nel proprio altro. Stando così le cose, allora, si sarebbe trattato di comprendere che l'essere si opponeva bensì a se stesso, ma così come l'essere determinato si opponeva all'essere determinato. L'essere che si opponeva al non essere si opponeva al non essere nella misura in cui esso era l'essere determinato. L'essere determinato, anzi, era questa opposizione. Ciò che non riusciva all'essere indeterminato, che sprofondava in se stesso, sprofondando nell'altro da sé, riusciva o sarebbe dovuto riuscire all'essere determinato, che tuttavia terminava, finito e mutevole.

6. LA DETERMINAZIONE DELL'ESSERE

Occorre muovere da qui. Vorrei suggerire infatti che molte delle difficoltà che il pensiero filosofico incontra e ha incontrato sul proprio cammino dipendono dal fatto che l'aporia del nulla è rimasta taciuta o sullo sfondo¹², perpetuando l'ambiguità che la caratterizza. Ci si è invece convinti che con Platone il problema avesse cominciato ad andare incontro alla sua soluzione: l'essere non allude al vuoto e indeterminato spessore ontologico del non nulla, nel quale è il mondo a venir meno, ma alla sua determinazione.

Del resto, a partire da Aristotele, ma già con Platone, tutta la storia della metafisica occidentale è la storia della considerazione epistemica dell'essente in quanto essente (*to on*). La metafisica allude bensì a un discorso sull'essere in quanto essere, ma quando all'essere si conferisce o riconosce la consistenza specifica dell'essente. Non c'è l'essere, *che non è*, bensì l'essente. Parmenide avrebbe cioè lasciato il discorso a metà: dire che l'essere si oppone al non essere può valere solo in quanto all'essere si riconosca la determinazione che

¹² Cf. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982² (in part. il cap. I, *Ritornare a Parmenide*). Ma si veda anche ID., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981², p. 210 (a proposito dell'atteggiamento platonico).

l'Eleate, temendo l'irruzione del *non*, aveva perentoriamente escluso dall'orizzonte ontologico. Se l'essere resiste al non essere e alla sua pressione, vi resiste così come la determinazione resiste a ogni altra determinazione. Resistere alla pressione del non essere avrebbe allora significato resistere alla pressione dell'altro essere determinato (altro *come* non essere).

Quello che esce dal parricidio platonico (e dalla messa in scena hegeliana di questo passaggio filosofico) è dunque l'irruzione di una platea di essenti che sono determinati nella misura in cui – per rimanere nella metafora – resistono l'un l'altro alla pressione che proviene dal loro essere essenti. Ogni essente è se stesso, non essendo l'altro da sé: il non essere, appunto, che l'essere, per essere, deve tenere a bada. *Tavolo e libro*: l'uno il niente dell'altro, dal momento che la congiunzione maschera l'esclusione dei differenti, inclusiva delle differenze. In questo senso, si trattava di rendersi conto che non c'era niente nel tavolo che fosse il libro e viceversa, perché il libro fosse libro, e non tavolo, e viceversa. L'uno esclude l'altro. Ciò tuttavia – e daccapo – non significava che l'escluso (il non essere) non includesse l'esclusione, includendovisi al modo della relazione tra i due.

7. IL PASSARE DELL'ESSERE

Il punto sul quale vorrei attirare l'attenzione è il seguente. Mi servirò di Hegel, dal momento che la *Scienza della logica* hegeliana rappresenta senza dubbio l'autocoscienza della metafisica occidentale. Con la prima triade, in particolare, assistiamo alla messa a punto dei termini fondamentali del discorso filosofico, quando il discorso filosofico si fa metafisico. In quel luogo dell'opera, Hegel suggerisce che l'essere parmenideo passa nel proprio opposto o sprofonda nell'altro da sé, poiché frana sotto il proprio peso: il peso della contraddizione. L'essere indeterminato, senza terminazione, perde la propria definizione, quasi che la sfera additata dal poema dell'Eleate, approssimandosi a sé (*ikneisthai eis homon*)¹³, si gonfiasse

¹³ PARMENIDE, fr. 8, 46-47 DK.

fino a scoppiare. Nulla contiene la sfera dell'essere che, occupando il tutto, non lascia nulla fuori di sé. L'essere *ut sic* è questa espansione di una sfera che si approssima a sé, esplodendo nel nulla. Per resistere all'altro da sé, occorre allora che l'essere *sia* il determinato. Ma cosa significa *essere* il determinato?

Tra l'essere indeterminato (*Sein*) e l'essere determinato (*Da-sein*) la deduzione hegeliana insinua la figura fondamentale del divenire (*Werden*) chiamato a sancire il passaggio dell'essere nel non essere come il suo essere già passato. Essere il determinato significa divenirlo, poiché l'essere è *già da sempre* non essere. Il divenire allude infatti a questa oscillazione *tra i due*: l'uno è già passato nell'altro, ma l'uno non è l'altro (nel quale evidentemente l'uno non sarebbe già passato). L'*essere* non è il *non* (essere). La contraddizione che scaturisce da questo rimpallarsi dell'essere è una contraddizione *poiché* l'uno non è l'altro: Platone, che Hegel eredita e fa fruttare, è d'accordo con Parmenide. Il punto va cioè tenuto fermo.

Ma il punto può essere tenuto fermo solo quando riferiamo l'opposizione al determinato. E cos'è (vale a dire: quali sono le ragioni per cui deve essere posto) l'essere determinato (*dasein*)? È appunto il *precipitare* nella quiete che estingue la sua inquietudine¹⁴. Il risultato calmo, rappresentato dalla determinazione, è così l'esito di un passaggio. Cosa significa (anzi: qual è il senso stesso de) l'essere? Cosa fa (ma è sul significato di questo fare che occorre fermarsi) l'essere? L'essere *passa*. Di più: l'essere dell'essere è il suo passare, sì che esso fa, propriamente, quello che è. Hegel, dietro Platone, insiste sul *fatto originario* concernente il passare dell'essere in quanto tale: l'essere che è, senza esibire qualcosa. Anzi, siccome esso è già passato, occorre rendersi conto che l'essere non indugia affatto presso di sé. Piuttosto, si tratta di comprendere che esso indugia presso di sé appunto nell'istante stesso in cui, passato, è *nulla*. È nulla, non essendolo.

Daccapo: dal momento che il discorso intorno all'essere eleaticamente inteso non sta in piedi, dobbiamo allora dirottare la nostra attenzione dall'essere indeterminato all'essere determinato. E cosa fa

¹⁴ Cf. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Libro I, Sez. I, cap. I, 3.

l'essere determinato? Passa! Perché? Perché è già passato: non in quanto esso è il determinato che è, ma in quanto esso è. L'essere infatti passa, ma senza che il determinato passi. Il che significa che esso passa in un altro essere determinato. In Platone, ma anche in Hegel, a partire da Parmenide, l'essere determinato è l'essere che, passando, si imbatte nell'altro da sé: non il *nulla*, bensì l'*altro essere* (qualcosa d'altro). Con Aristotele¹⁵, il divenire dell'essere è perciò sempre il divenire *qualcosa di qualcosa*, un passaggio da qualcosa a qualcosa. Non dall'essere al nulla, ma da un certo essere a un altro certo essere.

8. IL NULLA DELLA DETERMINAZIONE

Tuttavia, se in questo passaggio trascuriamo il fatto che il passaggio da qualcosa a qualcosa ha alle sue spalle il passaggio dall'essere al nulla, allora perdiamo ciò che è più rilevante e interessante della sfida metafisica occidentale chiamata a raccolta da Hegel. È il punto su cui cominciano a battere con decisione i moderni. Si tratta cioè di non dimenticare che, da un lato, l'essere si oppone al non essere, passando. Poi, dietro Platone, di apprezzare il fatto che l'essere che si oppone al non essere, passando, è l'essere determinato, il quale diventa altro da sé: il bianco, nero; la guerra, pace; il bene, male e così via. Ma a che cosa si allude quando ci si riferisce a questo passaggio?

Si allude appunto al passaggio dall'essere al non essere, mascherato così dal passaggio da qualcosa a qualcosa. Occorre cioè non perdere di vista lo sfondo ultimo del discorso platonico, che rimane alle spalle della formidabile deduzione hegeliana. L'essere determinato costituisce cioè il lascito di una persuasione teorica essenziale. E del resto, la filosofia indirizza bensì il proprio sguardo alla realtà, ma appunto pensando. Agli occhi del filosofo è sempre la filigrana concettuale dello spettacolo a imporsi. Che si diano gli essenti e il mutamento del mondo, e tutto quello che al suo interno si palesa dinanzi a noi, è ciò che il *logos* suggerisce e sancisce, in forza di un

¹⁵ *Phys.*, I.

argomento. Al di qua della filosofia, insomma, non c'è se non quello che attende, se verrà, una conferma o una smentita. La *doxa*. Si tratta cioè di rendersi conto del fatto (il fatto originario della filosofia) che la determinazione ontologica, evocata da Platone e ripensata da Aristotele, rappresenta l'esito di una *impasse* teorica e dunque una risposta teorica al problema suscitato dalla necessità di corrispondere al dettato eleatico, stando al quale è impossibile che l'essere non sia.

L'essere determinato è un'eredità filosofica. Cosa eredita, dunque, l'essere determinato? Certo, l'essere determinato è affetto dalla negazione. Esso passa, muta, si altera, premuto da sé o da (un) altro (se stesso). Tuttavia, occorre chiedersi perché c'è, quando c'è, questa pressione. Cosa spinge cioè l'essere determinato a oltrepassare se stesso? La risposta non poteva che rinviare alla *necessità* di pensare l'essere come questo tenere a bada l'altro da sé, divenendo l'altro da sé. Sennonché, sia il tenere a bada che il divenire altro trovava la propria giustificazione nella provocazione parmenidea, ambigualmente esposta alla correzione platonica.

Cosa pensa infatti la filosofia occidentale, fin da principio? Pensa a un essere che si oppone all'altro da sé, divenendo l'altro da sé. Parmenide ed Eraclito, per questo verso, appaiono essenzialmente solidali. L'essere, insomma, *mentre* il nulla *non è*, è il proprio altro nel divenire della determinazione. L'essere che non è il non essere si emancipa dal semplice *è*, divenendo, vale a dire *non essendo*. Esso, infine, è *nulla*, ma appunto divenendo. Ciò significa che l'essere è il non essere come *ciò-che-è* (un certo essere), enfatizzando la finitezza e l'inquietudine del mondo. Il mondo è e non è, proprio perché suscita la dislocazione degli essenti e la successione degli eventi. Ecco il punto in cui essere e divenire fanno uno, senza contraddizione. Si tratta tuttavia della contraddizione di una contraddizione. L'essere, contraddittorio, si contraddice ed è: diviene (e si annienta), per essere, suscitando la determinazione ontologica.

Siccome l'essere *ut sic* è passaggio (o essere passato) nel nulla, allora occorre dar luogo alla correzione per la quale l'essere diviene, per non essere il non essere. La circostanza, tuttavia, vale soltanto a esaltare la molteplicità delle determinazioni, affidate così alla dislocazione e alla successione. Insistere sul fatto che il divenire affligge le determinazioni, finite e mutevoli, significa allora eviden-

ziare il senso dell’andare incontro al nulla che l’indeterminato non riesce a escludere da sé. La determinazione può andare e va nel nulla, senza contraddizione, a differenza dell’indeterminato, costretto a contraddirsi. Ora, andare nel nulla e identificarvisi equivale infatti ad alterarsi, in direzione di sé come un altro.

Resta, però, l’ambiguità del punto di partenza. L’andare nel nulla dell’essere è l’essere *nulla* dell’essere e l’essere *essere* del nulla. L’opposizione rimane cioè ancora un’esigenza. Invece di pensare l’identità dell’essere, immune dal *non*, la filosofia tenta di pensare la sua contraddizione, convinta che basti traslocare dal piano della determinazione a quello della determinazione. Con quale risultato?

9. AMBIGUITÀ DEL NON ESSERE

Si trattava intanto di comprendere come la tradizione metafisica occidentale potesse essere ricondotta all’ambiguità per la quale l’essere resisteva bensì all’irruzione dell’altro da sé, ma solo a patto di interpretare l’altro da sé come un altro essere, altro dal proprio altro. Platone e Aristotele – accomunati dalla persuasione che, con Parmenide, si dovesse certamente opporre l’essere al non essere – vedevano così risolta la contraddizione del divenire: non passaggio dall’essere al niente, bensì da qualcosa a qualcosa.

Ciò che però doveva pensarsi nel passaggio era il passaggio dall’essere al non essere assoluti. Era questo passaggio che rimaneva, come in sospenso, alle spalle dell’intera vicenda. Infatti, il qualcosa, in cui il qualcosa passava, differiva dal qualcosa di partenza nella misura in cui non lo era, vale a dire era il suo *non essere*. Il che dà luogo evidentemente a una contraddizione, anche se – per dirla con Hegel – si trattava di una *contraddizione esistente*¹⁶. Ciò che *era*, dunque, ma non poteva essere di per sé e richiedeva di essere speculativamente sanato. Il divenire delle determinazioni era cioè interpretato come un franare nell’altro da sé dell’essere che tuttavia non dovrebbe franare.

¹⁶ Cf. G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, Libro II, Sez. I, cap. III, C, nota III.

Sennonché, tradotto il non essere nel qualcosa, la filosofia perdeva di vista proprio la frana dell'essere, in cui è la consistenza ontologica a frantumarsi, per mettere gli occhi sulla sua frammentazione. *Katakekermatisthai*, scrive Platone¹⁷. Si apriva così la via lungo la quale il non essere finiva col vestire i panni dell'essere finito e mutevole opposto a quello infinito e immutabile, per quel tanto che, a differenza del primo, esposto alla violenza del *non*, il secondo bastava a se stesso, inviolabile e pieno di sé. Per questa via, insomma, la tradizione filosofica avrebbe consolidato la persuasione di dover certamente accompagnare *l'essere* all'essere, così da radicare la determinazione in un fondamento assoluto, ma enfatizzando il ruolo della *differenza* in luogo del *differire*. Si sarebbe cioè trattato non tanto di mettere in fila gli essenti, uno *accanto* e *dopo* l'altro, bensì di garantirne *l'anticipazione* essenziale. La *differenza*, differendo (in sé e dall'altro da sé), avrebbe cioè implicato l'esistenza del *non* (un *altro* essere) chiamato a colmarne il difetto, evocato obliquamente dalla sua finitezza. Non solo. L'altro essere, che da ultimo colmava interamente il difetto, sarebbe stato *quello* di cui il differente avrebbe avuto bisogno per essere quello che era e per divenirlo, scongiurando così l'impossibile annientamento dell'essere.

Ora, percorrendo fino in fondo questa strada, la filosofia si sarebbe preoccupata soprattutto di marcare la *differenza* tra il mondo e il suo fondamento, per consentire al mondo di *differire* e al suo fondamento di anticiparne tuttavia gli esiti. Da Platone ad Aristotele a Plotino, su su fino al creazionismo della teologia razionale giudaico-cristiana, è lungo questa linea che si sarebbe mosso il pensiero filosofico. Ma con quali esiti? E non è anzi proprio l'insoddisfazione per essi, anche se non per i suoi presupposti teorici, che conduce il pensiero moderno ad adottare una strategia diversa? Non è allora l'immanentismo moderno la risposta che la filosofia persegue per rimuovere la difficoltà essenziale del teismo trascendente di marca platonico-aristotelica?

¹⁷ PLATONE, *Soph.*, 257c7-8.

10. IL TEOREMA ONTOLOGICO

L'essere è, mentre il non essere non è. *Dunque* il differire del mondo si radica nella dimensione eterna e immutabile chiamata a farla essere, anche se sono molti i modi in cui questo *fare* è interpretato nel corso della vicenda filosofica occidentale. Così suona il teorema ontologico fondamentale. Il differire del mondo, tuttavia, con l'andar del tempo sarebbe apparso tale da non differire dal proprio fondamento, come già da sempre raccolto nel grembo accogliente del divino inviolabile e infinito. In questo *non differire*, infatti, si sarebbe colto il suo autentico differire, ontologicamente rilevante, e perciò svincolato dal vincolo che gli consentiva di essere. Salvo dal nulla, infatti, l'essere non rinunciava a sé, ma alla determinazione che, terminando, non era, se non presso di sé, prima e al di qua del mondo, nel dominio eterno e immutabile di una matrice indisponibile.

11. GENTILE. EVOCARE IL MONDO, PENSARE IL MONDO

Ma, daccapo, un conto era evocare il mondo, un altro pensarlo. E, pensandolo, la filosofia faceva e avrebbe fatto del mondo un impensabile. Gentile ne era convinto. Ciò che egli rimprovera all'intera tradizione metafisica occidentale, e a Hegel, che di essa rappresentava il culmine, è di non essere riuscita a pensare il *nulla del mondo*. Lasciandoselo sfuggire, infatti, essa lo aveva sempre tradotto in ciò che, interloquendo con l'essere, non si sottraeva mai alla sua luce. Dopo Parmenide, certo, lo si era bensì tenuto a bada, ma confondendolo sempre con l'altro essere che la determinazione doveva divenire. In questo senso, il discorso filosofico finiva col trascurare il tratto fondamentale dell'osservazione platonica, per il quale l'essere resisteva bensì all'altro da sé, il *nulla*, ma divenendo (o, meglio, essendo) l'altro da sé, nel differente chiamato a esporlo.

Certo, la filosofia interpretava questa unità (o identità) dell'essere e del non essere come passaggio da qualcosa a qualcosa. Ma era appunto un'interpretazione che doveva apparire sempre meno convincente. Gentile, a suo modo, avrebbe cominciato a dire perché.

L'approccio gentiliano, infatti, a partire da Hegel, mira esplicitamente a mettere in questione il modo in cui la *scienza della logica* introduce il passaggio dall'essere indeterminato, inviolabile ed eterno, all'essere determinato, in cui è il grembo originario del mondo a imporsi. Quel modo gli pare essenzialmente scorretto, la scorrettezza dipendendo dal modo in cui la filosofia, con Platone, si persuade di poter evitare il contagio ontologico.

Naturalmente, si tratta di non perdere di vista che l'essere è altro dal non essere. Pensare il contrario è impossibile, il contrario essendo impossibile. Insomma: tener fermo l'essere significa opporlo al non essere, come a ciò che l'essere, nella misura in cui è, non è. Ora, anche per Gentile, fedele al suggerimento parmenideo, l'interlocuzione tra l'essere e il non essere deve esserci – l'essere, infatti, per l'attualismo consiste essenzialmente in questa interlocuzione –, ma la circostanza non può in alcun modo alludere a una *entificazione* del non essere. L'interlocuzione, sennò, darebbe luogo a un monologo. Se per Platone la *cosa* è, senza contraddizione, il non essere che l'essere, essendo, tiene saldamente a bada, ciò significa che essa, differendo, altera bensì la propria consistenza, ma senza che ad alterarsi sia l'essere. L'*essere* della determinazione è, ma la determinazione, in cui l'essere trasferisce se stesso, *non è* e passa, permanendo tuttavia nella determinazione che, durante il passaggio, ne custodisce la consistenza. In termini hegeliani, la *cosa* annuncia così le sembianze del determinato, *finito e mutevole*. Premuto dal nulla, il determinato finisce; anzi, termina: interloquendo con il non essere, l'essere diviene altro da sé. In questo senso, tuttavia, l'essere determinato eredita l'incapacità dell'essere di tenere a bada il non essere, anche se solo in quanto è quel determinato che è (casa e non stella, mare, ecc.) e non in quanto tale. In quanto determinato, infatti, l'essere permane, nonostante l'andirivieni delle sue sembianze, soggette al divenire. Il determinato insomma passa, suscitando il cessare e il destarsi del mondo (*vergehen* ed *entstehen*), ma la vicenda mondana non intacca la risorsa ontologica, immune dal non essere. Ecco il destino dell'essere determinato.

La soluzione platonico-hegeliana, tuttavia, rimane esposta all'aporìa. E Gentile provvede appunto a sottolinearla. Non senza ambiguità e ritrosie, infatti, la filosofia si convince di poter scongiurare l'impossibile intreccio dell'essere e del non essere affidandolo al

divenire della determinazione. *Non essere del non essere*: ecco il divenire incontraddittorio, radicato nell'essere. Eppure, introducendo il passaggio da qualcosa a qualcosa, imposto così allo sguardo che comincia ad affacciarsi sul mondo, la filosofia è indotta ad *anticipare* il divenire dell'essente all'essente stesso. Per questa via, si assiste cioè a una moltiplicazione dell'essere che, annunciando la spartizione dello spazio e del tempo, tratta il *non* della cosa come un'altra cosa, come una certa cosa che è. Pensare il divenire delle cose che sono, il loro nascere e morire, significa, da ultimo, interpretare il nascere e il morire come *l'esser già* della cosa che nasce e muore. Dopo Platone, fino a Hegel, divenire significa infatti divenire ciò, che, essendo, consegna il nascere e il morire della cosa all'essere che essa è già.

12. IL PRECIPIZIO ONTOLOGICO

Accade così che, traducendo l'essere nell'essere determinato e il rapporto essere-non essere nella relazione tra il *qualcosa* e l'*altro*, la filosofia interpreti l'altro a cui la cosa va incontro soltanto come un essente. Perché? Evidentemente, per scongiurare la contraddizione alla quale l'essere che passa va (o rischia di andare) incontro, imbatendosi nell'altro da sé. Alterandosi, infatti, la cosa si imbatte in quello che l'essere, da cui esso stesso è animato, è *già* prima di divenire. La determinazione va cioè incontro a una vocazione, che allude a quello che essa è chiamata ad essere (*bestimmung*). Messa cioè in questi termini, la circostanza rinvia così a un destino (*bestimmung*) al quale le cose non possono sottrarsi. Le cose del mondo divengono bensì altro da sé, ma divengono ciò che esse, in qualche modo, sono già da sempre, vive e morte. *In qualche modo*, dato che esse si alterano. Ma che ne è dell'alterazione?

L'ammonimento di Gentile è che se noi concediamo quello che, dietro la grande tradizione metafisica occidentale, concede Hegel, vale a dire il *precipizio ontologico* richiamato dal passaggio dall'indeterminato al determinato, tramite il divenire, noi concediamo quello che, invece di consentirlo, toglie respiro ontologico al mondo. Perché? Perché – è questa la traduzione hegeliana – si sarebbe trat-

tato di rendersi conto che così come l'essere, passando nel non essere, diviene, allo stesso modo il *divenire diviene*, scongiurando l'oscillazione originaria. L'inquietudine originaria mobilita bensì l'essere e continua a mobilitarlo, ma esisterebbe un precipizio sul fondo del quale gli essenti, suscitati da quella mobilitazione, sono costretti a ritrovarsi, inghiottiti da una realtà senza mondo.

Si osservi che questa moltiplicazione originaria allude alla moltiplicazione spazio-temporale chiamata a legittimare il progetto originario della filosofia: mettere gli occhi nel nulla. Ecco: la filosofia intende bensì mettere gli occhi nel nulla a cui le cose sono destinate, ma proprio perché mettervi gli occhi significa metterli su quella cosa che la cosa è destinata a divenire. Del resto, il progetto epistemico-metafisico è dettato dal convincimento di potere prevedere l'andamento degli eventi, che, non potendo violare l'integrità dell'essere, sono già originariamente accaduti. Essi sono già originariamente se stessi: ciò a cui l'essente va incontro è ciò che l'essente è già, vale a dire l'essere che lo innerva, impedendogli di colmare la scena diveniente del mondo. Il non essere a cui l'essente va incontro è cioè qualcosa: non il niente assoluto, bensì la cosa in cui la filosofia lo ha tradotto, persuasa tuttavia di garantirne così l'avvento. Ma a cosa vanno incontro, da ultimo, le cose di questo mondo? Vanno incontro appunto a una cosa: la Cosa che le sovrasta, nella quale è riassunto il loro esser già, *sovrastante* il nulla.

13. IL FUTURO DEL MONDO

Certo, *l'esser già* delle cose non è visibile o presente, anche se l'*epistème* si incarica di delinearne la fisionomia, ma esso dovrà (se dovrà) sopraggiungere come il già da sempre sopraggiunto. Il progetto di un sapere assoluto appare verosimile e praticabile appunto perché le cose sono già quello che esse diverranno e ha dunque a che fare con la persuasione di poter mettere gli occhi nel *futuro* della cosa come vocazione. Il filosofo platonico, ossia il dialettico, è colui che riesce a mettere gli occhi nel destino della cosa, perché ha già visto: *pre-visto*. Non è un caso, del resto, che la filosofia faccia riferimento al dominio ideale: il *già visto*. È possibile prevedere poiché è possibile *rievoicare* il già visto, dato che ciò che sopraggiunge è, in

qualche misura e in un certo modo, già accaduto. Al nulla che l'essere non riesce a negare si sostituisce allora, mediato dalla determinazione, un altro Essere o l'Essere altro. Essere e non nulla, come nulla della determinazione.

Ora, non a caso, il sapere filosofico *considera* ciò che è, ciò che è stato e ciò che sarà. *Theoria*. Proporsi di vedere ciò che è stato e ciò che sarà significava allora attribuire al passato e al futuro una consistenza *pregressa*, interloquendo con il nulla anticipato nelle *cose che sono* al modo del destino (*Bestimmung*). Se le cose divengono e non sono, ciò accade perché esse traslocano lì dove sono chiamate a compiere se stesse.

Senonché, è proprio l'insistenza sul differire della cosa, in qualche modo e in una certa misura anticipato, a suscitare le maggiori resistenze gentiliane. Per il padre dell'attualismo, infatti, la filosofia pare muoversi su un doppio binario: da un lato, essa concede il *divenire* dell'essere, per liberarlo dal nulla; dall'altro, si convince che questa liberazione equivalga al darsi di una determinazione che, appunto, *termina*, suscitando lo scarto anticipabile del mondo. Anticipato, il mondo è già – e non diviene. Divenendo, esso *non è* (ancora o più) – e non è anticipato. O essere o nulla. In entrambi i casi, tuttavia, perdendo di vista, con l'uno e l'altro, il divenire obliquamente chiamato a testimoniare l'annullamento dell'essere e l'entificazione del nulla. *L'impossibile*: da scongiurare o da rimuovere, introducendo speculativamente l'alterità essenziale dell'Indivieniente.

La filosofia, persuasa di chiudere così la partita, non si sarebbe cioè accorta che il *termine* della determinazione non annullava l'annullamento dell'essere, ripristinando la sua fisionomia originaria, bensì lo ribadiva, su un altro piano: il mondo. Stando a Gentile, insomma, l'idea che il mondo si radica nell'essere erediterebbe e insieme farebbe fruttare l'eleatismo per il quale è appunto l'essere che si libera del nulla, e non le determinazioni che vanno e vengono, inaugurando lo spazio infinito del divenire che gli consentirebbe di farlo. Del resto, l'essere non è appunto il lasciare fuori di sé soltanto il nulla – e cioè il non lasciare nulla fuori di sé? E che l'essere non sia (il non essere) e *perciò* divenga è Platone a dirlo, per primo, anche se il punto decisivo rimane *l'intendimento* del divenire. Il divenire di ciò che è (se stesso).

14. IDENTITÀ E NON CONTRADDIZIONE

Di che cosa parliamo, infatti, quando parliamo della identità (*tautòtes*)? Rinviamo (anche e soprattutto, in prima battuta) alla custodia del divenire in cui ne va dell'essere determinato. Aristotele è esplicito: il principio di non contraddizione sancisce l'avvento della molteplicità, consentendo agli essenti di essere quello che sono: se stessi e non l'altro da sé. Ciò doveva significare che essi mobilitavano se stessi, sparpagliandosi nello spazio e nel tempo. Parmenide, equivocando il significato dell'incontraddittorio, aveva smarrito la compagine degli essenti, dapprima finiti e mutevoli. Sennonché, il *logos* di cui la filosofia si era servita per lasciar trasparire il mondo, la sua consistenza ontologica e il suo andamento, perpetuava la confusione di fondo tra l'essere e il non essere che Platone aveva tentato di comporre nel seno della determinazione. La *bebaiotàte arché* finiva infatti con l'evocare la persuasione che le cose non fossero l'altro da sé nella misura in cui indugiavano presso di sé, anche quando traslocavano (o parevano traslocare) nell'altro da sé. In fin dei conti, il principio più fermo di tutti rinviava alla differenza delle differenze.

Si era appunto trattato di precisare l'interlocuzione originaria essere-non essere. L'essere è, *mentre* il nulla non è. Hegel, ma soprattutto, dopo di lui, Gentile – che dell'hegelismo non si è mai accontentato – ci invitano a trattare daccapo questa interlocuzione, esplorando la necessità di complicare la consistenza dell'essere (*symploché*), anche contrastando l'*arché* aristotelica. Non basta infatti tradurre il non essere in un altro essere, finché il significato dell'essere altro di un altro resta come in sospeso. Certo, le cose – si dice – (r)esistono, impedendo al *non (essere)* di travolgerne la consistenza. Se (r)esistono è perché sono premete, ma appunto (r)esistono, e *nulla* impedisce ad esse di essere quello che sono. Ma in che senso, allora, c'è una pressione? Perché il non essere preme sulle cose? O si dovrà dire che sono esse, come tali, a cedere e non il *non essere* a insidiarne la consistenza? Il non essere non preme, se non è.

Ora, Platone suggerisce che non è l'essere a sopportare la pressione del non essere, ma il determinato, che, appunto, non è. L'essere non ha avversari, a differenza del determinato (specie se il determinato è la cosa finita e mutevole). Sennonché, si tratta di non

dimenticare che l'essere tradotto nell'*esserci* non è altro che l'essere che si oppone al non essere, non dovendolo fare. La supplenza del determinato avrebbe insomma garantito quella resistenza dell'essere che l'essere, nonostante Parmenide, non era riuscito a incarnare senza cedere al nulla, confondendovisi. Le metafore belliche (si oppone, tiene a bada, vince, resiste ecc.) di cui si serve la filosofia, sulla scia di Eraclito, alludono o rinviano, con l'interlocuzione dei due, al *non essere* pensato appunto come differente da(e ne)ll'essere. Orologio e (*non è il*) tavolo. L'essere determinato, daccapo, è senza dubbio pensato a partire dall'oscillazione dell'essere che, proprio non essendo il non essere, è il non essere. Ma come interpretare allora questa *oscillazione*?

15. L'INTERLOCUZIONE ORIGINARIA

Il punto fondamentale mi pare questo: Gentile, promuovendone la riforma, contesta alla dialettica hegeliana di lasciar precipitare l'inquietudine dell'essere nel *risultato* (l'*esserci* o essere determinato) chiamato a estinguerla. Se seguiamo Hegel (e, con lui, l'intera tradizione filosofica) – così doveva esprimersi Gentile –, il non essere è sempre un altro essere, e l'inquieta interlocuzione essere-nulla va perduta. Se, insomma, sulla base della incapacità eleatica di fissare l'interlocuzione, concediamo il *dasein*, allora togliamo all'essere, come mondo, il nulla di cui esso ha bisogno per emanciparsi concretamente dall'altro da sé nel quale, non a caso, Parmenide lo vede (ed è certamente una visione paradossale) svanire. Il nulla assoluto.

Non sorprende allora che la filosofia colga nell'andirivieni cui è soggetta la *physis* l'imporsi, per via fenomenologica, del momento logico riveduto e corretto. Per questo verso, Aristotele insiste sulla necessità di dare spazio al non essere, concedendo il divenire, ma il divenire (da pensare) è una necessità insieme (e primariamente) logica. Il non essere non è. Consentire il divenire dal non essere e il divenire non essere significa allora evocare il darsi del *non* come sempre riferito a qualcosa (il freddo, ad es., come il non essere caldo da cui il caldo proviene).

Certo, la privazione aristotelica è, per sé, non essere, sì che la differenza ha sempre a che fare con il nulla, ma il divenire dell'essere implica l'intervento del *non* al modo della cosa che la cosa, divenendo, è. Sennonché, è proprio su questo insidioso crinale che la filosofia pare a Gentile non essere riuscita a rimanere in equilibrio. Consapevole della necessità di concedere la consistenza dell'essere determinato, *essere e insieme non essere*, la filosofia non sarebbe mai riuscita a pensare il nulla, senza tradurlo in un qualcosa. In tal senso, Gentile doveva sottolineare come la filosofia, per sottrarsi all'aporia platonica, testimone della ambiguità del tema ontologico, avesse perciò evocato e insieme rincorso il mondo, lasciandoselo sempre sfuggire. Non riuscendo, anzi, propriamente, a pensarlo, essa lo avrebbe definitivamente perduto, incapace di concedergli (se non contraddittoriamente) la storicità, l'innovazione e l'incremento (si tratta, evidentemente, di una costellazione semantica alquanto problematica) che pure avrebbe dovuto caratterizzarlo. Si sarebbe cioè trattato piuttosto di assecondare la sua analitica ripetizione, inaugurando, di fatto, l'imporsi di un mondo che ripete se stesso.

Per questo verso, Gentile invitava a considerare come la dialettica avesse costantemente animato il pensiero filosofico, dopo Parmenide (o già con Parmenide?), ma solo cedendo la signoria del tema ontologico all'analitica, la vera erede della dialettica platonica. Certo, le cose mutano, cambiano, ma *ciò* che sopraggiunge è *già*, implicito nella cosa sopraggiungente come quello a cui la cosa è già da sempre destinata. Se la filosofia allora consiste nella liberazione dall'eleatismo che, incapace di tener fermo l'essere, rende impensabile e cancella il mondo, Platone è colui che consegna nelle sue mani il «segreto»¹⁸ di una formula – *essere e insieme non essere* – che finisce col tradire e Parmenide e il mondo. La via platonica, ricalcata, da ultimo (ma non per ultimo), da Hegel, risolveva cioè un problema vero con una soluzione falsa.

¹⁸ Cf. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Sansoni, Firenze 1940³, p. 98.

Lungo quella via, infatti, il pensiero occidentale avrebbe con sempre maggiore coerenza tolto consistenza a quello che il *logos* era riuscito a imporre, inventando il mondo. Si sarebbe trattato infatti di consentire o che l'essere (della determinazione) si annullasse oppure che la determinazione (dell'essere) si entificasse. Ciò che, stando a Gentile, non poteva essere concesso, se non tentando di coniugare, senza più confondere essere e nulla, annientamento ed entificazione *nella* esperienza. Occorreva cioè finalmente risolversi a concedere non l'essere, bensì il mondo – consistente nel determinato in cui era l'autentica unità dell'essere e del non essere a trionfare. Non il mondo come *oggetto* del pensiero, bensì il *soggetto* del pensiero come farsi del mondo.

Che l'essere *fosse* non poteva cioè significare che esso fosse *già*, nonostante l'andirivieni del mondo. L'esser già, semmai, doveva competere al suo divenire, moltiplicando senza resti la propria evenienza mondana. In tal senso, additando un mondo infinito ed eterno, l'attualismo avrebbe *escluso* l'entificazione e l'annullamento delle cose, spingendo il *nulla* a significare il loro *determinarsi*, privo di ogni presupposto. Non l'origine del mondo, dunque, bensì la sua definizione. Per questa via, insomma, si sarebbe cioè andati incontro bensì all'annientamento dell'essere¹⁹, ma per consegnare la consistenza ontologica al sorgere e tramontare della platea degli essenti (non essenti *perciò* l'altro da sé). Divenire, allora, stando così le cose, avrebbe significato andare incontro al nulla che, rovesciato nella determinazione, sopraggiungeva nella forma dell'evento mondano, in cui niente era che non fosse sottratto all'anticipazione destinata a mortificarlo.

¹⁹ «Bisogna muoversi, entrare nel concreto, nell'eterno processo del pensare. E qui l'essere si muove circolarmente tornando su se stesso, e però annientando se stesso come essere. Qui è la sua vita, il suo divenire: il pensiero», G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975⁴, pp. 194-195.

16. GENTILE: *EX NIHILO*

L'insistenza platonica sulla *epallaxis* del mondo, in cui l'altro (*àllos*) si fa altro di (*epi*) un altro, non bastava a evitare il suo eleatico tracollo. Lo spazio per l'*alternanza* dell'essere doveva concedersi davvero, ammessa la *verità* dell'interlocuzione ontologica. Gentile invitava allora a ripensare l'*ex nihilo* del mondo, per condurre in porto il progetto filosofico occidentale²⁰. Si trattava infatti di radicalizzare il concetto di creazione, ereditando e facendo fruttare il meglio della tradizione giudaico-cristiana. Perché? Perché (al di là del legame cristianesimo-attualismo rivendicato da Gentile) l'*ex nihilo*, sottratto alle maglie rigide del realismo, avrebbe potuto rappresentare il compimento autentico del discorso avviato da Platone intorno all'interlocuzione essere-non essere. Dominare il non essere, testimoniando le differenze del mondo, secondo gli intendimenti della filosofia, significava bensì tener ferme le differenze del mondo, in cui era la vittoria dell'essere sul non essere a manifestarsi, ma additando appunto la necessità di intendere il mondo come un *provenire* dal niente di sé.

Naturalmente, siamo di fronte a una cosa enorme dal punto di vista concettuale. L'*ex nihilo* della creazione – Tommaso d'Aquino lo sa bene²¹ – non dice il nulla come il luogo da cui le cose sono tratte. Lo *ex* non allude a un moto da luogo. Gioberti – caro a Gentile – ribadirà a suo modo che la formula veicola una metafora. L'uomo è originariamente al cospetto della creazione (il *fatto divino*), ma ciò non significa che egli assista all'irruzione del niente («il che fora veramente uno strano spettacolo»²²). Si tratta però di non trascurare il fatto che siamo così al cospetto di una impostazione che, nonostante le gravi riserve del pensatore torinese, cattolico a modo suo, ha alle spalle l'avvento della modernità. Del resto, se è vero che gli antichi traducono l'essere nell'essere determinato, sono poi i moderni che provvedono a tradurre l'essere determinato nel *cogito*.

²⁰ Cf. D. SPANIO, *L'essere e il divenire. L'ontologia di Gentile*, «Divus Thomas», 117, 2 (2014), pp. 75-109.

²¹ Cf. S. Th., I, 45.

²² V. GIOBERTI, *Introduzione allo studio della filosofia*, II, F.lli Bocca, Milano 1941, p. 214.

17. LOGICA E FENOMENOLOGIA DEL NULLA

La vicenda filosofica occidentale rappresenta infatti questo doppio movimento: logico-ontologico e fenomenologico-gnoseologico. Lungo questa via, *l'essere da pensare e il pensiero che pensa* finiscono col convergere in una struttura unitaria, in ragione della quale si tratta infine di comprendere che l'essere appare, come determinato, originariamente preda di uno sguardo che lo trattiene entro i confini immutabili dell'esperienza. Gentile si colloca al culmine di questo percorso, al termine del quale è l'orizzonte puro della coscienza attuale a imporsi come unità dell'essere e del non essere. L'essere è l'Io trascendentale *in quanto* manifestazione del mondo. Ontologia è fenomeno-logia. Se per gli antichi, l'essere determinato corrisponde al *toglimento* dell'indeterminato, per i moderni l'apparire dell'essere determinato equivale al *toglimento* del determinato che non appare.

Si trattava dunque di radicalizzare l'immanentismo filosofico, per cui è il mondo, sono la vita e la storia a imporsi, ma, soprattutto, di inaugurare lo spazio metafisico che consentisse di corrispondere alla scommessa platonica. D'altra parte, l'attualismo di Gentile si presenta esplicitamente come una riforma del concetto di *nulla*, sulla scia del tentativo spaventiano, che la avvia con decisione, riprendendo da capo il tema del *Sofista*. Occorreva cioè ancora una volta seguire Platone, alle prese con la riforma del nulla evocato da Parmenide, e da Parmenide escluso bensì dall'essere, ma preda, appunto, della sua esclusione²³.

Cos'è, dunque, il nulla? È – scrive Platone – il differente dall'essere, in cui l'essere trova se stesso, opposto a sé come a un altro (ecco il non essere, di cui l'essere si libera). Spaventa, dietro Hegel, ma consapevole della necessità di non fermarsi alla lettera del suo idealismo, si rende conto che il non essere non è affatto il concetto che accompagna il concetto di essere (in cui l'essere, come che sia, si risolve). Il nulla si riferisce infatti all'orizzonte trascendentale che suscita il pensiero o l'atto del pensare²⁴.

²³ Cf. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975⁴, pp. 199-201, nota 1.

²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 20 ss.

Si trattava insomma di comprendere che l'essere chiamato a divenire l'altro da sé, inquietandosi, era appunto quello che l'attualismo interpreta come lo sprigionarsi dell'Io. L'essere *era* insomma l'atto del pensare che *non è e diviene*. Non l'essere che precede l'esperienza del mondo, ma lo scaturire del suo processo. Non uno spettacolo a cui rivolgersi, ma – per dir così – lo spettatore trascendentale deputato a farlo risaltare. Se l'essere fosse stato lo spettacolo imposto allo sguardo, esso sarebbe stato *quello che era*, lasciando fuori di sé il sorgere del mondo, inghiottito dall'inerzia del presupposto. E un presupposto, con l'essere, rimaneva il reticolo delle forme chiamate da Hegel a imbrigliare la realtà storica, anticipata dalla natura. L'essere è non essere, per non *essere* (già o più), quando è atto del pensare, in cui il *già* e il *non più* cedono il passo all'istante trascendentale. Di qui l'intreccio che, nell'attualismo, stringe logica e fenomenologia, in direzione del nulla.

18. AUTOCTISI DEL NULLA?

L'ex nihilo di Gentile si risolve allora nella autocreazione dello spettacolo trascendentale. Per onorare il nulla, vale a dire la nientità del niente, in cui l'essere si imbatte, sorgendo, occorre che il divenire equivalesse al togliimento di ogni presupposto. Ciò significava concentrare e trattenere la totalità dell'essere entro i confini immutabili dell'orizzonte attuale. Solo per questa via, stando a Gentile, avrebbe trovato spazio la nientità del niente che Parmenide e, dopo di lui, l'intera tradizione filosofica, confondendo essere e non (essere), rendevano impossibile.

Si tratta tuttavia di rendersi conto di come Gentile, frenando rispetto al parricidio platonico rievocato dal precipizio hegeliano, nel quale si annunciavano i lineamenti della cosa già essente, miri a custodire la consistenza del mondo, che, oltre Parmenide, Platone esortava a non compromettere, costringendoci a fare i conti con la radicalità di un immanentismo che non rinuncia alle ragioni della trascendenza. Nulla precede il mondo, se il mondo è (il non essere del molteplice) e *non è* (l'essere molteplice), vivo della vita che attualmente lo testimonia.

Ma a quale scenario rinvia la provocazione gentiliana, non esente da imbarazzi e ritrosie²⁵, nel momento in cui esorta a tener fermo il divenire, custode di una consistenza che, infinita ed eterna, traspare nell'andirivieni del mondo? In tal senso, la persuasione che nulla precede l'essere manifesto dell'Io, non suggerisce forse che l'essere – la formula è gentiliana – procede *da sé a sé*, investito da una luce che non lo abbandona mai?

Gentile, facendo tesoro del suggerimento proveniente dalla tradizione giudaico-cristiana, invita a considerare come vincere davvero l'essere, testimoniando la consistenza dell'essente, significhi *creare*. Lo sprigionarsi dell'esperienza coincide infatti con l'imporsi dell'essere che è ridotto a niente non appena il sorgere dell'essere viene anticipato a se stesso, sorto *prima* di sorgere. L'attualità infatti non contempla un *prima* che non le appartenga: il prima è sempre un *dopo*, rispetto all'essere che, divenendo, inaugura l'orizzonte trascendentale. *Ex nihilo*. L'atto creativo doveva cioè ribadire l'esclusione del niente che il sopraggiungere e il dileguare della *cosa* sarebbero stati, se l'essere non fosse equivalso al divenire, in cui non era il nascere e il morire a cambiare di segno.

²⁵ Che l'essere si annulli, per essere, non è un problema per Gentile (lo è, semmai, un essere che non si annulla). Si tratterebbe di approfondire ulteriormente il tema. Da un lato, potremmo tornare a osservare come egli sia convinto – con Platone – che l'essere si annulla *idealmente* non appena lo isoliamo dalle determinazioni attuali chiamate a esibirlo; dall'altro, dovremmo renderci conto di come la circostanza lo induca tuttavia a ritenere che l'atto del pensiero si annulli *realmente*, suscitando lo spettacolo del mondo. Occorrerebbe cioè fermarsi più a lungo sulla dialettica dell'attualismo, in cui è la concretezza del trascendentale a imporsi, per verificare quali contraccolpi terminologici e concettuali determini il passaggio dal piano (oggettivo) in cui l'*Essere* è a quello (soggettivo) dell'*Io sono*. Per questa via, infatti, ci si convincerebbe di come, dopo Gentile, termini quali *storia, incremento, novità*, chiamati ormai a designare l'autentico oltrepassamento della dimensione temporale, richiedano una introduzione speculativa *ad hoc*, all'altezza di una sfida teorica senza precedenti.

Le cose – per dirla con una formula tradizionale – sono niente senza l’atto creativo. È la grande lezione del creazionismo *teologico*, ma per Gentile si tratta di concedere l’atto creativo di un creatore (Io o apparire trascendentale) che coincide col farsi della creatura in preda alla più radicale imprevedibilità. La imprevedibilità di una *autoctisi*, specchio e riflesso della imprevedibilità del nulla che traspare, come una filigrana persistente, dalla luminosa compagine degli essenti in divenire. Prevedibile, del resto, è solo il nulla che la filosofia si ostina a entificare, prodigo del mondo. Non quello che il mondo – non essendo, poiché è *ora* – lascia fuori di sé, consegnato a una alterità irriducibile.

Certo, l’essere diviene (ed è). Trionfa cioè un divenire in cui nulla *finisce* e insieme nulla è, per quel tanto che esso si colloca tra l’inquietudine dell’essere e l’inerzia degli essenti, sprigionando l’interlocuzione originaria. *L’essere è, mentre il nulla non è*. Ma, dopo Gentile, cosa significa, allora, *divenire*?

RIASSUNTO

Il contributo propone un percorso filosofico da Parmenide a Gentile, passando per Platone e Hegel. Al centro dell’indagine è l’ambigua natura del nulla da cui scaturisce il tentativo filosofico di concedere al mondo una consistenza ontologica. L’attualismo di Gentile, contro Platone e Hegel, invita a cogliere la verità del mondo che proviene *ex nihilo*, senza che nemmeno il nulla anticipi il suo avvento. Trionfa il divenire. Ma di quale divenire allora si tratta?

ABSTRACT

This paper proposes a philosophical journey from Parmenides to Gentile, through Plato and Hegel. At the center of the investigation is the ambiguous nature of nothing that led to the philosophical attempt to grant an ontological consistency to the world.

Gentile's actualism, against Plato and Hegel, invites us to understand the truth of the world that comes *ex nihilo*, without anything advances its advent, not even the nothing. It triumphs the becoming. But then what means becoming?

CREAZIONE DAL NULLA O RELAZIONE FONDATIVA

GIUSEPPE BARZAGHI*

LA PROSPETTIVA

Occorre fare una precisazione che non riguarda tanto il tema, quanto ciò che lo precede, cioè la specificazione dell'oggetto formale. E cioè ci si chiede: qui si parla dal punto di vista filosofico o dal punto di vista teologico? Questa è la questione, poiché il trattato sulla creazione può essere illustrato secondo questi due quadri. Nella Scolastica i due quadri sono gli oggetti formali. Un conto è l'illustrazione della nozione di creazione nel quadro filosofico propriamente detto, altro è l'illustrazione della nozione di creazione nel quadro teologico. È vero che già usando questi due termini si può cadere nell'equivoco, perché esiste anche in filosofia una disciplina che si chiama teologia. Ciò che usualmente viene denominato "metafisica", per Aristotele era "teologia". Quando si riflette sulla nozione di creazione da un punto di vista filosofico, o da quello teologico, questo "teologico" potrebbe riguardare quella parte della filosofia che si occupa in termini puramente razionali, cioè indipendentemente dalla fede, del concetto di creazione. Per evitare tale equivoco bisogna operare questa distinzione: da una parte la prospettiva metafisica, filosofica o di teologia razionale; dall'altra, ciò che solitamente viene definito teologia, lo si chiamerà col termine che veniva utilizzato

* Studio filosofico domenicano di Bologna – Scuola di Anagogia di Bologna.

da san Tommaso, cioè *Sacra Doctrina*. La *Sacra Doctrina* è la riflessione razionale sul contenuto rivelato e quindi dà per scontata la Rivelazione e la verità dei contenuti rivelati, aspetto che invece non può essere verificato da un punto di vista filosofico. In filosofia, infatti, nulla può essere dato per scontato. Questa distinzione è prima di tutto funzionale rispetto alla presentazione del discorso sulla creazione a partire dalla *Sacra Doctrina*, non tanto perché è il punto di partenza con il quale, già sul piano storico, si presenta l'idea di creazione; d'altra parte è la stessa riflessione della Scuola che dice che è un contenuto rivelato, ma che tuttavia non è un articolo di fede. Un articolo di fede è tale poiché può essere accolto solo attraverso la fede e la Rivelazione. La nozione di creazione non è un articolo di fede, dato che è un preambolo della fede. Per quale motivo? Anche se si presenta storicamente con la Rivelazione, la ragione, tuttavia, con le proprie capacità riesce ad inquadrarla e a fondarla. Quindi, essa non è più semplicemente patrimonio della fede, ma è patrimonio del sapere filosofico. Non a caso Gustavo Bontadini parlava del *teorema* di creazione. Teorema di creazione poiché può essere illustrato e argomentato con la pura luce della ragione, o, come direbbe san Tommaso, mediante la luce naturale dell'intelletto. Ciò che ora importa mostrare è che il concetto di creazione ha bisogno di un inquadramento raffinatissimo già nello sguardo di *Sacra Doctrina* poiché è proprio nello sguardo della *Sacra Doctrina* che la nostra intelligenza viene sollecitata ad una comprensione di fede che non è psicologica. Cosa vuol dire una comprensione psicologica? La comprensione psicologica è quella che è legata strettamente ed inevitabilmente al giudizio sulle cose partendo da una immersione esclusiva dentro la sensibilità e la temporalità. Questo è l'aspetto *psicologico*, con il senso che questo vocabolo assume nella filosofia scolastica, ovvero la riflessione sull'attività della nostra intelligenza in quanto ha per oggetto la *quiddità* delle cose materiali. Quiddità è l'astratto di *quid*, e *quid* vuol dire cosa (il *quid est* sarebbe il *ti est* socratico). La cosa rimane cosa, ma appena la sottoponiamo ad un interrogativo è la cosa in quanto è nella nostra intelligenza. In quanto è nella nostra intelligenza si mostra come *quid est*. Se si opera un'astrazione viene la *quidditas*, che è la natura delle cose materiali in quanto si affacciano nella nostra intelligenza. La psicologia razionale è l'inchiesta che si fa intorno alla nostra intelligenza quando si investiga il passaggio

dalla cosa, così come si presenta nella sensibilità, al suo modo di affacciarsi all'intelligenza con l'astrazione. È l'aspetto *psicologico* perché, siccome l'oggetto proprio della nostra intelligenza è la struttura delle cose materiali o sensibili, essa è legata alla illustrazione di queste cose anche attraverso un patrimonio di vocaboli che è su misura delle cose sensibili. E quindi è su misura delle cose che sono nel tempo. Per cui si parla sempre di tutto ciò che cade sotto il nostro sguardo in termini di composizione e di temporalità. Anche quando si considerano realtà che non cadono nell'ordine della sensorialità (per esempio Dio, l'anima dell'uomo, o realtà puramente spirituali), pur nella consapevolezza che si tratta di realtà non sensibili, tuttavia se ne parla come se esse fossero sensibili. In teologia razionale o metafisica è presente una tesi importantissima quando si tratta di Dio: Dio è assolutamente semplice ed esclude qualsiasi composizione, anche quella che distingue tra il suo agire e il suo essere. L'essere di Dio è l'agire di Dio, l'agire di Dio è l'essere di Dio. Ma quando si afferma "Dio vuole", si pensa a "Dio" come soggetto e "vuole" come azione esercitata nel presente. È possibile anche dire: "Dio ha voluto", intendendo l'azione esercitata nel passato. Tuttavia, Dio non è nel passato, né nel futuro e l'agire di Dio è Dio. Allora, perché si dice "Dio vuole", "Dio amò" o "Dio farà"? Perché questo è il nostro vocabolario. Eppure si è consapevoli che se si dovesse raffinare al massimo il linguaggio, sarebbe concesso soltanto l'uso dell'infinito: "Dio sapere"; anzi, si dovrebbe dire "Dio il sapere". Comunque, questo che dovrebbe essere il raffinamento del vocabolario diventa il massimo del massacro divino poiché ricorda la pubblicità di un'enciclopedia per ragazzi! Il nostro modo di parlare delle cose semplici è composto, il nostro modo di parlare delle cose fuori dal tempo è pur sempre nella temporalità. Ciò vuol dire "quadro psicologico". Tuttavia, è la stessa Rivelazione cristiana che anzitutto distingue tra il modo di conoscere psicologico e il modo di conoscere *spirituale*. Anche se, inevitabilmente, la Rivelazione usa il veicolo dell'espressività psicologica – la Sacra Scrittura utilizza infatti delle metafore –, essa pur distingue tra il modo di conoscere psicologico e il modo di conoscere spirituale. Anche se, conviene ripeterlo, si passa attraverso il vocabolario psicologico, cioè strutturato nella temporalità anche per parlare di Dio; ma se è parola di Dio ci si avvia verso

l'oltrepassamento di questa condizione psicologica. È quindi ovvio che il cultore di *Sacra Doctrina* dovrà prestare particolare attenzione a tali espressioni poiché lo indirizzano verso un quadro che è di purissima metafisica, pur essendo vincolato nell'esposizione del pensiero rivelato di Dio. In questa prima parte ci si pone dal punto di vista della *Sacra Doctrina*.

L'ESIGENZA DELL'OLTREPASSAMENTO

Comunque, l'esposizione della Sacra Scrittura è imbevuta di modalità psicologiche dovute alla *aeternae Sapientiae admirabilis condescensio* (*Dei Verbum*, 13), per la quale le parole di Dio si sono fatte simili al linguaggio degli uomini; ma, a ben vedere, vi sono dei punti in cui tale prospettiva viene fatta saltare. Si consideri la prima lettera ai Corinzi ai capitoli 1 e 2: qui, almeno a livello di sospetto, si comprende che per intendere occorre avere una prospettiva adeguata. Essa non è la prospettiva attribuibile *simpliciter* all'uomo, ma è la prospettiva di Dio. Si comprende, insomma, che la prospettiva non è dalla parte dell'uomo, ma è dalla parte di Dio. Esiste una prospettiva divina che esige la simultaneità di tutto. Ciò non significa che l'intento sia quello di farci comprendere tutto simultaneamente, poiché quando si cerca di capire tutto insieme si cade inevitabilmente nella confusione. I contenuti che qui sono rivelati e il modo con il quale sono rivelati danno almeno una suggestione di oltrepassamento del quadro che si diceva esser psicologico. In questo brano san Paolo distingue tra l'uomo *psichico* e l'uomo *spirituale*. L'uomo psichico non comprende le cose di Dio, mentre l'uomo spirituale sì, e non è giudicato da nessuno. La prospettiva psicologica inquadra Dio secondo un antropomorfismo. Ma se Dio non è un uomo ingigantito, dovrà essere inteso come Dio intende se stesso. Ma per poter intendere Dio così come Dio intende se stesso occorre che Dio ci divinizzi. San Paolo afferma di presentarsi non con la sapienza che proviene dagli uomini, ma con la sapienza paradossale che viene da Dio, perché predica Cristo crocifisso. È questo il mistero nascosto da secoli eterni, il *Disegno* nascosto. Oppone poi a questa divina sapienza la sapienza umana. Si comprende che la sapienza divina è quella che fa dell'uomo un

uomo spirituale e la sapienza umana è quella che fa dell'uomo un uomo psichico. La questione interessante è nel capitolo 2: «Tra i perfetti parliamo sì di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla; parliamo di una sapienza divina misteriosa che è rimasta nascosta e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla, se l'avessero conosciuta non avrebbero crocifisso il Signore della gloria»¹. Sono qui presenti aspetti psichici, come "prima" e "preordinato", ma per Dio non c'è prima o un dopo. È interessante porre l'attenzione su questo punto: san Paolo ha appena affermato che la sua predicazione è la predicazione secondo la sapienza di Dio, che è stoltezza agli occhi degli uomini e che consiste in Cristo crocifisso. Questa sapienza è la sapienza nascosta da secoli eterni e che ha come proprio centro focale Cristo crocifisso. Qual è la sapienza di Dio? Cristo crocifisso. Bisogna concentrarsi sul paradosso qui presente. Ci si chieda: qual è la sapienza nascosta da secoli eterni? Cristo crocifisso. E poi si aggiunga che tale sapienza appartiene a coloro che sono perfetti, ma non è la sapienza di questo mondo, questa sapienza che è Cristo crocifisso è nascosta ai sapienti di questo mondo. I dominatori di questo mondo non hanno potuto conoscerla, se l'avessero conosciuta non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Questo è il paradosso. La sapienza eterna è Cristo crocifisso. I dominatori di questo mondo non hanno potuto conoscerla perché, se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Si sta utilizzando un linguaggio che è dell'uomo, ma, nonostante questo vocabolario, è capace di esprimere che questa sapienza, che è Cristo crocifisso, è frutto di un'insipienza. Infatti, se l'avessero saputo non l'avrebbero crocifisso, tuttavia, visto che nel *Disegno* eterno Cristo è crocifisso, devono esserci anche i suoi crocifissori. Pertanto, l'hanno conosciuta o non l'hanno conosciuta? Questo è il problema. Si potrebbe pensare che la paradossalità del brano dipenda da questioni legate alla redazione del testo, dei codici o ad una svista del copista. Assolutamente no, questa è scuola paolina, legame immediato con

¹ 1 Cor 2,6-8.

san Luca. Si consideri il Vangelo di san Luca: Gesù sulla croce, guardando i propri crocifissori, dice: «Padre perdonali, perché non sanno quello che fanno»². Ebbene, mettiamo in relazione i due brani: i dominatori di questo mondo non hanno potuto conoscerla, se l'avessero conosciuta non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Perdonali, perché non sanno quello che fanno, se l'avessero saputo non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Allora: se loro è la colpa, perché perdonarli? Poiché lo fanno, ma non sanno quello che fanno. Anche l'insipienza dei dominatori di questo mondo rientra nel *Disegno* sapiente di Dio, perché di fatto Cristo è crocifisso ed è tale secondo una condizione di eternità. Se si legge così il Vangelo e il Nuovo Testamento, tutto diventa di un'intelligenza straordinaria. Qui non si dice parola di san Paolo, di san Luca o di san Matteo. È parola di Dio. Quindi: o si mette la contraddizione in Dio o si cerca di togliere l'apparente contraddizione. Questo esempio era un espediente per far comprendere che vi sono alcune espressioni nel Nuovo Testamento che suggeriscono, con la loro paradossalità, di assumere un punto di vista diverso da quello con il quale usualmente, cioè psichicamente, si intendono le cose. Queste parole devono essere lette secondo un punto di vista che chiameremo divino o secondo quel punto di vista che è lo sguardo di Dio. Così si leggono non solo questi passi, ma l'intero Nuovo Testamento. Nel primo capitolo della lettera ai Colossesi (15-17) viene affermato che per mezzo di Cristo tutte le cose sono create, che tutte le cose sono create in vista di Cristo e tutte sussistono in lui. Si annuncia un altro paradosso: come è possibile affermare che per mezzo di Cristo tutte le cose sono state create, se il mondo vi era già ben prima della sua nascita? Per porsi queste domande occorre coraggio, lo stesso coraggio che solitamente hanno i bambini. Quindi, come fa ad essere creato il mondo attraverso Cristo se il mondo c'era già quando Cristo è nato, morto, e risorto? Si legga un altro brano, che è stato messo in evidenza con l'ultima versione ufficiale della CEI, un passo di *Apocalisse* (cap. 13, versetto 8): «L'adoreranno tutti gli abitanti della terra il cui nome non è scritto nel libro della vita dell'Agnello, immolato fin dalla fondazione del mondo». L'Agnello è Cristo, immolato fin dalla

² Lc 23,34.

fondazione del mondo. Se è immolato fin dalla fondazione del mondo, come può Cristo crocifisso essere un punto spazio-temporale determinato con precisione? Se inventi due Cristì, uno che è tale crocifisso dalla fondazione del mondo e un altro che, invece, appare storicamente come controfigura, si ha la posizione gnostica. La gnosi afferma che occorre sdoppiare Cristo. Il che è una palese eresia. Come è possibile allora intendere il paradosso?

LA VISIONE “EX PARTE DEI”

Ci si è limitati ad alcuni passi, ma tutto il Nuovo Testamento è percorso, o disseminato, di queste paradossalità, che invitano a vedere le cose *ex parte Dei*. I contenuti sono espressi in modo umano, ma non devono essere intesi umanamente, ma pneumaticamente, cioè *ex parte Dei*. Il punto di vista di Dio è un punto di vista di presente su presente. L'espressione “presente su presente” (*ordo praesentis ad praesens*) è usata da san Tommaso nella questione *De scientia Dei*, delle *Quaestiones Disputatae de Veritate*, 2,12. La scienza di Dio non è una scienza previsionale, perché “prima” e “dopo” sono espressioni temporali, cioè valgono per le cose che sono soggette a moto, mutamento, nascono, crescono e periscono. Dio è eterno, non è soggetto a moto, a mutamento. Quindi la scienza di Dio non è previsionale, è scienza di presente su presente. Non c'è né il prima né il dopo, c'è solo *l'adesso*, tutto *adesso*. È una conoscenza simultanea della totalità. Allora è questa conoscenza simultanea della totalità che ha bisogno di essere illustrata con la ragione. La ragione intravede dentro quelle espressioni che esse possono essere intese solo e soltanto se si assume una conoscenza, una prospettiva di simultaneità. Occorre intendere che cos'è questa prospettiva di simultaneità. Tale prospettiva è indicata nella Sacra Scrittura con l'idea di *prothesis*. Questa nozione che si traduce con il termine *dise-gno*, in greco è *prothesis*. È necessario distinguere, poiché vi sono due modi di intendere questa nozione: da una parte, c'è chi dice che è il *porre davanti*, e quindi, se esiste una *prothesis*, o un disegno, come ciò che è messo davanti, allora è il disegno che *prima* si concepisce e che *poi* si realizza: e si mette così la temporalità in Dio, cioè un Dio che pensa prima quello che avverrà dopo. Invece, è presente su presente: *simul*. Allora, la traduzione corretta di *prothesis* non è

porre davanti, ma *al posto di*. Qui protesi, disegno, non è da intendere come qualcosa che è stato pensato prima e poi giungerà alla sua attuazione. È al posto di, dunque il Disegno non è l'anticipazione di ciò che avverrà nel mondo, ma è ciò che è al posto del mondo. *Il mondo in Dio* è ciò che chiamiamo Disegno di Dio sul mondo: non è un'anticipazione del mondo che verrà attuata successivamente, è il mondo dentro lo sguardo sempiterno di Dio. Si chiama Disegno. Il Disegno, inteso in questo senso, non è ciò che viene messo davanti, prima del mondo, ma ciò che è al posto di ciò che chiamiamo mondo: il mondo, nello sguardo di Dio, si chiama *Disegno*. Nel tentativo di un linguaggio non psichico, non cronologico.

LA STRUTTURA

Ordinariamente, se si chiede a qualcuno quali sono i suoi disegni, subito si intendono i progetti per il futuro. La questione non va intesa così. Qui invece abbiamo a che fare con l'idea di *struttura*. Che cosa è il disegno? È un insieme delle linee che descrivono una struttura. Le linee vengono prima o dopo la struttura? Sono la struttura! Sono insieme. Questo Disegno nascosto dai secoli eterni, che è l'oggetto di considerazione di Dio, non è un'anticipazione del mondo, è il modo con il quale il mondo è nello sguardo di Dio. L'insieme delle linee che determinano una struttura è coordinato rispetto ad un punto focale, il punto di fuga: il fondamento. Tolto il punto di fuga, le linee non sarebbero più coordinate e il disegno non sarebbe più. Questo Disegno di Dio, che è la *prothesis*, cioè il modo con il quale ciò che chiamiamo mondo è nello sguardo di Dio, se è un insieme di linee coordinate, avrà un punto focale come ogni disegno, e questo punto focale si chiama punto di fuga. Si comprende che esso è tale nel disegno compiuto, ma perché possa essere compiuto nel disegno non basta il disegnatore, ma occorre l'occhio o lo sguardo del disegnatore perché, a seconda del punto prospettico, lì si costituirà il punto di fuga. Dunque, nel disegno c'è un punto di fuga perché c'è un punto prospettico e tutto dipende dallo sguardo di colui che considera. In breve: si mostra l'esigenza di scoprire un punto prospettico della considerazione che è il punto di vista di Dio, cioè lo sguardo di Dio. Nello sguardo di Dio tutte le cose che chiamiamo mondo sono coordinate secondo un

centro che è il loro punto di fuga, tale punto di fuga la Rivelazione di Dio ce lo indica in Cristo crocifisso, morto e risorto. Questa è la sintesi di *Sacra Doctrina*. Si è descritto quello che risulta dalla Rivelazione e che mostra come esigenza il prendere o l'aver il punto di vista di Dio poiché la paradossalità del detto è dissolta solo e soltanto se si assume il punto di vista di Dio in cui tutto è *simul*. È un'operazione facile e difficile allo stesso tempo. Complessa perché non si è avvezzi, ma semplice – ed è bellissimo – perché la strategia della Rivelazione è proprio così. Non è che lo si sappia perché lo si scopre: ti è fatto sapere; ma prima che ci si accorga di saperlo occorre l'intervento dello Spirito. Bisogna prendere tutto simultaneamente. La croce gloriosa di Gesù è nell'atto creatore. È lo stesso soggetto, quello che è nella fondazione dell'universo e quello che è crocifisso in quel momento, in quel tempo e spazio determinati. Prendere questa prospettiva divina, considerare le cose *ex parte Dei*, questa è l'idea di Disegno che ha una sua equivalenza da un punto di vista filosofico.

“SUB SPECIE AETERNITATIS”

Adesso si passi all'altro sguardo formale, cioè la filosofia, la metafisica. Quello che, in termini teologici di *Sacra Doctrina*, è il Disegno eterno, cioè l'insieme delle linee che strutturano ciò che definiamo mondo nello sguardo di Dio, con punto focale in Cristo glorioso, nel vocabolario della filosofia si chiama *intero*. Qualche cosa accade al di fuori del Disegno di Dio? Ciò che cade fuori dal Disegno di Dio è nulla. Qualche cosa cade fuori dell'intero? Assolutamente no, altrimenti non sarebbe l'intero. La parola *intero* dice qualche cosa di importante, cioè non si limita alla totalità. Non è il tutto l'intero. L'intero non è la somma delle parti. Non è l'insieme delle parti. Se fosse l'insieme delle parti lo si dovrebbe definire tutto. Bisogna denominarlo intero invece che tutto perché l'intero, oltre alla totalità delle parti, dice anche le relazioni che intercorrono tra queste parti. Le relazioni che legano le parti non sono parti, altrimenti ci vorrebbero altre relazioni che legassero le relazioni alle parti. Quindi questo intero è sì la totalità, ma comprensiva anche dell'intelaiatura che connette la totalità. Se si dice che la casa è

l'insieme dei mattoni, il tutto della casa è il tutto dei mattoni. Dove ci sono tutti i mattoni, lì c'è la casa. Questa casa è fatta di tutti questi mattoni, ma la totalità dei mattoni che costituisce questa casa c'era anche prima che la casa fosse edificata. Quindi tutte le parti ci sono, tuttavia cosa cambia? Che l'edificio non è semplicemente l'insieme dei mattoni, perché è anche la relazione particolare che c'è tra un mattone e l'altro. Questa casa è integra, è l'insieme di tutti i mattoni, ma la casa prima non era integra. Se si distrugge la casa tutti i mattoni ci sono ancora, ma la casa è disintegrata. L'intero dice quindi l'integrità poiché afferma, oltre alla totalità delle parti, anche le relazioni che legano queste parti. Si noti che questa idea di intero è simile all'idea di disegno, all'insieme cioè delle linee che strutturano la realtà avendo un punto centrale, e così, anche per ciò che concerne l'intero, non basta affermarne tutte le relazioni, ma occorre dire come esse sono strutturate. La difficoltà che in filosofia si trova nell'illustrazione dell'idea di intero è quella di poter trovare materialmente quale sia il punto portante, dato che in filosofia si ha il massimo del rigore perché si è nella condizione di un minimalismo enunciativo. Affinché si comprenda qual è il punto strutturante questo intero, ci si deve accontentare della legge di non contraddizione. Qualsiasi contenuto sia dato, la struttura rimane salda perché non contraddittoria. Non si possono dedurre *a priori* le cose, devo andare nell'esperienza per vedere come esse sono. Non è possibile dedurre *a priori*, o apoditticamente, come è fatta la realtà. *A priori* si può affermare la simultaneità, si può intendere la struttura formale, ma non i contenuti. La struttura, ma non i contenuti! La filosofia che si occupa dell'intero, cioè della struttura formale in qualsiasi contenuto dato, si chiama *dialettica*.

LA DIALETTICA

Il termine *dialettica* è stato usato nella storia della filosofia con una vasta pluralità di significati. Ma se si considera il significato di dialettica, così come vuole essere inteso dall'etimologia che lo impronta, da *dia-legein*, è pur sempre un *dire attraverso*. La dialettica come logica dell'assurdo, in Zenone, è dire il vero attraverso la negazione del falso. La dialettica come logica dell'intero, in Platone, è dire una parte attraverso il tutto o il tutto attraverso la parte.

La dialettica come la intende Aristotele, cioè come logica del probabile, è dire una parte attraverso un'altra parte simile o più parti simili. Ma il massimo dell'abilità che mette assieme la logica dell'assurdo, dell'intero e del probabile è la logica della persuasione, che con una immagine sola riesce a coordinare per analogia tutto il resto. Quindi se si prende questo intero, si ha l'idea formale di ciò che è il Disegno, e successivamente si tratterà di vedere, nell'esperienza, quali sono le strutture specifiche in cui questo intero si declina. Quando si intende vedere la struttura fondamentale, e quindi si tocca il tema della creazione, si deve dire che questa struttura fondamentale non è legata ad una azione con la quale si pensa che Dio, prima che il mondo fosse, lo concepisce e poi dal nulla lo pone, poiché prima che il mondo fosse anche il *prima* non era. Dire "prima che il mondo fosse" è tempo. Se il tempo è la misura delle cose in movimento, e non vi sono cose in movimento, il tempo non c'è, e dunque il "prima" non ha alcun senso. Allora, cosa si intende per creazione, se non è possibile pensare alcuna antecedenza del pensiero di Dio rispetto alla posizione del mondo? Per parlare di creazione si utilizza il termine "produzione".

IL TEOREMA DI CREAZIONE

Nella metafisica classica, si dice che la creazione è produzione di tutte le cose dal nulla di se stesse e di un soggetto preesistente e che questa è opera di Dio – ovvero, l'atto con il quale Dio trae dal nulla tutte le cose. Pertanto, tutte le realtà sono strutturate da questo atto divino, che non può essere antecedente, dato che il tempo non lo ingloba ma ne dipende. Tuttavia, è un atto divino, tanto che lo si definisce produzione dal nulla di tutte le cose. Nella Prima Parte, alla questione 45, della *Somma Teologica*, san Tommaso cerca di capire in che cosa consista questa produzione dal nulla. Che vuol dire *ex nihilo*, dal nulla? È una espressione che somiglia eccessivamente al modo psichico con il quale si afferma che l'artigiano ha tirato fuori dal legno questa cattedra. Dio non è artigiano, non ha niente di presupposto, poiché trae dal nulla; si noti che quel "dal nulla" pensato in questo modo ha troppo dello psichico. Oppure si può intendere l'*ex nihilo* non come il nulla precedente,

ma intendendo il nulla come *non da qualcosa*. Questo è più raffinato. Non dice l'antecedenza di un materiale presupposto, poiché lo esclude. Trae non da qualcosa tutto ciò che è diverso da lui. L'analisi che compie san Tommaso non è giunta al termine, poiché afferma che "trarre", produrre, è comunque un'azione che, se presa sul piano espressivo, vuol dire un mutamento. Dal legno l'artigiano trae la cattedra. Prima c'è il legno e alla fine dell'azione c'è la cattedra; il legno precede e la cattedra segue, e tra di esse c'è la trasmutazione, cioè l'azione dell'artefice. Questa è la produzione. Se la si applica a Dio, distruggo Dio poiché non ha alcun presupposto (non c'è il legno) e la produzione non è qualche cosa di intermedio tra il nulla e il creato. Anche perché questa che definiamo produzione è l'azione di Dio. È noto che per san Tommaso la definizione, o descrizione di Dio, è *Ipsum Esse per se subsistens*, lo stesso Essere per sé sussistente, cioè l'Essere Assoluto, in termini moderni. Se non è sussistente, è per altro; e se non è per altro, è sciolto da altro, cioè assoluto. Allora se Dio è l'Essere Assoluto, l'agire di Dio è Dio. Non c'è un Dio-sostanza e poi il suo agire. L'agire di Dio è la sostanza di Dio. Se Dio è immutabile, l'agire di Dio è immutabile. Creare è l'azione di Dio, quindi anche il creare non implica un mutamento. Non c'è mutamento. La parola "produrre" dal nulla evoca il mutamento, ma almeno dalla parte di Dio questo produrre esclude il moto ed esclude il mutamento; pertanto, l'atto creatore è immutabile ed eterno, dato che l'agire di Dio è Dio, che è eterno. Non ha tempo. A questo punto si potrebbe dire: si elimina il mutamento dalla parte di Dio, ma lo si afferma *ex parte creaturae*. Ma è impossibile il mutamento dalla parte della creatura perché ogni mutamento presuppone un mutabile. Se la creatura è dal nulla, prima di esserci non può mutare, e dunque l'atto creatore, che è dal nulla, *ex parte creaturae* esclude il mutamento. Non c'è dunque mutamento né dalla parte del Creatore, né dalla parte della creatura. E se allora si prende l'idea di produzione che abbiamo usato per definire la creazione, se si esclude dalla idea di produzione il mutamento, cosa rimane? Soltanto la *relazione* tra il produttore e il prodotto, e quindi la creazione consiste in una *pura relazione*. Una pura relazione che si definirà così: la pura relazione di dipendenza tutta e totale di ciò che si definirà creato (mondo) dal creatore (Dio). Se esistesse un quando in cui la creatura non dipendesse, la creatura indipendente da Dio non sarebbe più creatura; e siccome

L'opposto di creatura è Creatore, la creatura sarebbe il Creatore. Ma siccome il Creatore per essere tale si riferisce alla creatura, se si elimina la creatura si elimina anche il Creatore. La creazione è *una relazione di dipendenza tutta e totale del mondo da Dio*. Il tavolo dipende tutto e totalmente dall'artigiano? Il tavolo dipende tutto dall'artigiano perché non esiste in *rerum natura*, cioè senza l'azione dell'artigiano il tavolo è nulla; ma il legno del tavolo non è nulla ed è presupposto all'azione dell'artefice. Quindi il tavolo dipende tutto e totalmente dall'artefice? Tutto sì, ma non totalmente: perché come tale dipende dall'artefice, ma non come legno, che è presupposto. La creatura in qual modo dipende da Dio? Non è possibile dire che dipende tutta da Dio ma non totalmente, perché quel "non totalmente" individuerrebbe nella creatura qualcosa di increato, ma ciò che è increato è soltanto Dio; se fosse Dio non sarebbe creatura. Occorre dire che la creatura dipende tutta e totalmente da Dio, senza il "quando". In altri termini: se la creatura dipende tutta e totalmente da Dio, la creatura, senza questa dipendenza, è nulla. *Senza la relazione di dipendenza la creatura è nulla*. Allora la creatura si risolve tutta e totalmente nella relazione di dipendenza. È una *relazione fondativa*. Non è qualcosa che essendo in relazione dipende, ma è relazione di dipendenza. Risolvere una cosa in una pura relazione di dipendenza è arduo da comprendere, ma d'altra parte è l'unico modo con cui è possibile esprimere, filosoficamente, il teorema di creazione per significare ciò che la Rivelazione afferma: il mondo è creato da Dio. Questa idea di creazione è indispensabile per riuscire ad intendere quel Disegno di cui abbiamo visto il delinearsi in san Paolo nella prima lettera ai Corinzi e nell'Apocalisse di san Giovanni. Una relazione di pura dipendenza tutta e totale, questo vuol dire "dal nulla". Si potrebbe anche ricorrere ad un esempio aritmetico. Si prenda il numero 10 e si operi in base decimale. Si considerino tutte le combinazioni possibili a livello numerico, le operazioni che hanno come esito significativo il 10. Per cui: $5+5$ in base 10 fa 10; 2×5 fa dieci; $7+3$ fa dieci; $20:2$ fa 10; $100-90$ fa 10 ecc... Queste ovviamente sono tutte operazioni. Ora si prenda Dio come 10, e le possibili operazioni come creature. Ci si chieda: $5+5$ fa 10 o qualcosa di simile a 10? $5+5$ è 10, non aggiunge nulla a 10. $5+5$ è uguale a 10 e perciò si risolve tutto e totalmente in 10; lo stesso dicasi di 2×5 ; lo stesso dicasi per $100-90$. Se queste combinazioni numeriche le si definisce creature, si risolvono tutte e total-

mente in Dio. Non aggiungono nulla a Dio. Si ragioni sul minimalismo: sono nulla come aggiunta a Dio; si è forse detto che sono nulla? Assolutamente no. Si è detto che sono nulla come aggiunta a Dio; vuol dire che per sé non sono un nulla, ma se le si concepisse come qualcosa che è capace di aggiungersi a Dio esse sono nulla. Vuol dire forse che sono Dio? Ci si chieda: 10 è 5+5? Sì, ma *non solo*; 10 è 100-90? Sì, ma *non solo*. Allora non è possibile dire che, come la creatura si risolve tutta e totalmente in Dio, così Dio si risolve tutto e totalmente nella creatura, perché se Dio si risolvesse tutto e totalmente nella creatura, Dio non sarebbe più Dio e la creatura non sarebbe più creatura. Questa è l'idea che possiamo evocare del concetto di creazione, ovvero un atto intemporale con il quale Dio pone il mondo, il quale mondo è tutto e totalmente nell'esser posto se fosse, anche solo parzialmente, al di fuori dell'esser posto, quello al di fuori dell'esser posto sarebbe presupposto, ma ciò che è presupposto all'atto creatore è soltanto Dio, e non la creatura. Quindi quel presupposto sarebbe ancora Dio e non qualcosa della creatura. Dunque *la creatura si risolve tutta e totalmente nell'esser posta*. Se la creatura si risolve tutta e totalmente nell'esser posta, se si vuole intenderla propriamente, da quale punto di vista occorre porsi? Dal punto di vista di chi la pone tutta e totalmente, poiché se si cercasse di comprendere la creatura dal suo proprio punto di vista, tratteremmo colui che la pone come un semplice collaboratore. Si ricordi la disputa relativa ai doni di grazia per salvarsi tra domenicani e gesuiti, Molina e Báñez; i molinisti dicevano che la salvezza è opera al 50% di Dio e al 50% dell'uomo. Báñez rispondeva che in questo modo non solo hai fatto della creatura qualcosa di simile a Dio, ma hai sostituito Dio con la creatura, poiché se Dio dovesse stare a prevedere l'azione collaboratrice dell'uomo, si lascerebbe condizionare dal collaboratore e il collaboratore sarebbe più del Creatore. Così, se si pensasse una dimensione di compartecipazione nel modo con il quale la creatura pensa se stessa rispetto all'atto creatore, verrebbe dissolto l'atto creatore. Occorre intendere l'atto creatore *ex parte Dei*: siccome la creatura è posta è diversa da colui che la pone, dato che si risolve tutta e totalmente nell'esser posta, non aggiunge assolutamente nulla a colui che la pone. Siccome è *posta* è diversa da Dio (Dio non è posto), ma non aggiunge nulla a Dio. Questo è il mistero dell'idea di creazione. Un altro modo con cui si può avvicinare questa

nozione è dato dal fatto che con l'atto creatore non si riesce a vedere la specificazione della creatura. Per significare la stessa cosa, gli Scolastici erano soliti dire che quando si parla a proposito della creatura si deve dire che è una composizione reale di essenza e di esistenza. Il cammello che cosa è? Come creatura è composizione reale di essenza e di esistenza, come cammello è un ruminante con due gobbe. E l'uomo? Come creatura è composizione reale di essenza e di esistenza, come uomo è animale razionale. E il topo? E il gallo? Per poter intendere la creatura, in quanto creatura, non occorre specificare la creatura come uomo, come erba, come gallo, ma era soltanto la dipendenza tutta e totale (composizione reale di essenza e di esistenza). Comunque, questo vocabolario poneva la questione su una linea cosmologica, dato che il dire che la creatura è composizione reale di essenza e di esistenza significa dire che l'esistenza è uguale per tutti, ma adesso si pone l'urgenza di comprendere quali essenze vi siano, e allora prende inizio un discorso fisico: c'è l'uomo, il colibrì, la stella, il cammello ecc. Però l'essenza dell'idea di creatura era questa: qualcosa che si risolvesse tutta e totalmente in un atto che è la posizione da parte di Dio, cioè l'esser posto da parte di Dio. È una pura relazione di dipendenza che si dirà, sempre mediante il linguaggio della Scuola, reale dalla parte della creatura (è lei che è posta), di ragione dalla parte di Dio, perché se la creatura si risolve tutta e totalmente nell'esser posta, l'atto di posizione è Dio immutabile; non vi aggiunge nulla la creatura, non lo modifica, e quindi questa relazione di creazione sarà reale dalla parte della creatura, e di ragione da parte di Dio. *Di ragione* non vuol dire che Dio non si cura delle creature: dato che la creatura è tutta nell'atto con il quale Dio la pone, e dal momento che l'atto con cui Dio pone è Dio stesso, Dio ama la creatura come ama se stesso.

L'ORIGINARIO

Originario si oppone a originato, ma dice insieme qualcosa di relativo. Il che fa pensare a una sua non assolutezza. La struttura originaria non è Dio in quanto Dio: Dio in quanto Dio è l'Assoluto, non è l'origine o all'origine di nulla. Ma la struttura originaria non è neppure il mondo in quanto mondo, giacché è l'originato. La

struttura originaria è *il mondo in Dio in quanto creatore*. Se si dicesse semplicemente il mondo in Dio (anche se non è del tutto scorretto), non si farebbe altro che identificare *simpliciter* il mondo con Dio: tutto ciò che è in Dio è Dio. Questa formulazione coincide con l'idea scolastica di *Exemplar*. Il mondo creato e ogni creatura non sono altro che una realizzazione similitudinaria della stessa essenza Dio, in quanto Dio concepisce se stesso come partecipabile e intelligibile dall'altro da sé che egli stesso pone³. L'*exemplar* non precede il mondo ma è nella sua simultaneità fondativa: relazione fondativa che è l'atto creatore. L'idea di creazione esprime il fatto che *il mondo è nulla come aggiunta a Dio*: è nella dipendenza tutta e totale da Dio, cioè nel suo esser posto da Dio; è cioè nulla fuori dall'esser posto: è tutto e totalmente nell'esser posto. Giacché non vi è nulla di presupposto. Il reale è l'atto creatore: «L'unico reale è Dio, il Creatore (Dio + mondo = Dio!)»⁴. Dentro l'atto creatore si struttura il mondo originariamente e questa è la determinazione cosmica indeducibile. Il Disegno è l'attività contemplativa di Dio stesso. Dio si contempla come oggetto di contemplazione altrui offerta e causata da Lui stesso. E, nel linguaggio tecnico della filosofia, *disegno* equivale a *causa esemplare*. La nozione di *causa esemplare* deve essere esplorata in un modo più adeguato sul piano speculativo e non semplicemente fenomenologico, dove si riduce a una funzione strumentale. Sotto questo aspetto, l'*exemplar* ha un carattere assoluto. L'esemplare raduna in sé la totalità dell'ordine causale. Nella rappresentazione esemplare non solo c'è la forma che viene infusa nella materia, ma anche la materia adeguata e disposta dall'agente così come intende operare per il fine. E vi è anche la totalità rappresentata dal fine e dalle sue concrete circostanze. Perciò, nell'esemplare o Disegno rientra anche l'agente intenzionale, che concepisce se stesso nell'atto di operare con la totalità delle altre cause coordinate nella produzione. L'*exemplar* gode dell'assolutezza perché è la stessa totalità

³ Cf. G. BARZAGHI, *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, ESD, Bologna 1996, pp. 35-50; ID., *L'inseità redentiva della creazione*, in ID., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012.

⁴ G. BONTADINI, *Dispense per il corso di istituzioni di filosofia* a.a. 1977-78, p. 9. Cf. ID., *Per una teoria del fondamento*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 17-18.

e non il semplice mezzo ordinato alla produzione di un artefatto. Nella esemplarità entra una dinamica che mostra il collegamento con le altre quattro cause. Ma la sua *dignitas* supera la dinamica pratica. È l'intero, una volta che essa sia sottratta alla utilità. L'*exemplar*, come intero, non è utile, perché ha in sé tutto. È un *assoluto*: sottratto alla dipendenza e al dominio. *Riscattato (ex emo)*. Non dipendendo è nobile. È l'intero come adunanza ordinata di tutte le cause, semplicemente considerata. Così non è semplice progetto utile, ma oggetto di una considerazione teoretica. Entra dentro un quadro di contemplazione. Se nell'esemplare c'è il tutto, anche nell'esemplato c'è il tutto. Ma è il medesimo tutto in due modi diversi. L'esemplare lo contiene in modo assoluto, mentre l'esemplato lo contiene in modo relativo. L'esemplato (passivo) si oppone all'esemplante (attivo), ma l'esemplare non si oppone perché contiene entrambi trascendendoli sul piano della considerazione. Anche se l'esemplato dipende dall'esemplante attraverso l'esemplare; oppure dipende dall'esemplare attraverso l'esemplante. Questo discorso è a livello funzionale. Sul piano considerativo, invece, l'esemplante e l'esemplato sono raffigurati nell'esemplare. L'idea come esemplare, cioè così come l'ho descritta, è legata alla legge logica del quarto modo *dicendi per se*. L'*exemplar* come intero è il luogo in cui a pari titolo si presentano l'esemplante e l'esemplare. Nell'esemplare, l'esemplante raffigura anche se stesso nell'atto di escogitare l'esemplare. La reciprocità tra esemplante e esemplare si fonda sulla causalità dell'esemplante. L'analiticità massima del quarto modo *dicendi per se* sta proprio nella reciprocità fondata, cioè non solo il soggetto e il predicato si implicano vicendevolmente (reciprocità come nel primo modo *dicendi per se*) ma anche la causalità fondativa che va dal soggetto (causa) al predicato (effetto)⁵. È il carattere proprio dell'autocoscienza. Perciò dico che l'esemplare è la *struttura originaria*. Se si considera l'atto creatore, tutto si risolve in esso e l'essenza di Dio è l'*exemplar* originario. L'assolutezza dell'esemplare divino è la stessa essenza divina conosciuta da Dio come imitabile e partecipabile⁶.

⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In 1 Post.*, 1.10; *In 5 Met.*, 1.19.

⁶ «Ipsè enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis

Se l'esemplare è ciò ad imitazione del quale qualcosa si costituisce per sé secondo l'intenzione di un agente che si prefigge un fine, la stessa essenza divina creatrice è l'idea o forma esemplare di tutte e singole le creature. Dio, conoscendo se stesso, conosce tutte le possibili realizzazioni similitudinarie della propria essenza, cioè tutte le essenze create e creabili. L'universo creato si risolve nell'*exemplar* dell'essenza divina creatrice, perché in essa ha il suo carattere d'ordine e di partecipazione, ed in questo carattere d'ordine può esprimersi nella nostra intelligenza secondo i parametri intelligibili dell'analogia. La nozione di *exemplar* può accogliere in sé le caratteristiche teoretiche dell'originario come tutto in tutto, nei modi distintivi dell'eminenza e della partecipazione. E consente il togliamento di contraddizione che si rileverebbe nella lettura *sub specie temporis* di quei testi rivelati. I contenuti del *Disegno* non sono nella *successione* ma nella *insezione*: un'idea dentro l'altra, una visione dentro l'altra. Nell'atto creatore c'è l'atto redentivo e nell'atto redentivo c'è l'atto creatore, secondo specificazione. La centralità di Cristo è strumentale e fondativa allo stesso tempo, così come lo è il centro di una circonferenza.

LE VIE TEORETICHE DELLA FONDAZIONE

Non si è sviluppata qui una prova della creazione, perché in precedenza si è detto che si sarebbe compiuta una riflessione nel quadro della *Sacra Doctrina*, con le sue esigenze, per andare a vedere

secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae», *S.Th.* I,15,2. «Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode», *S.Th.*, I.44,3.

nella struttura dell'intero come la metafisica classica inquadra quella idea rivelata che è l'idea di creazione. Il teorema di creazione si evidenzia quindi secondo queste linee descrittive, ma il modo con il quale, invece, lo si propone come dimostrazione, cioè come preambolo alla fede, può avere tre modi. Il primo è quello evidenziato da sant'Anselmo, il quale pone la necessità di trovare una struttura minima: Dio è ciò di cui non si può concepire nulla di superiore, pertanto esiste necessariamente e se esistesse qualche cosa di diverso sarà per partecipazione. Il secondo è quello sviluppato da san Tommaso, che è più affascinato dalla cosmologia, per cui utilizza l'idea di partecipazione in due momenti relativamente a Dio: nella "quarta via" (cf. *S.Th.*, I,2,3), quando dimostra l'esistenza di Dio secondo i gradi di perfezione, per cui deve esistere il massimamente perfetto; tuttavia, lo stesso san Tommaso avverte che la "prima via" è la via più evidente (*prima autem et manifestior via*), le altre quattro non saranno manifeste come la prima. Si può infatti obiettare: dal fatto che esiste il più e meno perfetto, segue che il massimamente perfetto esiste? Assolutamente no, se non come idea. Ma nella questione 44 della Prima Parte della *Somma Teologica*, san Tommaso, all'articolo primo, discute della partecipazione in modo simile, ma non identico, e ormai ha dimostrato Dio. Lo stesso Essere per sé sussistente può essere più d'uno? Evidentemente no, perché per distinguersi o l'altro sussistente non sarebbe essere, oppure non sarebbe sussistente. Dunque è uno solo, e allora tutto ciò che è diverso da esso sarà per partecipazione: il che vuol dire per dipendenza tutta e totale da Dio, cioè per creazione. Si comprende che questa volta l'idea di partecipazione funziona, perché è per via compositiva o dialettica, e non risolutiva come nella "quarta via": qui è fondata. L'ultima dimostrazione è quella proposta da Bontadini, il quale affermava che il teorema di creazione si risolve nel principio di Parmenide *ad honorem*: il non essere che semantizza l'essere come non-non-essere è nell'esperienza come un assurdo, a meno che non sia un modo astratto con il quale si vede l'esperienza: e allora anche questo non essere è come una risultante empirica di un atto metempirico che è l'atto creatore, il che equivale ad affermare il divenire come non originario⁷.

⁷ Cf. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in ID., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 17-18.

RIASSUNTO

La nozione di creazione come relazione fondativa, e dunque *ab aeterno*, inquadra l'idea metafisica di intero e quella rivelata di Disegno eterno. Essa si configura come nozione indispensabile per poter dirimere le paradossalità di alcune espressioni rivelate, proprio perché esige l'assunzione di un punto di vista *sub specie aeternitatis*.

ABSTRACT

The notion of creation, as founding relation, and that's *ab aeterno*, involves the metaphysical idea of the whole and the revealed notion of *eternal Design*. It presents itself as a necessary idea to solve the paradox of some revealed expressions, namely because it requires the point of view *sub specie aeternitatis*.

VERITÀ DEL NON ESSERE

LUIGI VERO TARCA*

1. "CONFUSIONIS CONFUSIO": LA PARADOSSALE NATURA DEI PROBLEMI FILOSOFICI

Esordirò, a mo' di premessa, con una battuta: *se avrete l'impressione di capire quello che sto dicendo vuol dire che mi state fraintendendo*. Queste parole, oltre che scherzose, possono apparire provocatorie, perché promettono di portare confusione piuttosto che chiarezza; ma, proprio per questo, sono adatte a segnalare le straordinarie difficoltà che si incontrano quando si affronta un tema filosofico in maniera davvero radicale. A volte mi è capitato di dire che la situazione di chi tenta di risolvere le questioni filosofiche può essere espressa così: *se hai trovato la soluzione vuol dire che non hai capito il problema*. E potrei ora aggiungere, con un po' di perfidia, che quella che intendo esporre qui, parlando del non essere, è proprio la *soluzione* di un fondamentale problema filosofico... Tutti questi 'scherzi' paiono destinati a portare al massimo la confusione. Ma forse è anche venuto il momento, in filosofia, di fare un elogio della confusione, almeno quando questa viene condotta a quel limite estremo nel quale essa diventa così totale che i due poli che si con-fondono sono proprio la confusione totale da una parte e la perfetta chiarezza dall'altra; perché, giunti a questo punto – che possiamo chiamare *confusionis confusio* – la volontà di chiarezza totale precipita nella completa confusione, ma nello stesso tempo, per converso, l'assoluta confusione accende l'illuminazione della chiarezza definitiva.

* Professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università "Ca' Foscari" di Venezia.

Per cercare di rendere almeno in parte comprensibili le precedenti affermazioni, potrei dire che la filosofia è caratterizzata dal fatto di cambiare profondamente, radicalmente, il significato delle parole; di *tutte* le parole, quindi anche di quelle che essa stessa utilizza. Insomma, quando si parla davvero filosoficamente (come, del resto, quando in generale si parla delle esperienze ultime) è come se si introducesse una lingua radicalmente nuova. È un po' come se dovessimo insegnare a dei giovani una lingua che essi non conoscono, poniamo l'inglese; naturalmente dovremmo fare questo parlando in italiano, e dovremmo spiegare le parole della nuova lingua usando quelle della vecchia. Solo che, in un caso del genere, in linea di massima è chiaro quando stiamo usando l'una o l'altra lingua: se dico "parola" sto parlando italiano, se dico "word" sto usando l'inglese. Per la verità anche in questo caso possono crearsi situazioni ambigue. Per esempio, una parola come "sale" significa cose completamente diverse a seconda che la si intenda come un termine della lingua italiana (che tra l'altro già di per sé potrebbe riferirsi a realtà molto diverse: l'alimento che usiamo per insaporire i cibi, oppure le stanze di un palazzo, oppure ancora l'atto con cui qualcuno ascende lungo una scalinata) o come forma del verbo inglese (*to sale*) che in italiano significa "vendere". Ecco, in filosofia è come se ci trovassimo sempre in una situazione ambigua di questo genere. Con la differenza essenziale che nel nostro precedente esempio le due lingue (l'italiano e l'inglese) alla fine sono sostanzialmente distinguibili; sicché a un certo punto gli equivoci vengono superati, anche perché si parte dall'assunto che il significato delle parole di una delle due (nel nostro caso l'italiano) sia chiaro, e, appoggiandoci appunto su di esso, riusciamo a portare chiarezza anche nel significato delle parole dell'altra lingua. Ma, appunto, qui abbiamo a che fare con due lingue nettamente separabili e una delle quali ci è nota in maniera sostanzialmente chiara; disponiamo, insomma, oltre che del linguaggio sconosciuto che dobbiamo imparare (l'inglese), anche di un *metalinguaggio* noto (l'italiano) mediante il quale insegniamo il primo. Ma in filosofia – pare – non godiamo di questi vantaggi; anzi, in un certo senso la situazione è rovesciata. In filosofia *ogni* parola pare essere, a un certo livello, problematica, e qualsiasi significato sembra essere dubbio. Sicché qualunque spiegazione, se risolve un problema, cioè chiarisce un punto, ne genera almeno un altro; perché in filosofia ci troviamo,

per spiegare il vero significato di alcuni termini, a dover usare parole il cui significato a loro volta ci sfugge. È, insomma, come se dovessimo insegnare una lingua sconosciuta mediante questa stessa lingua. È chiaro che in un caso del genere la situazione diventa molto, molto più complessa, e – tanto per limitarci al livello comunicativo – le possibilità che sorgano equivoci e fraintendimenti crescono in maniera esponenziale e praticamente incontrollabile.

Nel nostro caso, quello del problema del non essere, ovvero della negazione dell'essere, anche solo per porre il problema noi dobbiamo usare parole della lingua italiana quali appunto "essere", "non" (cioè "negazione") e così via. Di solito affrontiamo tale problema dando per scontato che il significato di almeno alcune parole sia fisso e chiaro, e tendiamo a dimenticare che invece anch'esso dipende dalla soluzione che forniamo al problema che stiamo trattando. Infatti tale soluzione modifica il significato delle parole con le quali il problema è stato posto. Ancora una volta la situazione può essere espressa mediante una formula paradossale: *i problemi della filosofia sono caratterizzati dal fatto che la soluzione di un problema modifica la natura del problema stesso*. Nel nostro caso, accade che la soluzione del problema del non essere modifica anche il significato di parole come "essere" e "non", quindi anche quello di "negazione" e perciò pure di "differenza", "determinazione", e alla fine quello di tutte le altre nozioni. Insomma: quando sentiamo porre il problema del non essere, cioè della negazione dell'essere, crediamo di capire bene il problema; magari siamo convinti che la questione sia estremamente difficile da risolvere, come quando siamo di fronte a un calcolo matematico complicatissimo, ma siamo sicuri che in fondo i termini del problema siano chiari e la sua soluzione, per quanto complessa, possa alla fine essere espressa in maniera rigorosa e precisa. Ma tutto questo è un presupposto (o, se si vuole, un pre-giudizio), e lo è quindi pure l'idea che il problema sia posto in maniera chiara; perché, in realtà, che cosa significhi davvero "negazione" (e quindi "non"), se mai lo possiamo comprendere, lo capiremo solo dopo aver risolto il problema del *non* essere. Insomma, ci accingiamo a risolvere un problema del quale non ci è chiaro nemmeno il senso, dal momento che il significato delle parole che usiamo per porlo dipende dalla soluzione che daremo al problema. Questo significa che in filosofia *tutto*

è *in questione*, quindi anche il significato delle parole con le quali poniamo i problemi; comprese, sia chiaro, parole come “questione”, “problema”, “significato”, “filosofia”, “chiarezza” e così via, cioè le parole che sto usando in questo momento per esprimere questa paradossale ed estrema difficoltà.

2. I PROBLEMI FILOSOFICI COME PROBLEMI ESISTENZIALI

Sperando, con ciò, di avere portato, oltre che una certa confusione circa la natura della chiarezza che caratterizza il sapere filosofico, anche un po' di chiarezza circa il tipo di confusione nel quale ci veniamo a trovare quando filosofiamo, passo a una seconda premessa, altrettanto importante. Quando si parla di tematiche quali l'essere, il non essere, e così via, si ha la netta impressione di muoversi in una dimensione esperienziale di natura sostanzialmente formale, logica, razionale, astratta, discorsiva..., e naturalmente questo in qualche misura è vero: sarebbe sbagliato negare il carattere logico-razionale di questi argomenti. Ma a questo proposito, aiutati anche dalla consapevolezza che le stesse nozioni di ragione, di astrattezza e concretezza, e così via, diventano problematiche, dobbiamo prestare attenzione al fatto che tutti i formalismi della logica, e tutte le astrattezze della filosofia, nascono dai grandi interrogativi che caratterizzano la vita umana, e dalle fondamentali esperienze che ad essi sono collegati. Del resto le 'formulette', quando esprimono *forme* di un certo tipo, sono qualcosa di formidabile, perché compendiano il risultato di un immane lavoro del pensiero. Pensiamo al calcolo della logica formale contemporanea, per esempio alle tavole di verità. Tutto sommato, si tratta di 'quattro cosette', che almeno nell'essenziale si possono spiegare in pochissimo tempo. Eppure questa logica compendia in sé e riassume una sapienza millenaria: secoli e secoli di pensiero, la cui forma, una volta raggiunta, può essere 'formulata' (appunto) in maniera estremamente semplice e chiara. È quanto accade, in generale, nelle scienze; in fisica, per esempio, dove noi impariamo la formula $e = mc^2$. Recitare questa formula è semplicissimo (l'energia è uguale al prodotto della massa per la velocità della luce al quadra-

to), ma capire davvero che cosa essa significa richiede ben altro approfondimento. Così è anche per le formule di fronte alle quali ci troviamo quando parliamo dell'essere e del non essere. Queste potranno apparire semplicissime, al limite di una sconcertante banalità ("L'essere non è non essere"), ma le avremo capite davvero solo quando comprenderemo da quali profondità concettuali esse scaturiscono e quali abissi di pensiero esse nascondono. In particolare, incominceremo a capirle davvero solo quando ci renderemo conto che, come all'interno della semplice formula fisica sopra ricordata sta racchiusa pure la potenza esplosiva dell'energia atomica, così all'interno delle semplici formule onto-logiche con le quali avremo a che fare è contenuta l'infinita energia della millenaria sapienza umana e divina che governa il mondo e l'esperienza degli umani. E allora, inevitabilmente, tutto diventa molto più ampio e complesso. Quando parliamo del principio di non contraddizione, della fondazione della verità *innegabile* e di altre 'formalità', in realtà stiamo parlando dell'Assoluto (di "Dio, com'egli è [...] prima della creazione del mondo e di uno spirito finito", per dirla con Hegel¹), ovvero di quel 'perfettissimo' del quale ci parla Anselmo, nel suo *Proslogion*, come di ciò che ci conduce al *gaudium plenum*².

Per dare subito una conferma autorevole a quanto appena detto, e nello stesso tempo avviare il passaggio al tema vero e proprio del non essere, possiamo riferirci al *Poema* di Parmenide. Quando si nomina il grande Eleate viene subito in mente la fondamentale affermazione che l'essere è e il non essere non è, e naturalmente anche noi affronteremo questo problema; ma è bene che questa decisiva parola sia letta insieme agli altri passi. Nei versi 13-15 del frammento B 8 della raccolta Diels-Kranz Parmenide ci dice che:

¹ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica* (1813/1816/1831), trad. italiana di A. MONI, 1925, rivista da C. CESA, Laterza, Bari 1968, *Introduzione*, p. 31.

² ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, ed. italiana L. POZZI (a cura di), Rizzoli, Milano 1992, cap. XXVI, pp. 154 ss.

[...] né il nascere
 né il perire concesse a lui [all'essere] la Giustizia [*Dike*],
 sciogliendolo dalle catene,
 ma saldamente lo tiene³.

Abbiamo dunque a che fare con *Dike*, la giustizia che è la legge del cosmo, la legge del bene e del male, la quale ci dice che non ci è concesso, in quanto siamo essenti, di nascere e di morire. Poco dopo (verso 21) leggiamo infatti:

Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata.

E ancora, subito dopo (versi 26-33):

Ma immobile, nei limiti di grandi legami
 è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e
 morte
 sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza.
 [.../...]
 poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento:
 infatti non manca di nulla; se, invece, lo fosse, manchereb-
 be di tutto.

Questi versi chiariscono che cosa sia ciò di cui in realtà si sta parlando. Quando diciamo che l'essere non è non essere sembra che stiamo parlando del principio di non contraddizione, ovvero di una questione sostanzialmente logica (onto-logica); ma il passo che abbiamo letto ci dice che in gioco qui è ciò grazie a cui l'esperienza umana viene liberata dalla nascita e dalla morte. Per chiarire il punto in maniera immediata potremmo dire che abbiamo a che fare con una dimensione molto prossima a quella che si schiude all'interno della concezione buddhista del dolore dell'esistenza: la parola della dea di Parmenide è quella che ha la pretesa

³ PARMENIDE, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze dirette*, terza edizione, Saggio introduttivo e commentario di L. RUGGIU, traduzione di G. REALE con testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2010.

di liberare, più ancora che l'umanità, l'esistenza stessa dal dolore; dalla totalità del dolore, compresa quella madre di tutti i dolori che è la morte, ovvero da tutto ciò che possiamo chiamare *il negativo*.

3. LE DUE FACCE, QUELLA POSITIVA E QUELLA NEGATIVA, DELLA PROPOSIZIONE FILOSOFICA

Chiarito che la parola di fronte alla quale ci troviamo è quella che annuncia uno spazio libero rispetto alla totalità del negativo – ma naturalmente ferme restando tutte le osservazioni cautelative esposte all'inizio –, per andare subito al cuore della questione vorrei sottoporre all'attenzione questa interessantissima formula filosofica:

Ogni cosa è ciò che è e non un'altra cosa.

È una proposizione di Joseph Butler ripresa da George Edward Moore e riportata da Wittgenstein nei *Quaderni 1914-16*⁴ ma non nel *Tractatus logico-philosophicus*. In tedesco essa suona "*Jedes Ding ist, was es ist, und kein ander Ding*", e in inglese "*Everything is what it is and not another thing*"⁵. Chiamo "proposizione filosofica" questa formula, che indicherò qui anche con la sigla B-W (Butler-Wittgenstein). Rileggiamola: "Ogni cosa è ciò che è [/] e non un'altra cosa". L'ho riformulata in questo modo per evidenziare, mediante l'introduzione di una 'barra di interruzione', la circostanza che tale affermazione consta di due parti ben distinte. La prima dice che "ogni cosa è ciò che è"; la seconda *aggiunge* che "[ogni cosa] non [è] un'altra cosa [rispetto a quella che è]". Qualche tempo fa ho chiesto a Emanuele Severino, essendo convinto che questa proposizione esprima qualcosa di molto vicino a quanto dice la sua filosofia, che cosa ne pensasse.

⁴ L. WITTGENSTEIN, *Notebooks 1914-1916*, ed. by G. H. VON WRIGHT, G. E. M. ANSCOMBE, Basil Blackwell, Oxford 1969, p. 84; trad. it. di A. G. CONTE, *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, (1961) 1968², pp. 83-195, p. 187.

⁵ *Notebooks*, cit., p. 84e; trad. inglese di G. E. M. ANSCOMBE.

La sua risposta è stata, come sempre, chiara e profonda: “Bene, perfetto; il problema però è vedere come tale affermazione viene giustificata”. Certo, perché anche dire “L’essere è e il non essere non è” è perfetto; ma questa formula esprime davvero la verità (il gioco di parole è voluto) solo se è connessa alla sua giustificazione elenctica. Il valore della proposizione dipende dalla sua fondazione perché il suo *significato* dipende da tale giustificazione. Insomma, non basta “dire” la verità, proferire proposizioni “vere”. Anche sfogliando un dizionario di italiano qualcuno potrebbe mettere insieme a caso le parole “L’essere è”; quello che conta è ciò che questa formula *significa*, che cosa con essa si intende.

Sono partito da questa proposizione (la formula B-W) perché mi pare che essa evidenzi bene un tratto fondamentale della verità filosofica: la sua duplicità. È, infatti, una proposizione composta di due parti, una specie di Giano bifronte. Utilizzo spesso questa proposizione perché essa richiama praticamente alla lettera, anche se non vi è alcun riferimento esplicito, il verso 3 del frammento 2 di Parmenide, cioè il luogo in cui, parlando delle possibili vie di ricerca, viene istituita la verità dell’essere, verso che io traduco così:

l’una che è, e che non è non essere⁶.

La struttura formale di questa proposizione è uguale a quella della formula B-W: la verità dell’essere è che ogni cosa è, e non è non essere; cioè, appunto: ogni cosa è (ciò che è), e non è ciò che essa non è, il suo non essere. È appunto questa identità formale con la verità parmenidea il motivo per cui chiamo “proposizione filosofica” quella espressa dalla formula B-W.

Il primo punto sul quale riflettere è dunque la differenza, o la distinzione, tra questi due momenti della verità. Posto che questa formula indichi la verità, l’assoluta verità, dobbiamo prestare la dovuta attenzione a tale dualità: la differenza tra l’affermazione dell’essere e la negazione del non essere⁷. Fare attenzione alla dif-

⁶ Traduzione mia.

⁷ Per l’interpretazione qui proposta del testo di Parmenide, chi lo desiderasse può vedere i seguenti miei scritti: a) *Parmenide. (Frammento 2, verso 3)*, in

ferenza tra questi due momenti è cosa ben diversa dal negare che i due poli si implichino l'un l'altro, però è cosa diversa pure dall'affermare che l'implicazione che vi è tra l'essere e la negazione del non essere goda di una natura privilegiata rispetto a quella che sussiste tra l'essere e qualsiasi altra determinazione (altra rispetto alla negazione). Vorrei dire che è proprio per essere coerenti con il motto per cui "ogni cosa è ciò che è e non un'altra cosa" che *dobbiamo* dire che l'affermazione dell'essere è ciò che è, e non un'altra cosa, in particolare non è la negazione del non essere. Ma restiamo ancora un momento sul testo di Parmenide. Dopo aver letto il verso 3, nel quale si enuncia la verità, leggiamo il verso 5, nel quale si presenta la via dell'errore, o la via della non verità:

l'altra che non è e che è necessario che non sia⁸.

Questa è la via specularmente opposta alla prima. Anch'essa è dunque divisa in due parti. La prima parte dice (all'opposto della prima parte della verità) che l'essere non è; la seconda parte dice (all'opposto della seconda parte della verità) che è necessario che il non essere sia: la negazione dell'essere è necessaria. Per chiarire l'opposizione tra le due seconde parti possiamo fornire una traduzione leggermente diversa del verso 3 (si tratta peraltro della traduzione più consueta): "l'una che è, e non è possibile che non sia". Così, la verità dice (nella sua seconda metà) che è *impossibile* che l'essere non sia (e quindi che il non essere sia); per contro la non verità dice che è *necessario* che l'essere non sia (e quindi il non essere sia). La prima parte della verità, dunque, afferma l'essere, e la sua negazione (la prima parte della non verità) nega l'essere.

A. PETTERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 581-631; b) *L'incontrastabile contraddizione parmenidea: la verità del negativo*, in L. CORTELLA, F. MORRA, I. TESTA (a cura di), *La socialità della ragione. Scritti in onore di Luigi Ruggiu*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011, pp. 117-132; c) *Opposizione e verità: l'enigmatica via di Parmenide*, in «Peitho – Examina antiqua –» 1 (4) 2013, pp. 105-124, consultabile in <http://peitho.amu.edu.pl/online-access/>.

⁸ Traduzione mia.

La seconda parte della verità afferma che la negazione dell'essere è impossibile, e la sua negazione (la seconda parte della non verità) afferma che invece essa (la negazione dell'essere) è necessaria. Fermiamoci un momento sulla traduzione del verso 3. Le due traduzioni che ho proposto ("l'una che è, e che non è non essere", "l'una che è, e che non è possibile che non sia") sono entrambe legittime. La seconda presenta però un'accentuazione particolare: introducendo la nozione del "possibile" chiama in gioco anche la dimensione modale. Io credo che la prima traduzione ("e che non è non essere"), più letterale e secca, rispetti maggiormente il testo di Parmenide. Tra l'altro, essa richiama immediatamente il principio di non contraddizione, che possiamo qui formulare in questo modo: $A = \neg(\neg A)$: un altro modo per dire che ogni cosa è la negazione della propria negazione; e quindi, in generale, che l'essere è la negazione del non essere. Entrambe le traduzioni comunque sono corrette; e in un certo senso ciascuna delle due dice un aspetto importante di quanto è contenuto nel testo dell'Eleate.

4. IL TRATTO NEGATIVO DELLA VERITÀ FILOSOFICA E IL RUOLO DEL NON ESSERE: LA GIUSTIFICAZIONE DELL'INNEGABILITÀ DELLA VERITÀ DELL'ESSERE

La prima parte della proposizione filosofica B-W afferma l'esser ciò che è di ogni cosa ("Ogni cosa è ciò che è"); ovvero (ma questo passaggio richiederebbe qualche precisazione) l'essere sé di ogni cosa, ovvero anche (con qualche ulteriore precisazione) l'identità di ogni cosa con se stessa. Dando per scontate tali precisazioni, che qui però omettiamo, possiamo considerare come equivalenti le tre formulazioni: "essere ciò che è", "esser sé", "essere identica a sé". La seconda parte della proposizione B-W ("[...] e non un'altra cosa"), nega che una qualunque cosa non sia ciò che essa è, e *quindi* (ma su questo "quindi" dovremo tornare) che essa sia una cosa diversa da quella che è, cioè appunto *un'altra* cosa rispetto a ciò che è.

Perché la verità consta di queste due parti, rispettivamente positiva (affermativa) e negativa? Quindi anche: perché la prima implica necessariamente la seconda? Rispondere a queste domande significa fare i conti con il punto cruciale della filosofia, cioè la

fondazione ultima della verità. Perché – come si diceva – il problema non è tanto affermare che l'essere è, quanto vedere qual è la giustificazione di questa affermazione, e il motivo per cui essa è innegabile. Nel trattare tale questione mi riferisco qui, sostanzialmente, alla linea di fondazione tipicamente filosofica che trova oggi la propria espressione più radicale nel pensiero di Emanuele Severino, il quale peraltro, anche grazie al riferimento al suo maestro Gustavo Bontadini, si riallaccia, sia pure in maniera anche radicalmente critica, alla grande dinastia filosofica che, partendo da Parmenide, tramite Platone e Aristotele giunge alla modernità hegeliana e quindi al pensiero attuale. In tale prospettiva fondativa una posizione è davvero *giustificata* come innegabile nella misura in cui risulta affermata persino dalla propria negazione.

Nel presente contesto propongo di esprimere l'innegabilità della verità mediante questa affermazione: *la verità si determina necessariamente mediante la negazione*. Ciò è vero almeno nel senso che persino chi volesse negare questa circostanza sarebbe costretto, proprio così facendo, a conferire forma negativa alla 'verità' che intende sostenere, e quindi a confermare ciò che intende negare. Del resto la verità, proprio in quanto è l'innegabile, ha essenzialmente a che fare con la negazione, appunto nel senso che la stessa innegabilità istituisce un rapporto con la negazione. In altri termini potremmo dire – queste sono le formule alle quali di solito faccio ricorso – che *il negativo* (ciò che si determina mediante la negazione) *è innegabile, perché anche chi volesse negarlo sarebbe costretto ad affermarlo*, e persino chi volesse negare che esso è innegabile sarebbe costretto a dare forma negativa alla sua 'verità', e quindi a confermare ciò che intendeva negare. Di solito esprimo tutto questo mediante la concisa formula:

(1) (a) Il negativo è innegabile, perché (b) il negativo del negativo è negativo.

Ovvero anche:

(1.1) (a) Il negativo è innegabile, perché (b) anche il non negativo è negativo.

Alla luce della considerazione che, almeno in qualche senso, la verità ha necessariamente a che fare con la negazione, possiamo comprendere il ruolo che la seconda parte della proposizione filosofica, la parte che abbiamo appunto chiamato 'negativa', possiede nella costituzione della verità filosofica. Possiamo infatti dire che tale seconda parte, quella che riguarda il non essere, costituisce *la fondazione* della verità dell'essere, la sua giustificazione. L'innegabilità della verità dell'essere consiste precisamente nel fatto che persino la sua negazione, cioè appunto il non essere, ove (per assurdo) si desse, sarebbe a sua volta essere; e in questo senso si può dire che esso non può assolutamente darsi. Per altro verso, nella misura in cui anche di esso (il non essere) risulta legittimo affermare che è qualcosa (per esempio ove lo si intenda come "il positivo significare del nulla", per rifarci alla formula severiniana), pure esso è appunto essere, invece che non essere. Proprio la considerazione della negazione dell'essere è ciò che mostra l'assoluta innegabilità ed intrascendibilità dell'essere. In altri termini, la giustificazione della verità dell'essere, cioè la sua innegabilità, consiste nel fatto che persino la negazione di tale verità la afferma, e quindi, così facendo, nega se stessa e pertanto si toglie come negazione della verità.

Emerge dunque, nel regno della verità, *una dimensione caratterizzata dal fatto che qualsiasi cosa la conferma*, e quindi dal fatto che essa è salva rispetto a qualsiasi negazione, perché persino qualsiasi negazione la afferma. Si mostra qui il ruolo fondamentale del non essere per quanto riguarda la verità dell'essere. Possiamo infatti dire che, nella *proposizione filosofica* (la proposizione W-B, che 'ripete' il verso 3 del frammento 2 di Parmenide), la prima metà costituisce l'affermazione della verità dell'essere, mentre la seconda metà costituisce la *fondazione* del suo essere verità innegabile. La verità è l'essere (ciò che ogni cosa è), cioè l'affermazione "che è"; la 'giustificazione' della sua innegabilità è data dal fatto che il non essere non può darsi.

5. PROBLEMATICITÀ DELLA VERITÀ INNEGABILE: LA TRAPPOLA DEL NEGATIVO

Il carattere negativo della verità appare del tutto inevitabile; ma nello stesso tempo esso risulta in qualche misura inaccettabile, perché porta ad almeno due conseguenze spiacevoli. La prima è che *tutto è negativo*; infatti:

(2) Tutto è negativo, perché anche ciò che è diverso dal negativo, essendo non negativo, è negativo.

La seconda conseguenza, altrettanto spiacevole, è che *anche il positivo è negativo*. A parte il fatto che, se tutto è negativo, allora evidentemente anche il positivo lo è, nel caso specifico possiamo dire che, nella misura in cui il positivo è *definito* dal suo essere diverso dal negativo e addirittura opposto ad esso, accade che esso (il positivo) è non negativo, ma quindi, in base alla (1b), è negativo. Possiamo dunque formulare la seguente conclusione:

(3) Anche il positivo è negativo, perché, essendo non negativo (in quanto è diverso e opposto al negativo), è negativo.

Ci veniamo a trovare, così sembra, in una trappola micidiale. Io credo che, per confrontarsi seriamente con essa, si debbano fare i conti fino in fondo con il carattere negativo della verità e con il suo aspetto 'micidiale'.

La sapienza buddhista paragona la situazione dell'umano a quella di una scimmia che, avendo visto una trappola, cerca di allontanarla con una zampa, ma proprio questo gesto fa sì che la zampa resti imprigionata. Per liberare questa prima zampa, la scimmia rivolge contro la trappola anche la seconda zampa, col risultato che finisce per avere entrambe le zampe anteriori intrappolate. Allora prova a liberarsi con le zampe posteriori, aggravando ulteriormente la situazione, e infine tenta persino con la bocca, ma a quel punto la povera bestia è definitivamente perduta. Nei confronti del negativo l'uomo sembra trovarsi in una situazione molto simile: qualsiasi mossa volta a liberare la verità dal suo carattere negativo è destinata a irretirla più profondamente in esso.

Disinnescare la trappola del negativo è impresa più ardua di quanto si pensi, e difficile da realizzare abbracciando delle 'facili alternative' al pensiero negativo. Spesso capita di sentir muovere delle critiche alla natura negativa del pensiero occidentale, accusato di essere dualistico, o dicotomico, e di vedergli contrapposta un'impostazione alternativa (che sia essa genericamente orientale, o buddhista, o 'mistica'), la quale viene definita come "non dualistica". Il problema è che, proprio così facendo, si instaura un dualismo tra la posizione dicotomica (occidentale) e quella non dicotomica (orientale, mistica etc.); in tal modo la posizione che si presume libera dal dualismo viene ad essere a sua volta dicotomica e quindi negativa⁹. Dal mio punto di vista si tratta qui, più che di stabilire quale dei due contendenti riporti la vittoria, di comprendere a quali condizioni sia possibile dare un senso autentico a una posizione che intenda davvero distinguersi dalla prospettiva dicotomica/dualistica.

⁹ Su questo tema può essere interessante vedere il dialogo che si è svolto nel 2004 tra Raimon Panikkar ed Emanuele Severino e che ora è stato pubblicato: R. PANIKKAR, E. SEVERINO, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, Jaca Book, Milano 2014. In questo volume si possono vedere anche la mia Introduzione (pp. 9-12) e il mio saggio *La rete e il mare. Due diversi modi di testimoniare la verità*, pp. 45-68, i quali fanno riferimento alla mia interpretazione del rapporto tra il pensiero di Panikkar e quello di Severino presentata nei due saggi: a) *Raimon Panikkar e la razionalità occidentale*, in M. CARRARA PAVAN (a cura di), *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 203-229; e b) *Raimon Panikkar: la "giusta visione del mondo" nello sguardo di un mistico*, in L. CANDIOTTO, L. V. TARCA (a cura di), *Primum philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 281-300.

6. I DUE SENSI DELLA FONDAZIONE E I SIGNIFICATI DELLA NEGAZIONE

La trappola consiste nel fatto che, dal punto di vista della verità, da un lato la negazione è ineludibile, ma dall'altro lato essa è inaccettabile. Ora, questi due aspetti dipendono da due diversi aspetti della verità, i quali vanno quindi distinti. La giustificazione della verità, di cui abbiamo parlato, può infatti essere interpretata in due sensi molto diversi, che corrispondono a due differenti modi di intendere la verità, i quali possono venire espressi rispettivamente dalle seguenti formule:

- 1) La verità è ciò la cui negazione è autonegazione (cioè contraddizione).
- 2) La verità è la negazione dell'autonegazione (la contraddizione) in cui consiste la propria negazione.

Nel caso di Parmenide, l'essere può essere inteso: 1) come ciò la cui negazione, cioè il non essere, è autonegazione (ovvero contraddizione), o 2) come negazione del non essere. Entrambe le posizioni pongono una relazione essenziale tra la verità e la sua negazione, ma la seconda, a differenza della prima, attribuisce anche alla verità la forma della negazione. Se ciò che fa scattare la trappola del negativo è il fatto che la verità viene ad avere forma negativa, allora interpretare la fondazione elenctica nel primo senso consente di tenere ferma l'innegabilità della verità ma nello stesso tempo di svincolare quest'ultima dal suo carattere negativo e quindi dalle sue micidiali conseguenze 'negative'.

L'ipotesi, insomma, è che le difficoltà alle quali va incontro il pensiero dipendano dal fatto che si identifica l'imprescindibile connessione che lega la verità alla propria negazione con l'assunzione che la verità in quanto tale ha la forma della negazione della propria negazione.

Possiamo avere una conferma di ciò prendendo in considerazione il caso paradigmatico del principio di non contraddizione, che possiamo assumere come un momento essenziale della verità, almeno nel senso che la verità si distingue essenzialmente dalla contraddittoria autonegazione in cui consiste la sua negazione. Ma se, oltre a ciò, interpretiamo tale principio come *negazione* della contraddizione (la contraddizione in cui consiste la sua autonegativa negazione),

finiamo per imbatterci in situazioni che creano terribili antinomie. Per esempio, quando abbiamo a che fare con una proposizione come quella detta del Mentitore (m): “Questa proposizione (cioè m) non è vera”, la quale risulta essere contraddittoria (perché la sua verità implica la sua non verità e viceversa), accade che, se pretendiamo di risolvere tale problema negando siffatta contraddizione, riproduciamo il problema, cioè una situazione contraddittoria. Se, infatti, considerando m come una proposizione contraddittoria, la neghiamo, otteniamo di nuovo una proposizione contraddittoria. In un caso come questo risulta evidente che la negazione della non-verità/contraddizione, lungi dal risolvere il problema, lo riproduce, in quanto genera a sua volta una contraddizione.

La cosa più interessante, però, è capire che ciò – ovvero il fatto che la verità come negazione della contraddizione genera a sua volta una contraddizione – dipende proprio dalla struttura della fondazione elenctica della verità innegabile sopra ricordata, per la quale la verità è tale in quanto viene affermata anche dalla propria negazione. Infatti – questo è il passaggio decisivo – *negare la negazione della verità equivale a negare qualcosa che afferma la verità*, e quindi a *negare la verità*. La stessa verità innegabile implica quindi una dimensione rispetto alla quale la negazione della non verità è negazione della verità; ovvero una dimensione rispetto alla quale la verità, in quanto è negazione, è negazione della verità, cioè di se stessa (essendo per definizione, in quanto negazione, negazione della sua negazione, cioè della non verità, la quale a sua volta – per la definizione della fondazione elenctica – afferma la verità).

La verità in quanto negazione (negazione della non verità, o della contraddizione), cioè la verità definita dalla seconda interpretazione sopra fornita, si presenta dunque come verità che si espone al rischio della contraddizione di cui abbiamo appena detto. La verità quale essa è definita dalla prima formula, invece, è salva rispetto a questo rischio, perché, pur restando definita dalla sua relazione alla negazione, lascia – per così dire – tutta la negatività dalla parte della sua negazione.

Questo punto andrà indagato meglio, ma prima è opportuno vedere come anche questo aspetto così formale del discorso faccia tutt’uno con una questione esistenziale decisiva. Se noi intendiamo la negazione come una forma di *rifiuto*, e il rifiuto come un’espe-

rienza equivalente a quella del dolore, allora possiamo dire che la negazione (intesa appunto come una forma di rifiuto) costituisce per ciò stesso un'esperienza di dolore¹⁰. Insomma, nella misura in cui la negazione è una forma di dolore, anche la verità, intesa come negazione, costituisce una forma di dolore. In altri termini potremmo dire che, nella misura in cui la negazione è una forma di *necazione*¹¹, e la negazione da parte della verità è un'autonegazione, la negazione della verità è una forma di *autonecazione*: una forma di suicidio.

La questione decisiva, a questo punto, è quella che riguarda il linguaggio che esprime la verità. Perché, se la verità viene espressa mediante una proposizione *negativa*, essa si espone alla difficoltà implicita nella contraddizione che, dal punto di vista veritativo, inficia ogni negazione. Poniamo per esempio – in riferimento alla nostra questione specifica – che la seconda parte della verità dell'essere venga espressa dalla formula "L'essere non è non essere". Questa formula, essendo negativa, viene comunque a generare una contraddizione, in quanto sembra negare, e quindi escludere, qualcosa rispetto all'essere, cui invece ogni cosa appartiene; oppure, per un altro verso, in quanto sembra attribuire "essere" a qualcosa (il non essere) che invece non ne può avere.

Naturalmente da queste difficoltà si può uscire, ma in ultima istanza ciò è possibile solo distinguendo, all'interno della proposizione negativa, l'aspetto *necativo-rifutante* da quello *descrittivo*, quello cioè che *descrive* un fenomeno negativo, un atto di negazione.

¹⁰ Chi volesse approfondire questo importante aspetto, che qui può solo essere accennato, può fare riferimento al mio saggio: *La trappola del dolore e le vie della liberazione*, in M. BIANCHIN, M. NOBILE, L. PERISSINOTTO, M. VERGANI (a cura di), *La vita nel pensiero. Scritti per Salvatore Natoli*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 457-477.

¹¹ Uso questo neologismo, che deriva dal latino *nex, necis* (morte, uccisione), per sottolineare appunto l'aspetto 'offensivo' della negazione. Per un approfondimento del tema si può vedere il mio saggio *Chi di negazione ferisce... L'unico argomento possibile per una confutazione della verità inconfutabile*, in S. SANGIORGIO, M. SIMIONATO, L. V. TARCA (a cura di), *A partire da Severino*, Aracne, Ariccia (RM) 2016, pp. 301-342.

Questo secondo aspetto è quello per cui la proposizione che esprime la verità viene intesa, in quanto negazione, come la descrizione (puramente differenziale/positiva) dell'autonegazione cui vanno incontro la negazione della verità e quindi la negazione di qualsiasi cosa (nella misura in cui la negazione di qualcosa è negazione di una cosa che conferma la verità ed è quindi negazione della stessa verità). Tale *descrizione* della negazione è distinta da un qualsiasi *atto negativo*. In tal modo si può per esempio dire: "L'essere è tale che la sua negazione (il non essere) è negazione di se stessa (e quindi nega il suo stesso essere)". Questa interpretazione positiva/descrittiva della negazione è quella che corrisponde alla prima delle due interpretazioni della verità sopra fornite, quella per la quale la verità è ciò la cui negazione è autonegazione. La differenza tra l'aspetto *attivo* (od operativo) della negazione e quello *descrittivo* è paragonabile alla differenza che vi è tra l'atto con cui il giudice emette una sentenza e quello con cui un giornalista dà notizia di tale atto descrivendolo. Si può allora dire che la proposizione negativa è qualcosa di *ambiguo*, nel senso che può essere una forma di negazione/*necazione*/rifiuto ma può anche essere semplicemente una *descrizione* di un fenomeno negativo, una descrizione che, in quanto tale, è qualcosa di diverso da una negazione/*necazione*/rifiuto in quanto è la semplice *posizione* del fenomeno negativo (il fenomeno della negazione).

Il compito fondamentale consiste dunque, quando si esprime la verità, nel formularla in una maniera che mostri chiaramente quell'aspetto per cui essa verità è una *descrizione* del comportamento della negazione nei confronti della verità, e che distingua quindi chiaramente tale descrizione dall'atto *necativo* in cui l'atto negativo consiste.

Questo è diverso dal dire che la verità *non* implica una proposizione negativa. Anzi, si conferma qui che la verità, se vuol essere tale, implica il rapporto con la propria negazione, e precisamente con la circostanza che la sua negazione è autonegazione; e, *in questo senso*, è corretto persino dire che la verità "è" negazione della propria negazione¹².

¹² Per esempio, si potrebbe dire che – essendo la verità la dimensione la cui negazione è autonegazione – la proposizione che nega la verità viene esclusa dall'ambito delle proposizioni vere. E si potrebbe esprimere questo dicendo "La negazione della verità non è vera". Ma questo, da capo, va inte-

Ma resta fermo che la testimonianza autentica della verità esige che sia chiaro che essa enuncia quella dimensione rispetto alla quale qualsiasi negazione è una contraddizione.

Un compito filosofico decisivo consiste dunque nel distinguere la proposizione filosofica dalla proposizione negativa; ovvero anche: distinguere la proposizione filosofica negativa (quella che reca in sé, indistintamente, l'aspetto operativo-*necativo* e quello descrittivo-positivo) dalla proposizione *necativa*, cioè distinguere la proposizione filosofica negativa, al suo proprio interno, in proposizione filosofica rispettivamente *necativa* e *descrittiva*. In altri termini: bisogna distinguere la proposizione filosofica *positiva* dalla proposizione filosofica negativa-*necativa*.

7. LA DISTINZIONE TRA LA DIFFERENZA E LA NEGAZIONE DELL'IDENTITÀ: LA PURA DIFFERENZA

Ma – ecco un punto decisivo – se ogni definizione-determinazione viene operata mediante una negazione, allora anche la proposizione che nomina la verità assolutamente positiva (quella cioè rispetto alla quale ogni negazione è una contraddizione) viene ad essere, in quanto negativa, contraddittoria, o quanto meno ambigua, perché lascia aperta la possibilità di essere interpretata in maniera *necativa* anziché semplicemente descrittiva. E lo stesso tentativo di definire la proposizione filosofica come puramente descrittiva, distinguendola dunque da quella *necativa*, è destinato allo scacco se si tiene fermo che ogni differenza è una negazione, cioè che *omnis determinatio est negatio* (Spinoza e Hegel).

so nel senso della descrizione del fatto che chi intende in un ben determinato senso quei termini con ciò stesso esclude dall'ambito delle proposizioni vere/non-contraddittorie la negazione della verità. Questa, da capo, è una descrizione di questo fatto, cosa diversa dall'essere a sua volta l'esclusione di un qualche/qualsiasi fatto. Dal momento che il suo riferimento è l'essere onni-includente, la proposizione veritativa è sempre inclusiva, e descrittiva rispetto a ogni possibile negazione/esclusione. Essa è dunque descrittiva/puramente positiva rispetto a qualsiasi (altra) posizione.

Da questo punto di vista il problema filosofico decisivo viene ad essere un problema di *composizione e di pratica linguistica*, cioè di *stile*¹³. La filosofia pone il problema di un *uso* della negazione che sia diverso da quello negativo/*necativo*. La risoluzione dei problemi filosofici richiede un parlare della negazione che sia qualcosa di diverso dall'*effettuare* una negazione (dall'*operare* una negazione). È quindi verosimile che a tal fine essa richieda una *gestione* del colloquio, e quindi anche dei contesti nei quali la comunicazione accade, che sia diversa da quella negativa/*necativa*; da questo punto di vista la questione della pratica filosofica diventa assolutamente centrale proprio anche dal punto di vista speculativo.

Un momento particolarmente significativo e importante di tale questione è quello che riguarda quel particolare tipo di negazione che è la *negazione dell'identità*, soprattutto in relazione all'equivalenza, che viene normalmente posta, tra la differenza e la negazione dell'identità. Se la differenza tra due enti viene intesa come negazione dell'identità dei due differenti, allora la testimonianza di quell'aspetto della verità per il quale questa si definisce come ciò rispetto a cui ogni negazione è una contraddizione viene ad essere una testimonianza negativa e quindi, nel senso visto, contraddittoria (o almeno ambigua). L'autentica enunciazione della verità dell'essere esige la testimonianza di una differenza che si distingue da ogni negazione, persino dalla non negazione, e che per questo chiamo "pura differenza". All'interno della prospettiva 'negativa' (quella per la quale la differenza viene posta come negazione dell'identità), resta nascosto e oscurato l'aspetto per il quale due differenti, in quanto *si co-istituiscono* reciprocamente, sono la stessa cosa e in questo senso sono identici; pur risultando differenti, e anzi proprio in forza del loro essere differenti. Potremmo forse dire che ci riferiamo qui a qualcosa di simile a quello che lo Hegel della *Scienza della logica* chiama "sintesi immanente [*immanente Synthesis*]"¹⁴, anche se proprio in questo passo Hegel vincola tale sintesi al "divenire" inteso come "sintesi immanente dell'essere e del nulla"¹⁵.

¹³ Ho approfondito il problema dello stile in filosofia nel lavoro a quattro mani: I. CANNONIERI, L. V. TARCA, *A lezione da Wittgenstein e Derrida. Ovvero come diventa reale un dialogo impossibile*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012.

¹⁴ G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 87.

¹⁵ *Ibidem*.

Se ripensiamo ora alla proposizione filosofica (B-W), ci accorgiamo che l'implicazione tra la prima parte ("ogni cosa è ciò che è...") e la seconda ("... e non un'altra cosa") risulta necessaria *solo a condizione di porre come equivalente l'alterità, cioè la differenza, con la negazione dell'identità*. Possiamo infatti considerare tautologica la circostanza che una cosa sia *diversa* da un'altra cosa: se *A* è un'altra cosa rispetto a *B*, allora essa è necessariamente *diversa* da *B*. Ma che allora *A non sia B* (*non sia identica a B*) segue solo a condizione che si ponga la differenza come equivalente alla negazione dell'identità; e – aggiungiamo qui – l'identità come equivalente alla negazione della differenza. Sulla base di questa assunzione, infatti, dire che *A* è differente da *B* (in quanto altra cosa rispetto a *B*) equivale a dire che *A non è identica a B*; e – per converso – dire che *A* è identica a *B* equivale a dire che *A non è differente da B*. Insomma: l'identità coincide con la negazione della differenza, e viceversa la differenza coincide con la negazione dell'identità, l'una equivale alla negazione dell'altra. È sulla base di questa assunzione dell'incompatibilità tra identità e differenza – ma appunto *solo* sulla base di questa assunzione – che la prima parte della proposizione filosofica (quella affermativa/positiva) implica la seconda (quella negativa). In altri termini potremmo dire: è *dal punto di vista della negazione* (cioè del *negativo*) che la differenza tra due cose è la negazione della loro identità, e, per converso, che l'identità di una cosa è la negazione della sua identità con altre cose.

La testimonianza piena della verità dell'essere esige dunque che l'affermazione che differenzia la verità dalle altre cose venga distinta dalla negazione dell'identità dell'una con le altre. Questo aspetto del problema risulta particolarmente importante quando si tratta di parlare della differenza tra la testimonianza della verità e il discorso contraddittorio. Perché risulta allora possibile distinguere chiaramente la *differenza* tra le due (la verità e la contraddizione) dalla loro *negazione* reciproca. Risulta quindi possibile anche superare la difficoltà, incontrata a proposito del paradosso del Mentitore, per la quale la negazione della contraddizione riproduce una contraddizione. Infatti, se la verità viene intesa come *negazione* della contraddizione, accade che proprio tale principio viene ad essere una testimonianza contraddittoria della verità.

In relazione al problema del non essere, ciò vuol dire che, ammesso che la negazione dell'essere sia una contraddizione, resta

ancora da dimostrare che allora la verità dell'essere sia la negazione di tale contraddizione. Da capo, è (solo) dal punto di vista della negazione (cioè del negativo) che tale implicazione scatta automaticamente e inesorabilmente. Che la verità sia differente dalla contraddizione si può facilmente concedere, almeno all'interno di determinate assunzioni (per esempio una volta che si sia assunto che la verità sia *salva* rispetto alla negazione e che la contraddizione consista nella congiunzione di un'affermazione e della propria negazione); ma – appunto – tale differenza si trasforma automaticamente nella negazione della contraddizione solo a condizione che la differenza sia posta come negazione dell'identità; e a queste condizioni il principio di non contraddizione viene ad essere una contraddizione.

Un problema centrale della filosofia diventa allora quello di elaborare una testimonianza della verità – e quindi del rapporto di questa con la sua negazione, e perciò con il non essere – che concepisca la verità, piuttosto che come *negazione* di qualcosa, come una *descrizione* del fatto che la negazione dell'essere (il non essere) consiste in un'autonegazione.

8. LA RIFORMULAZIONE DELLA PROPOSIZIONE FILOSOFICA E LA VERITÀ DEL NON ESSERE

Alla luce di queste considerazioni torniamo dunque a pensare alla proposizione filosofica dalla quale siamo partiti, che possiamo ora riformulare definendo la verità come segue:

(V) Ogni cosa è ciò che è, e si determina mediante ogni (altra) cosa¹⁶.

¹⁶ Altre formulazioni appena un po' diverse dicono: "Ogni cosa è ciò che è, e si determina *rispetto a* ogni (altra) cosa". O anche: "Ogni cosa è ciò che è, ed è costituita (co-istituita) da/mediante ogni altra cosa", "Ogni cosa è ciò che è, e si costituisce (si co-istituisce) mediante ogni altra cosa", "Ogni cosa è ciò che è, grazie a ogni (altra) cosa".

Questo tipo di formulazione tiene ferma la prima parte della verità parmenidea, quella espressa dalla formula B-W, ma ne modifica la seconda parte. A prima vista sembra che qui l'elemento della negazione sia caduto; ma se cade la negazione, non viene meno anche il carattere della innegabilità? In verità la negazione continua ad essere presente, ma come una particolare individuazione del determinarsi di ogni cosa mediante ogni altra cosa: in quanto si determina (si co-istituisce) mediante ogni (altra) cosa, ogni cosa si determina *anche mediante la negazione*, e quindi *persino* mediante la *propria* negazione. La parte 'negativa' della formula 'filosofica' compare qui, dunque, come una particolare individuazione della seconda metà della proposizione filosofica, proposizione la quale può dunque venire completata nel seguente modo:

(Vn) Ogni cosa è ciò che è, e si determina mediante ogni (altra) cosa; quindi anche mediante la negazione, e in particolare persino mediante la propria negazione (la quale si determina come autonegazione).

Per quanto riguarda il rapporto con la negazione e quindi con la fondazione dell'innegabilità della verità, si deve qui osservare che il "determinarsi mediante" ("rispetto a") va qui inteso come una *conferma* di ogni cosa da parte di ogni (altra) cosa. La conseguenza è che ogni cosa viene confermata anche dalla negazione e quindi persino dalla propria negazione. Anche se si volesse obiettare che ogni cosa si determina sì mediante ogni altra cosa, ma si determina *negativamente* rispetto alle altre cose (e in particolare rispetto alla propria negazione), resta fermo che ogni cosa, in quanto è *istituita* dalla propria negazione (in quanto questa la determina), viene *afferzata/confermata* persino da questa.

In quanto la verità è il costituirsi di ogni cosa mediante ogni altra cosa, cioè l'esser confermata di ogni cosa mediante ogni altra (anche mediante la negazione e quindi persino mediante la propria negazione), la negazione di qualsiasi cosa è negazione di se stessa, e in particolare pure la negazione della non verità (cioè della negazione della verità) è negazione di se stessa.

Insomma, rispetto alla propria negazione la verità si determina come tale che la negazione della sua negazione (cioè la negazione della negazione della verità) è a sua volta negazione della verità. La

formula filosofica ora presentata, dunque, mostra e fonda – e quindi conferma – la ‘innegabilità’ della verità, ma ne precisa il senso sciogliendo l’ambiguità insita nella negazione che è presente (per via del prefisso “in”, che equivale a “non”) nella nozione stessa di “in-negabilità”. La verità è in-negabile nel senso che, essendo il determinarsi di ogni cosa mediante ogni (altra) cosa, mostra il carattere autonegativo, rispetto ad essa, di ogni negazione; e quindi anche il carattere autonegativo della propria negazione (la negazione della verità). Dal punto di vista della fondazione elenctica, la formulazione potrebbe dunque essere la seguente:

(*Ve*) La verità è che ogni cosa, determinandosi mediante ogni (altra) cosa, resta affermata/confermata da (mediante) ogni (altra) cosa; quindi anche mediante la negazione, e perciò persino mediante la propria negazione (la quale si determina quindi come autonegazione).

La verità parmenidea, come anche la fondazione elenctica, resta pertanto qui pienamente confermata. Ciò avviene in un senso rinnovato, che possiamo chiamare *puramente positivo*, perché la negazione figura come una particolare individuazione di ciò che conferma la verità, la quale in tal modo si distingue dalla negazione mediante una differenza che è *pura* (in quanto si distingue tanto dalla differenza-negazione quanto dalla negazione di questa).

9. IL SIGNIFICATO ETICO-ESISTENZIALE DELLA TESTIMONIANZA DELLA VERITÀ DEL NON ESSERE

Tutto questo ha delle conseguenze esistenziali, quindi anche pratiche ed etiche, decisive. Innanzitutto perché da ciò segue che ogni negazione, intesa come atto negativo/*necativo*, viene ad essere – in verità – un atto autonegativo/*autonecativo*. Ogni omicidio, potremmo dire, è un suicidio; ogni aggressione è una forma di *harakiri*. Ogni condanna è un’autocondanna. Ma il punto decisivo è che questa posizione viene qui derivata direttamente dalla verità stessa. Lunghi dall’essere una scelta etica, magari nobilissima ma in fondo opinabile, questo atteggiamento ‘etico’ viene qui fondato

secondo verità, e secondo la verità più forte e stringente, quella elenctica. Ritornano qui, in un certo senso, tutti i grandi insegnamenti della sapienza tradizionale e classica, ma giustificati nella loro piena verità.

L'esempio paradigmatico di ciò è probabilmente il libro I della *Repubblica* di Platone, laddove Socrate dimostra che ogni danneggiamento inferto a un uomo, sia egli giusto o ingiusto, è sempre un atto di ingiustizia (*Resp.* 335a6-e6). Nella nostra prospettiva questo vuol dire: ogni condanna è un'autocondanna. Il termine "condanna" è qui particolarmente adatto perché esso tiene insieme l'area semantica del "danno" con quella della "negazione". Sfruttando l'ambivalenza del termine inglese "*sentence*", che significa tanto "proposizione" quanto "sentenza" e "condanna", potremmo dire che (all'interno dell'assunzione che ogni determinazione è una negazione) "*Every sentence is a sentence*"¹⁷; intendendo tale proposizione in questo senso: "*Every proposition is a condemnation (a conviction)*". Ma anche in italiano si potrebbe sfruttare la vicinanza tra "proposizione" e "giudizio" (e quindi "condanna") per dire: "[Se ogni proposizione è una negazione, allora] ogni proposizione è una sentenza (un giudizio, una condanna)".

Restando all'interno delle opere platoniche, questo può forse essere messo in relazione con il famoso passo del libro VI della *Repubblica*, dove si dice che il Bene è al di là dell'essenza (*epekeina tes ousias*) (*Resp.* VI, 509b9). Se intendiamo il regno dell'essenza come quello definito dal fatto che ogni determinazione è una negazione (dal momento che la verità consiste in una negazione), allora questa affermazione platonica potrebbe dirci che il bene *vero* è in qualche modo al di là dell'ambito della negazione, del negativo. Ma ne è al di là nel senso che lo eccede comprendendolo.

E sempre in riferimento a Platone torniamo qui a fare i conti con il "parricidio" da lui compiuto nel *Sofista* nei confronti di Parmenide (*Soph.* 254b7-259d8). Dal punto di vista che qui presento, l'indicazione platonica è essenziale e decisiva: per risolvere l'aporia parmenidea del non essere bisogna distinguere la differen-

¹⁷ Ma, più precisamente: "*If every sentence is a negation, then every sentence-proposition is a sentence/condemnation*".

za dalla contrarietà, cioè lo *heteron* (257b4) dallo *enantion* (257b3 e 257b9). Ma se, come il testo platonico ribadisce, la differenza viene pur sempre espressa mediante una negazione (*apophasis*: 257b9), cioè mediante particelle negative quali *ouk* e *me* (257c1), il problema si ripropone. Perché, se tale negazione si riferisce all'orizzonte trascendentale, quello dell'essere (rispetto al quale ogni negazione è una contraddizione), allora l'aporia parmenidea del non essere si riproduce; se invece essa si rivolge contro qualcosa che è altro da tale orizzonte, allora resta il problema di giustificare perché in questa contesa tra i due contendenti l'uno debba prevalere *secondo verità*. Anzi, in un certo senso questa eventualità resta esclusa a priori, perché noi abbiamo visto che la verità è definita precisamente dal fatto che essa, se si presenta come negazione, allora si costituisce per ciò stesso come contraddizione.

Questo problema ritorna, non a caso, nello stesso Aristotele, laddove egli, nel momento in cui istituisce in maniera formidabile la fondazione della *bebaiotote arche* (*Meth.* IV, 1005b11-12), cioè del principio innegabile, si imbatte nella questione – peraltro evidente, benché in maniera implicita, nello stesso *Poema* di Parmenide (B 2, 7-8) – di come sia possibile sostenere che qualcuno – come per esempio Eraclito (*Met.* 1005b25), Protagora (1009a6), Anassagora (1009a27) e Democrito (1009a27-28) – abbia mai negato tale innegabile principio (1005b24-26). Ci scontriamo qui con la difficoltà fondamentale del pensiero filosofico. Se esso è definito dal fatto di essere il giudice *giusto* (cioè discepolo di *Dike*) che distingue il bene dal male, il positivo dal negativo, e in base a ciò giunge a premiare il positivo e a condannare il negativo, tale pensiero giunge qui a quel limite estremo nel quale la condanna si rivolge contro se stessa. Ovvero: il fondamento della giustizia della sentenza è così radicale che resta esclusa a priori la possibilità che ci possa essere un imputato/condannato; resta escluso a priori che la sentenza possa essere una condanna. Parmenide ci dice che nessuno può percorrere la strada del non essere; e quindi nessuno può, in realtà, commettere il 'reato filosofico'. Aristotele, a sua volta, ci dice che anche coloro che paiono aver contestato tale principio, in realtà hanno fatto ciò solo a parole (1005b25-26); quindi in verità neppure costoro si sono macchiati di questo crimine, il quale è talmente grave che... è semplicemente impossibile che qualcuno possa commetterlo.

Da un certo punto di vista la soluzione è chiarissima e a suo

modo semplicissima: ogni negazione è, in verità, una contraddizione; ogni condanna è un'autocondanna. Ma da un altro punto di vista restare coerenti con questo assunto è impresa al limite del 'miracoloso'. Una conferma formidabile di tale difficoltà la troviamo proprio in quella parte della *Repubblica* nella quale la tesi per cui qualsiasi "condanna" è una contraddizione viene non solo enunciata ma anche 'dimostrata' (*Resp.* I, 335a6-e6). Dopo avere, appunto, fornito la prova che ogni danneggiamento di un uomo, sia egli giusto o ingiusto, è un atto di ingiustizia, e avendo trovato il consenso dell'interlocutore su questo decisivo punto, Socrate dice:

Dunque uniamoci, dissi, io e tu, per opporci [*Machoumeta ... koine ego te kai su*] a chi sostenga che questa tesi è stata affermata o da Simonide o da Biante o da Pittaco o da qualcun altro tra i sapienti [*sophon*] e beati [*macharion*]. Per me son pronto, disse, ad associarmi alla lotta [*koinonein tes maches*]¹⁸.

Chiedo: non è forse ogni "combattere" un "danneggiare"? E, anche ammesso che coloro che qui vengono combattuti siano nel torto – e siano quindi, in qualche senso, *ingiusti* –, non accade che *danneggiandoli* si commetta a propria volta un'ingiustizia? È vero che nel caso specifico colui che viene combattuto non è propriamente nemmeno chi sostiene la tesi opposta a quella 'dimostrata' da Socrate, giacché è solo chi sostiene che questa tesi sia stata sostenuta da qualche "sapiente" o "beato"¹⁹; ma – a parte il fatto che queste due posizioni in qualche modo coincidono, almeno nella misura in cui sostenere che una tesi sia stata sostenuta da un "sapiente" equivale ad affermare la sua verità – sta di fatto che, chiunque sia colui che si deve combattere, e comunque costui

¹⁸ *Resp.* I, 335e7-10.

¹⁹ Traduzione mia. Nel seguito del testo (336a1-8), infatti, si dice che "la sentenza che è giusto fare il vantaggio degli amici e il danno dei nemici" (336a1-2) non è di qualche sapiente o beato, bensì "di qualche altro riccone che crede di avere grande potere" (336a6-7).

venga definito, proprio per restare fedeli all'insegnamento socratico ci si deve chiedere: non è il "combattimento" (*mache*) contro di lui un atto di ingiustizia piuttosto che di giustizia? La cosa straordinaria è che questo incitamento al combattimento appare e si presenta come la legittima conclusione del ragionamento che aveva appena finito di dimostrare una tesi rispetto alla quale quella conclusione risulta essere in contrapposizione frontale. Infatti, immediatamente dopo aver dimostrato – diciamo così – l'ingiustizia di ogni forma di azione rivolta *contro* qualcuno, coloro che hanno scoperto tale formidabile *verità* vengono invitati a unirsi nella lotta condotta contro coloro che non accettano tale verità. Come non pensare allora – a proposito di questa clamorosa contraddizione – a quello che è accaduto quando i seguaci della splendida verità testimoniata da Gesù – "Amate anche i vostri nemici, pregate per quelli che vi perseguitano" (Mt 5, 44) – si sono uniti per combattere i 'nemici' di tale meravigliosa parola e, per difendere questa, hanno ucciso, imprigionato e messo al rogo i suoi nemici? E come non ricordare – per cogliere l'ampiezza e la radicalità del problema – anche il fatto che, come Aristotele invoca la "coercizione [o violenza: *bia*]" (Met. 1009a18) almeno contro un certo tipo di oppositore, così il santo monaco Anselmo ritiene giusto, almeno con un certo tipo di negatore dell'esistenza di Dio, non solo "rifiutare il discorso [*respuendus*]" di costui, ma anche "coprire di sputi [*conspuendus*]" un individuo così "insipiente [*insipiens*]" e "impudente [*impudens*]"²⁰?

La verità filosofica – verrebbe da dire – viene tradita da chi, nel testimoniare, se ne costituisce difensore, cioè paladino. Almeno nel senso che, nella misura in cui i difensori/paladini si costituiscono (inevitabilmente?) come degli 'offensori', la difesa della

²⁰ Si tratta di chi non si limita a negare l'esistenza di Dio, ma addirittura sostiene di non arrivare nemmeno a "intendere o pensare [*intelligere aut cogitare*]" ciò che dice quando usa la formula "qualcosa di cui non si può pensare il maggiore [*aliquid quo maius non possit cogitari*]". Questo peculiare aspetto della questione è trattato da Anselmo d'Aosta quando egli risponde alle obiezioni di Gaunilone, in *Proslogion*, cit., *Risposta di Anselmo [a Gaunilone]*, pp. 186-227, cap. 9, par. 2, p. 222 (latino) e p. 223 (italiano).

verità si rovescia nella sua negazione. Ovvero anche: la legittimazione di un atto *polemico* (nel senso del *polemos*) risulta contraddittoria se essa pretende di appellarsi alla verità e alla sua difesa. La verità filosofica è validamente difesa dalla sua stessa natura: essa semplicemente registra il fatto che tutti coloro che assumono un atteggiamento *negativo* nei confronti di qualche cosa, negandola, vengono trafitti dal loro stesso gesto. Il compito del filosofo – il testimone della verità – è dunque quello di enunciare questa verità in una maniera che sia con essa coerente, quindi totalmente positiva e accogliente nei confronti di ogni posizione, anche di quella di coloro che paiono rinnegare la verità. Pure costoro vanno compresi nella loro propria verità, la quale a sua volta va testimoniata anche in quel suo peculiare tratto che riguarda il momento autonegativo della negazione della verità.

Il pensiero che libera dal dolore e dalla morte è quello che, pensando il non essere (il negativo), rispecchia la dimensione che è positiva rispetto a ogni forma di negazione/*negazione* (e in questo senso è libera/salva rispetto a ogni forma di negativo).

Che tipo di chiarezza, piuttosto che di confusione – ripensando a quello che abbiamo detto all’inizio –, compete a questo tipo di pensiero? Ognuno è chiamato a rispondere personalmente a questa domanda; ma per favorire la realizzazione di questo compito individuale possiamo provare a esprimerlo di nuovo nel modo seguente. Il pensiero che pensa positivamente il non essere è quello che comprende che ogni cosa è ciò che è mediante ogni (altra) cosa, compresa la negazione (e il negativo) e persino la sua negazione (il suo negativo). È il pensiero che intende che ogni cosa è compiuta/perfetta essendo quella che è, in quanto si compie persino mediante la propria negazione, che, essendo una contraddizione, risulta automaticamente risolta nella dimensione della verità, quella appunto per la quale anche la negazione contribuisce a determinare ogni cosa nel suo essere ciò che è.

RIASSUNTO

(1) La soluzione di un problema filosofico modifica il significato delle parole che usiamo per parlo; così il problema del non essere è destinato a cambiare il significato di parole come “negazione” e

“differenza”. (2) Non si tratta solo di un problema ‘onto-logico’, dal momento che esso riguarda la morte e la sofferenza umana. (3-4) Il discorso sul non essere costituisce la “fondazione” della innegabilità della verità (l’essere), perché mostra che persino la sua negazione la conferma. Ora, proprio in quanto innegabile, *la verità implica la negazione* (persino se volessimo negare ciò saremmo costretti a confermarlo), ma allora (5) pare che ogni ente, e quindi pure il positivo, sia negativo. Per sfuggire a questa trappola (6-8) dobbiamo distinguere l’innegabile fatto che la verità *implica* la negazione dall’assunzione che la verità in quanto tale è una negazione. In effetti, proprio l’innegabilità della verità mostra quella dimensione per la quale *ogni negazione è una contraddizione*, dal momento che la verità stessa, nella misura in cui è una negazione, nega qualcosa (la sua negazione) che a sua volta afferma la verità. (9) Testimoniare questa dimensione ‘puramente positiva’ della verità è il vero, benché difficile e paradossale, compito della filosofia.

ABSTRACT

(1) The solution of a philosophical problem modifies the meaning of the words we use to put it; so the “non being” problem is doomed to change the meaning of words like “negation” and “difference”. (2) It is not only an ‘onto-logical’ problem, since it concerns the problem of death and of human suffering. (3-4) The discourse about non being constitutes the “foundation” of the fact that truth (being) is undeniable, because it shows that even the negation of truth (non being) confirms it. But, just as undeniable, *truth implies negation* (even if we should negate this we would confirm it), and so (5) it seems that everything, and hence even the positive, is negative. In order to escape this trap (6-8) we have to distinguish the undeniable fact that truth *implies* negation from the assumption that truth itself *is* a negation. Indeed, just the undeniable truth shows the dimension for which *every negation is a contradiction*, since truth itself, insofar as it is a negation, negates something (its negation) which on turn affirms truth. (9) To testify this ‘purely positive’ dimension of truth is the true, although difficult and paradoxical, task of philosophy.

EX NIHILO

PAOLO PAGANI^{*}

1. A CHE COSA CI RIFERIAMO CON IL TERMINE “NON-ESSERE”

“Non-essere” – almeno nella sua accezione assoluta (*to me on haplós*) – è un termine non denotante, ma piuttosto funzionale. Di che cosa parliamo, dunque, quando parliamo di “non-essere”?

1.1. Essere, non essere, pensiero

Se il pensiero ha come suo contenuto l’essere (il positivo), parlare del non essere – se si vuole che quel parlare sia significante – sarà, ancora una volta, un certo modo di parlare dell’essere. In che senso, però? Nel senso della ipotesi della trascendibilità dell’essere stesso.

“Non essere” è il nome che si dà alla ipotesi della trascendibilità dell’essere (questo è il senso appropriato di quella espressione); e insieme è la attestazione della non consistenza di tale ipotesi. A quel senso non corrisponde alcun possibile *denotatum*: infatti, il tentativo di trascendimento non dà adito ad alcunché (che non sia un positivo, naturalmente).

Si può anche dire – sinteticamente e paradossalmente – che “non essere” sia un nome dell’essere: quello specifico nome che dell’essere indica l’intrascendibilità. Intrascendibilità guadagnata in due momenti: lo sporgimento *ad extra*; e il reinvio *ad intra*, in considera-

^{*} Professore ordinario di Filosofia Morale, all’Università “Ca Foscari” di Venezia.

zione del fatto che nella fattispecie – si tratta infatti dell’essere – ogni *extra*, in tanto in quanto ha consistenza, è un *intra*, e, in tanto in quanto non ha consistenza, non costituisce neppure un *extra*.

“Non essere” è dunque quel nome dell’essere che evidenzia la convertibilità, reciproca e inevitabile, di essere e pensiero. Anzi, è – prima ancora – il fattore che introduce la semantizzazione reciprocamente distinguente di essere e pensiero, facendo tra loro – in certo modo – da “terzo”.

Si noti che *élenchos* è la movenza argomentativa che, dall’interno dell’essere, progetta sperimentalmente l’evasione (l’evasione dalle curvature caratterizzanti, e perciò coestensive, dell’essere stesso), e ne constata l’impraticabilità: constata cioè che la *heterotes*, rispetto ad esse (ad esso, dunque), può darsi solo come *tautotes*¹.

La *heterotes* è la capacità che l’essere ha di porsi a distanza da sé per verificare che ciò può accadere solo dall’interno dell’essere stesso. Pensiero è appunto tale *heterotes*, che trova nel “non essere” il luogo ideale della propria collocazione sperimentalmente ulteriore all’essere; ed è insieme la necessità del rientro sulla *tautotes* dell’essere stesso, sperimentata come intrascendibile. Il pensiero è il manifestarsi della interiorità della *heterotes* alla *tautotes*: tale interiorità significa che il trascendentale si rivela come tale, in quanto è in relazione dialettica col proprio trascendimento posto-come-tolto. Una relazione che trova la sua espressione sintetica nella coppia di essere e non essere, dove il “non essere” è il paradigma delle violazioni dell’essere, cioè è l’espressione sintetica del trascendimento impossibile: concepito appunto come impossibile, cioè come incapace di venire alla luce, ovvero incapace di una propria manifestazione autonoma.

Da Parmenide in poi, la filosofia è la consapevolezza della originaria immanifestabilità del “non essere”. Il senso ultimo del divieto parmenideo alla praticabilità della via del “non essere” sta nella incapacità di quest’ultimo a prodursi alla luce del pensiero come un che di autoconsistente, piuttosto che come il nome negativo della assolutezza dell’essere².

¹ Cf. PLOTINO, *Enneadi*, V, 3, 10.

² Che cosa significa che il pensiero è manifestazione dell’essere? Significa che ne è un nome, cioè che è una sua appartenenza. Significa che l’essere non è

Ora, il tentativo di andare oltre l'essere, per ritrovare alla fine l'essere – questa dialettica che platonicamente diremmo di “movimento” e di “quiete”³ – è proprio ciò che specifica il pensiero rispetto all'essere. È la dieresi originaria di pensiero ed essere, i quali vanno appunto semantizzati diaireticamente, essendo originariamente indiscernibili. Si può dire – articolando meglio – che, se fenomenologicamente non c'è occasione per distinguere tra essere e pensiero, *élenchos* è il luogo della possibile distinzione che, se supera l'indiscernibilità, conferma la coestensione; analogamente a come l'autocontraddizione è luogo di discernimento tra pensiero e linguaggio.

1.2. La funzione semantizzante del non essere

Il “non essere” viene messo a tema per precisare la natura dell'essere. Una semantizzazione dell'essere non potrà valersi della riconduzione di questo significato, inestricabile da ogni altro, ad un ambito più comprensivo entro cui poi lo si possa specificare: tale semantizzazione non potrà realizzarsi, cioè, *per genus et differentiam*. L'essere, dunque, potrà mostrare il proprio significato solo in relazione a se stesso, e più precisamente all'ipotesi del proprio togliamento. Il *me on haplós* nomina tale ipotesi. Dire poi che l'essere

qualcosa cui il pensiero debba o possa sopraggiungere (da dove, del resto, potrebbe farlo?). Ma, l'originaria manifestatività dell'essere (e quindi del reale) come si giustifica? Elencticamente – come già insegnava Plotino. L'originaria noeticità dell'essere non è dunque una scommessa: è piuttosto una necessità elenctica. Il non essere niente per nessuno (ovvero, “da nessun punto di vista”) è un non essere *simpliciter*. “Nessuno” vuol dire nessuna coscienza: cioè, nessuna istanziazione del pensiero, originaria o secondaria che essa sia. Più precisamente, un al di qua (o un al di là) dell'essere non c'è. E neppure il pensiero può risultare questo improponibile “al di qua” (o “al di là”). Ma anche un al di là (o un al di qua) del pensiero non c'è. E neppure l'essere può risultare questo improponibile “al di là” (o “al di qua”). In altre parole, “essere in quanto essere” e “pensiero in quanto pensiero” sono nomi (reciprocamente convertibili) della presenza. La presenza è la “datità” del dato (ovvero, l'orizzonte in cui il dato – ogni dato – si manifesta).

³ Cf. PLOTINO, *Enneadi*, VI, 2, 8.

“resiste”, “si oppone” a tale ipotesi non vuol dire – non può voler dire – che esso debba vincere alcunché di efficacemente o effettivamente minaccioso, che ne precarizzi la stabilità.

L’ipotesi in questione è – almeno in prima battuta – consistente, ma ciò che essa ipotizza non è alcunché di sussistente. L’“aporia del nulla”, da Severino intelligentemente ripresa da una lunga tradizione, sta appunto nella rilevazione della consistente predicabilità di un che di assolutamente non-sussistente: il nulla, infatti, rientra nell’essere, in quanto termine positivamente significante; ed è viceversa escluso dall’essere, in quanto significato intrinsecamente impossibilitato ad attuarsi.

In proposito, va ricordato che l’ipotesi del togliimento dell’essere implica l’ipotesi che vi sia una alterità rispetto a esso: ipotesi, quest’ultima, che “rientra” inevitabilmente. E questo è il destino che l’essere, non tanto *ha*, quanto piuttosto è: l’intrascendibilità. Il non essere è appunto l’indice di tale intrascendibilità. Esso è “l’orizzonte” dell’essere, nel preciso senso che è l’alterità incostituibile dell’essere stesso.

Questa situazione – osserviamo – non deve comunque prospettare alcuna simmetria tra essere e non essere, né tanto meno alcuna coesistenzialità tra le due figure. Piuttosto, se una adeguata semantizzazione dell’essere comprende – come suo secondo momento – l’opposizione al non-essere, non si risolve però in essa, pena la tautologicità pura. Più precisamente, una adeguata semantizzazione comprende il momento della rilevazione della apprensione del positivo e, in seguito a quella, la divaricazione del positivo dal negativo, coincidente – quest’ultima – con l’istituzione del principio di non contraddizione. Del resto, la stessa rilevazione della impossibilità di definire l’essere per genere e differenza indica, con ogni evidenza, che dell’essere si ha una nozione (anche alquanto strutturata) ben prima della sua precisazione per esclusione del negativo.

Solo nel caso in cui, arbitrariamente, si ritenesse che la mancata considerazione che un certo significato (x) è negazione della propria negazione ($non-x$) implichi di per sé l’identificazione di x e $non-x$, allora il significare predialettico (ma non a-dialettico) dell’essere – che solo giustifica la sua opposizione al nulla – dovrebbe essere coerentemente escluso come un’ipotesi essa stessa autocontraddittoria.

1.3. Discussione dell'“aporia del nulla”

La già accennata discussione che Severino dedica alla “aporia del nulla”⁴ ha un aspetto felice e uno decettivo. Ma, per poterne parlare competentemente, occorre anzitutto richiamare le due formulazioni che Severino dà dell'aporia:

(a) in tanto in quanto il nulla è implicato dalla posizione dell'essere (come suo opposto semantizzante), esso è un positivo;

(b) in tanto in quanto il nulla è propriamente nulla, allora non è neppure l'opposto semantizzante dell'essere.

La soluzione severiniana dell'aporia è ricostruibile, per l'essenziale, nei termini seguenti. Il “nulla momento” (cioè il nulla come assoluta assenza di contenuto) è un che di non-contraddittorio, ed entra come tale nella relazione semantizzante. La contraddizione riguarda il concreto della struttura che è costituita dal “nulla momento” in congiunzione col suo “positivo significare”. Si noti che qui, paradossalmente, a risultare contraddittorio è il concreto della struttura. Del resto, per Severino, «il principio di non contraddizione non esige che non esistano significati autocontraddittori, ma che l'autocontraddittorietà sia come tolta»⁵.

Dal punto di vista classico, invece, non è contraddittoria la struttura in questione; semplicemente è contraddittoria l'ipotesi che il “nulla momento” sussista, si dia in atto – e non si limiti, dunque, a significare positivamente alcunché. Ma, a ben vedere, non c'è contraddizione neppure nella struttura concreta che Severino prospetta, perché lì il negativo e il positivo non sono tali *sub eodem*.

L'elemento felice è l'articolazione del “non essere” in “positivo significare” e “nulla momento”, dove il “non essere” come dotato di significato determinato rientra positivamente nell'essere, mentre il suo contenuto se ne autoesclude (dal che, poi, Severino trae la

⁴ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, cap. IV.

⁵ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, p. 217. In questo, Severino sembra convenire con Hegel, contro Aristotele.

considerazione per cui il concreto del significato è il luogo della contraddizione, mentre solo una astratta considerazione di quel momento astratto che è il “non essere” inteso come contenuto, può fare apparire quest’ultimo come contraddittorio – e questo, nel senso che non dovrebbe neppure darsi, in quanto assolutamente negativo). Il “nulla come positivo significare” è un certo contenuto dell’essere; il “nulla momento”, invece, è il limite autotogliendosi dell’essere.

L’elemento decettivo sta invece nella posizionalità del “non essere”, che Severino introduce come condizione “orizzontale” della posizione stessa dell’essere. Questo è un evidente elemento idealistico: classicamente si rileva invece la dissimmetria radicale tra il positivo e il negativo. C’è (solo) il positivo; mentre il negativo è o uno dei suoi nomi (non-essere assoluto) o uno dei suoi modi non originari (non-essere relativo).

1.4. L’aporia del nulla in Anselmo

La discussione dell’aporia del nulla trova un antecedente classico nell’anselmiano *De casu diaboli* (1080)⁶. In questo testo, di quattro anni successivo al *Monologion* (di cui pure diremo), Anselmo riprende distesamente – per bocca di un “discepolo” – una aporia là già accennata (al cap. 8). Ecco, nel seguito, i termini di questa ripresa (il riferimento è al cap. 11).

1.4.1. O il *nihil* è un autentico nome (e non solo una *vox*), cioè è un termine referenziale, e allora non può voler dire quello che pretende di dire: corrisponde infatti a un *aliquid* e non a niente. Oppure vuol dire quel che pretende di dire, cioè *significat nihil*, ovvero non è referenziale; e allora non vuol dire alcunché («*ut ipsum nomen nihil significet*») è infatti diverso da «*id est non significet aliquid*»).

1.4.2. Il “maestro” ipotizza che il significare *nihil* e il significare *aliquid*, da parte del medesimo nome, non implicino, qui, contraddizione: evidentemente, perché – nella fattispecie – ciò non si dà *sub eodem*. Ecco in che senso.

⁶ Il testo di Anselmo è qui tradotto a cura nostra sulla base della edizione latina di F. S. Schmitt.

“*Nihil*” equivale a “*non-aliquid*”: nel suo significato comprende dunque l’*aliquid*, cioè il qualunque contenuto positivo che esso *removet* da sé (contiene, dunque, il positivo in quanto tale). In tal senso, esso significa insieme “qualcosa” e “niente” – e senza contraddizione: «*significat enim removendo; et non significat constituendo*». Leggiamo al riguardo: «Per questa ragione, il nome *nihil* [...], in quanto annulla [*destruendo*], non significa nulla, bensì qualcosa; in quanto costruisce [*constituendo*], non significa qualcosa, bensì nulla. Ecco perché, dal fatto che il nome *nihil* in certo modo significa qualcosa, non deriva la necessità che il nulla sia qualcosa, ma piuttosto la necessità che il nulla sia nulla; proprio perché il nome *nihil* significa in tal modo qualcosa» (cioè – direbbe Severino – il “nulla-momento” è positivamente significante).

1.4.3. Il discepolo obietta: «Questo nome ha un significato, ed è propriamente un nome (e non solo una *vox*) in quanto significa ‘nulla’, e non perché significhi qualcosa negandola». Ma, come può il nulla essere referente di un nome? Il maestro osserva a sua volta che è significante, ma non perché sia referente diretto del nome. Ad esempio, se dico che uno “ha la cecità”, non indico con ciò il possesso di alcunché, bensì la sua mancanza. Eppure, nomino efficacemente quel che intendo, ovvero dico bene quel che ho da dire.

1.4.4. Dunque: “nulla” è “non-qualcosa”; o è qualcosa solo *secundum formam loquendi*. Se ad esempio dico che “Tizio non ha fatto nulla”, voglio dire qualcosa di ben determinato e comprensibile, anche se non indico il nulla come oggetto diretto di referenza.

Qui (e altrove) c’è in Anselmo l’aspetto felice della analisi di Severino; senza, però, l’elemento decettivo, che vorrebbe la posizionalità del nulla come inerente alla posizionalità dell’essere⁷.

⁷ Anche secondo Jaime BÁLMEs (cf. *Filosofía Fundamental*, in *Obras Completas*, Editorial Bálmes, Barcelona 1925-27, vol. XVI, nn. 60-61) il “non essere” è positivamente concepito dall’intelletto, come “ciò che non è”.

2. LA QUESTIONE DEL “NON-ESSERE” NELLA METAFISICA DELLA TRASCENDENZA E DELLA CREAZIONE

2.1. La differenza meontologica

Lo sviluppo della metafisica occidentale – culminante nel teorema di creazione – nasce dalla esigenza di evitare contraddizione nella specifica e intensiva forma dell’evitare di attribuire sussistenza al non-essere. Più precisamente, l’esigenza è quella di evitare di dover interpretare come istanziazioni del non-essere assoluto le forme di non-essere che insidono nel divenire: il non esser più, il non essere ancora; ma anche il non essere ora. La fuggevolezza dell’istante (perfettamente esemplificata dalla foglia di un albicocco che trema alla brezza del pomeriggio) è la cifra stessa del divenire (*ghenesis eis ousian*); ed è la ragione della paradossale nostalgia che spesso abbiamo proprio di ciò che è presente. Ciò che si dà è, infatti, solo *quodammodo* un che di dato.

In tal senso, la metafisica della creazione consiste nella introduzione critica di una differenza meontologica: quella per cui il negativo che segna il divenire non è il “non-essere” assoluto; né lo è il “*nihil*” implicato dalla creazione stessa.

È nota l’obiezione di Severino in proposito. «Nichilismo significa affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente. Sin da Platone, la metafisica ha identificato le cose al niente: affermando che escono e ritornano nel niente, afferma che sono state e tornano a essere niente. Il ‘mondo’ è la dimensione in cui il non-niente è niente, e ove Dio o l’Uomo hanno la capacità di operare l’identificazione del non-niente e del niente»⁸.

In realtà, il *nihil* dell’*ex nihilo* significa semplicemente l’esclusione dell’ipotesi che qualcosa – al di là dell’atto creatore – faccia da condizione all’esserci del finito.

⁸ Cf. E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 137.

2.2. Indicazioni sulla creazione

2.2.1. *Premessa*

La domanda metafisica, che problematizza l'ambito dell'esperienza, cioè l'essere diveniente – aristotelicamente l'essere “fisico” –, sporge oltre lo stesso orizzonte fisico, chiedendosi appunto se esso possa o meno esaurire l'essere in quanto tale (il trascendentale): per questo è giusto chiamarla “domanda metafisica”. “Meta-fisico” è infatti, letteralmente, ciò che va “oltre il fisico” – almeno in senso problematico.

Organizzare una risposta alla domanda metafisica significa poi esplorare la possibilità di una via filosofica che giunga a riconoscere l'Assoluto⁹ in qualcosa di ulteriore e di diverso rispetto all'“esperienza”: in una realtà, dunque, trascendente rispetto ad essa. Porre il problema della trascendenza non significa, dunque, andare oltre i limiti della riflessione ontologica, ma piuttosto significa andare al fondo di questa stessa riflessione. La scansione scolastica tradizionale tra un trattato sull'essere in quanto essere (*De ente in communi*), da una parte, e uno sulla trascendenza (*De Deo*), dall'altra, ha un valore solo convenzionale, e teoreticamente è costretta a “saltare”. Infatti, approfondire il primo trattato vuol dire trovarsi già nel cuore del secondo.

2.2.2. *Introduzione alla “via del divenire”*

Il più tradizionale tentativo di dare risposta alla domanda metafisica è quello che passa attraverso la riflessione sul divenire. L'accezione che diamo a questo termine, nel nostro discorso, è la più generica; ed è tale da ricomprendere in sé qualunque forma di mutamento, materiale o psicologico o spirituale che sia. È importante, infatti, che non si vada ad associare il divenire ad una particolare concezione del mondo fisico o ad una particolare metafisica: non c'è, in altre parole, un divenire aristotelico, uno tommasiano e

⁹ Per “Assoluto” si intende, qui, una configurazione complessiva dell'essere che non implichi contraddizione.

uno idealistico¹⁰. Si tratta invece di considerare il divenire in modo spregiudicato: nei suoi termini fenomenologici essenziali. Ritroviamo, ad esempio, una simile elementarità di significato nel termine *metabolé* usato da Aristotele¹¹, o nel *moveri* della tradizione scolastica¹²; e cercheremo di renderla, tra poco, in termini nostri.

Con le riflessioni argomentative che seguono, cercheremo di riprendere in modo essenziale e rigoroso il senso delle riflessioni aristoteliche (pensiamo al Libro *Theta* della *Fisica* e al Libro *Lambda* della *Metafisica*) e tommasiane (pensiamo alle prime tre “vie” di *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3) che partono dal divenire per arrivare a riconoscere l’esistenza di una realtà non diveniente. Lo faremo, naturalmente, con delle preoccupazioni di sobrietà (abbandonando, per esempio, un apparato cosmologico cui non ci si può più rifare), e di precisione (mettendo in rilievo per ogni passaggio la necessità logica che lo impone), che rendano l’argomentazione comprensibile e razionalmente condivisibile al di là del suo contesto culturale d’origine.

2.2.3. Il punto di partenza di una “via del divenire”

Il termine “via” – usato volentieri da Tommaso – sembra indicare un itinerario escursionistico o alpinistico: un itinerario di ascesa. Prendiamo dunque sul serio questa indicazione, e proviamo a rappresentarci il cammino argomentativo verso la identificazione

¹⁰ In realtà, la costante tendenza degli idealisti è stata quella di intendere il divenire in un senso già metafisicamente pregiudicato. Si pensi a Giovanni Gentile, per il quale il divenire (il *fieri*) è – in fondo – lo stesso Assoluto: il pensiero che pone incessantemente sé con i propri contenuti. E, prima ancora, si pensi a Hegel, che pone appunto il “divenire” (*das Werden*) come l’Assoluto stesso che fa se stesso.

¹¹ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 1-2. La *metabolé* è comprensiva di tutti i tipi di divenire che Aristotele individua (dunque, è più ampia della *phorà*, che indica solo il moto locale).

¹² Si veda, ad esempio, l’uso che ne fa Tommaso in: *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3; I, q. 79, a. 4; I Ilae, q. 9, a. 4; testo latino dell’*Editio Leonina*.

dell'Assoluto come una ascensione montana, che parta da un campo-base, segua un sentiero di avvicinamento alla parete rocciosa, e vada poi a superare diversi ostacoli (o gradini), nel tentativo di raggiungere una cima. Naturalmente, la via che cercheremo di percorrere, sia pur dandone una interpretazione per certi aspetti anche nuova, è stata aperta e percorsa nei secoli dai maggiori interpreti della tradizione metafisica. Per questo, non ci sarà difficile riconoscere qua e là le tracce inconfondibili del loro passaggio, specie in quei punti decisivi del percorso, che potranno idealmente essere riferiti a chi tra loro per primo li ha superati (pur non giungendo, magari, personalmente in cima, ma aprendo comunque la strada ad altri).

Ora, attestarsi al campo-base della via del divenire significa considerare i seguenti dati.

a) Fenomenologicamente, la presenza dell'essere è nota nella sua eidetica, ma non nella sua concreta estensione. Certo, la presenza è infinita; ma con ciò non è affatto detto se essa realizzi all'infinito il divenire che caratterizza la sua immediata realizzazione (se essa cioè sia solo "esperienza"). Immediatamente non è escluso, ma neppure è detto che sia così. Lo husserliano "principio di tutti i principi" ci avverte di non "pregiudicare" la presenza con una lettura affrettata del suo manifestarsi.

b) La presenza si attua certamente come "esperienza"; essa, cioè, è immediatamente presenza di quel presente che – grazie al divenire – continuamente da essa si distingue. E questo distinguersi, è un negativo: il non esserci (più, o ancora) del presente (cioè, di una certa situazione dell'"esperienza").

c) Questo non esserci non consta come un annientarsi o come un venir dal niente. E neppure è inevitabile interpretarlo così (cioè nichilisticamente): infatti, per dare senz'altro tale interpretazione, occorrerebbe che fosse immediatamente nota la coincidenza tra presenza ed "esperienza" (contro quanto riconosciuto sopra, al punto (a)); solo in tal caso, infatti, l'entrare e l'uscire dall'ambito dell'"esperienza" dovrebbero essere intesi come l'entrare e l'uscire dalla presenza *simpliciter*.

d) Interpretato in termini ontologici, il divenire, che non è immediatamente il darsi del non-essere assoluto, è però il darsi di un non-essere relativo. In particolare, esso è il venire all'essere e il con-

gedarsi dall'essere, da parte di un certo stato di cose¹³. Il linguaggio di alcuni filosofi scolastici del nostro secolo, per indicare il negativo che caratterizza il divenire, parla di "non essere dell'essere"¹⁴ (relativo cioè all'essere, e non autonomo o assoluto).

2.2.4. *Primo passaggio argomentativo*

Con il bagaglio delle precedenti considerazioni, ci si può ora avviare per compiere una prima tappa del percorso. Il sentiero¹⁵ che porta verso la vera e propria ascensione consisterà nella posizione del problema se l'Assoluto coincida o meno col diveniente. La domanda, più precisamente, si articola così: l'Assoluto è ciò che, se pensato secondo l'estensione del trascendentale, non implica contraddizione; ora, l'"esperienza" diveniente può esser pensata come attuazione trascendentale dell'essere? In altri termini: il divenire è un nome dell'essere? Con la risposta a questa domanda, finisce il cammino di avvicinamento, e inizia l'ascesa vera e propria.

E la risposta alla domanda è no. Infatti, se l'"esperienza" fosse l'Assoluto, si realizzerebbe effettivamente quella situazione in precedenza ipotizzata: cioè, cessare di esser presente nell'"esperienza" vorrebbe dire cessare di esser presente nell'essere *simpliciter* (finendo *in nihil absolutum*); così come iniziare ad esser presente nell'"esperienza" vorrebbe dire iniziare ad essere *simpliciter* (venendo *ex nihilo absoluto*). In altri termini, il non-essere relativo dovrebbe esser interpretato come non-essere assoluto; il che realizzerebbe l'autocontraddizione nichilistica: quella per cui il non-essere assoluto verrebbe posto come elemento costitutivo del divenire, ovvero dell'"esperienza". In realtà, il non-essere assoluto non sussiste; dunque, a maggior ragione, non è né origine né destinazione di alcunché.

¹³ Diciamo "di un certo ente", perché il divenire non è mai un venire o un congedarsi dell'ente come tale, visto che la presenza è sempre presenza di un qualche contenuto.

¹⁴ L'espressione è tipica di Gustavo Bontadini.

¹⁵ La metafora del "sentiero", per indicare il percorso filosofico, è usata da molti: risale ai Pitagorici, ma, nel nostro secolo, è stata usata da Blondel e da Heidegger.

Con ciò si è stabilito che l'“esperienza” non è l'Assoluto; o anche, che l'Assoluto – il cui esserci non è da accertare, ma solo da connotare¹⁶ –, non è l'“esperienza”. La struttura dell'Assoluto, infatti, non può essere omogenea a quella del diveniente: essa – pena la contraddizione – esclude da sé l'*eidos* del divenire. Dunque, l'Assoluto è indiveniente; ma non indiveniente di fatto, bensì di diritto: strutturalmente. Si può dire, allora, che l'Assoluto è Indivenibile (*immutabilis*).

Si è così superato un primo gradino, un primo *step* – per proseguire nella allegoria alpinistica. Questo *step* può essere intitolato a Parmenide, che per primo – almeno nella interpretazione più avveduta che dei suoi frammenti si può dare¹⁷ – ha vietato l'interpretazione nichilistica del divenire.

La logica argomentativa che abbiamo seguito è quella apagogica, che possiamo evidenziare nel modo più semplice così: se l'Assoluto fosse diveniente (se coincidesse con l'“esperienza”), ne deriverebbe contraddizione; quindi l'Assoluto non è diveniente. Si tratta della stessa logica argomentativa che – sia pure in un contesto un po' diverso – Tommaso applica nella sua “terza via”, quando dice: «*si omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus*» (se tutte le cose fossero divenienti, ad un certo punto dovrebbe comparire il non-essere nella realtà)¹⁸.

2.2.5. Secondo passaggio argomentativo

Occorre ora determinare quale relazione intercorra tra l'Assoluto indivenibile e l'“esperienza” diveniente. Considerando una prima ipotesi: può il diveniente esser pensato come una alterità dialettica dell'Indivenibile, come lo è *A* rispetto al proprio complemento (*non-A*) nell'unità dell'esperienza? Si badi che, in quest'ipotesi, il

¹⁶ Per una introduzione critica di questa tesi rinviamo a: P. PAGANI, *Sentieri Riperti*, Jaca Book, Milano 1990, Parte II, cap. IV.

¹⁷ Considerando adeguatamente il frammento 9 (D.-K.) si può ragionevolmente ipotizzare che Parmenide non escludesse la realtà del divenire – di cui pure vietava una considerazione nichilistica.

¹⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.

diveniente e l'Indivenibile sarebbero i lati astratti di una struttura comprensiva di entrambi: una sostanza, la quale risulterebbe, a questo punto, essa sì il vero Assoluto. In quest'ipotesi, cioè, se il diveniente è " $A \wedge non-A$ ", l'Indivenibile sarebbe " $non-(A \wedge non-A)$ ": il suo significato, cioè, si costituirebbe in riferimento a quello del diveniente.

È chiaro, allora, che la risposta alla domanda precedente non può che essere negativa; in quanto, accettare come vera l'ipotesi in questione vorrebbe dire rinnegare quanto si era già acquisito secondo necessità nel passaggio precedente, a partire dal quale – e non a prescindere dal quale – possiamo ora far progredire l'argomentazione. Infatti, se l'Indivenibile venisse pensato in relazione dialettica con il diveniente, sarebbe a sua volta in divenire (in funzione di quello) – contro l'ipotesi. E, prima ancora, non potrebbe dirsi Assoluto – anche qui, contro l'ipotesi –, in quanto verrebbe posto come l'astratto di una struttura, questa sì realmente assoluta.

Di conseguenza, occorre riconoscere che c'è alterità, non dialettica bensì reale, tra l'Indivenibile e il diveniente; nel senso che l'Indivenibile è totalmente altro rispetto all'organismo dell'"esperienza". La tradizione metafisica esprime questa acquisizione dicendo che l'Assoluto è trascendente rispetto al mondo (cioè, rispetto all'"esperienza").

Si è così superato un secondo *step*, che potremmo idealmente intitolare a Platone. Questi, infatti, è il primo filosofo che ha riconosciuto l'esistenza di un genere dell'essere diverso da quello fisico, e lo ha riconosciuto come assolutamente immutabile, e, per questo, lo ha anche riconosciuto come trascendente rispetto al primo.

La logica argomentativa è, anche qui, apagogica. Evidenziamola schematicamente così: se l'alterità dell'Assoluto indivenibile rispetto al diveniente fosse di tipo dialettico – se fosse cioè descrivibile come $non-(A \wedge non-A)$ –, allora l'Assoluto indivenibile non sarebbe più indivenibile (e non sarebbe più l'Assoluto). Dunque, l'alterità in questione è non-dialettica, ovvero è reale, o – in termini classici – "trascendente". Si tratterà poi di verificare se la trascendenza, che vale dall'Assoluto all'"esperienza", valga anche in senso reciproco, oppure no.

Consideriamo ora il cammino che abbiamo fatto fin qui, per capire meglio per quale via proseguire verso l'alto. Se la cima che dobbiamo raggiungere è l'Assoluto correttamente identificato, il criterio che ci ha portati fin qui è il seguente: evitare tutto ciò che ripugna alla autenticità dell'Assoluto. Per questo, abbiamo evitato ed eviteremo di considerarci arrivati, ovunque si presentasse qualche connotazione incompatibile con l'assolutezza (cioè, con quella normalità ontologica¹⁹ che è propria dell'Assoluto). È in base a questo criterio che abbiamo escluso il divenire dall'Assoluto, e siamo saliti oltre. Procediamo dunque per connotazioni progressive dell'Assoluto, che avvengono "*via remotionis*", cioè rimuovendo dalla sua descrizione autentica (dal suo *identikit*) tutto ciò che, in un modo o nell'altro, implica contraddizione. Questo modo indiretto di connotare l'Assoluto è il lato di verità della "teologia negativa", cioè della scuola di pensiero secondo cui dell'Assoluto è possibile dire solo ciò che non è. È chiaro, infatti, che dietro a ciascuna connotazione negativa dell'Assoluto si può leggere la "rimozione" da esso di un elemento difettivo che compete all'"esperienza", e quindi una affermazione di positività – appunto – assoluta²⁰.

2.2.6. Terzo passaggio argomentativo

Riprendendo il cammino, occorrerà porsi effettivamente la domanda sopra accennata. E cioè: la trascendenza varrà anche nel senso reciproco a quello già stabilito? In altri termini: può il diveniente (X) esser pensato, a sua volta, come *ab-solutum* (ovvero indipendente, autonomo nell'esistere) rispetto all'Assoluto (Y)? In termini simbolici, si tratta di stabilire se $\hat{\diamond}(X \wedge \neg Y)$ ²¹ sia un'ipotesi davvero concepibile.

¹⁹ Vale a dire, la sua adeguatezza all'essere trascendentale.

²⁰ Il procedimento connotativo per "rimozione" trova la sua configurazione argomentativa nella apagogia, cioè nel procedimento che pone le proprie tesi sulla base della autocontraddittorietà del contraddittorio.

²¹ "È possibile che X stia senza Y ".

E, ancora una volta, la risposta è negativa. Infatti, questa ipotesi riproporrebbe – sia pure ad un nuovo livello – la stessa situazione che ci ha spinto a riconoscere l'esistenza dell'Indivenibile. Più precisamente, se il diveniente è insufficiente, vuol dire che non può star da sé; e non può star da sé nemmeno se, pur stando a fianco dell'Assoluto, risulta irrelato ad esso, e dunque ontologicamente autonomo. A ben vedere, quella qui prospettata è l'aporia che affligge il pensiero di Platone. Essa consiste nel riconoscere, da un lato, l'esistenza dell'Indivenibile, ma nel non saper dire, dall'altro, come questa risolva l'insufficienza del divenire.

La nuova acquisizione è dunque questa: il diveniente non è "assoluto" rispetto all'Assoluto, cioè non può stare (non può consistere) senza l'Assoluto. Dunque, $\neg\Diamond(X \wedge \neg Y)$, ovvero $\Box \neg(X \wedge \neg Y)$, e quindi $\Re(X \rightarrow Y)$ ²². Ora, riconoscere che l'"esperienza" non sta indipendentemente dall'Assoluto è riconoscere qualcosa di più di una semplice simultaneità: non si tratta, cioè, del semplice fatto che X esiste quando anche Y esiste. Questa è una acquisizione precedente al presente passaggio argomentativo. Quel che qui si è messo in luce è che X sarebbe autocontraddittorio senza Y , cioè che $\neg\Diamond(X \wedge \neg Y)$. Dunque si è messo in luce che Y è *conditio sine qua non* di X , cioè è "ciò senza cui" X non ci sarebbe. Si tratta di una connotazione apparentemente molto scarna, ma in realtà relevantissima, ed espressa secondo il codice più elementare di cui il linguaggio filosofico sia capace, che è – non a caso – anche quello dei più elementari (e radicali) connettivi della logica simbolica²³. L'espressione precedente dice infatti niente meno che la radicale dipendenza ontologica del diveniente rispetto all'Indivenibile.

²² Le tre formule si leggono, rispettivamente, così: "non è possibile che X stia senza Y "; "è necessario che X non stia senza Y "; "è necessario che X implichi Y ".

²³ Ci riferiamo ai simboli della negazione (\neg), della congiunzione (\wedge), e alla loro combinazione, che può indicare il "senza". Dalla negazione e dalla congiunzione si possono ricavare anche l'implicazione e la disgiunzione. Infatti, l'implicazione, cioè $p \rightarrow q$, si può riesprimere così: $\neg(p \wedge \neg q)$; e la disgiunzione in *vel*, cioè $p \vee q$, si può riesprimere così: $\neg(\neg p \wedge \neg q)$.

Con ciò si è superato un terzo *step*, che idealmente può essere intitolato a Plotino, come a colui che ha riconosciuto nel modo più esplicito, tra i filosofi greci, il carattere pro-dotto del non-Assoluto, e, di conseguenza, il carattere pro-duttivo dell'Assoluto.

La logica argomentativa seguita è ancora una volta quella apagogica. L'ipotesi per cui l'"esperienza" – che sta di fatto con l'Assoluto – possa di diritto stare senza di esso, riproduce la situazione nichilistica, e perciò autocontraddittoria, di un diveniente assoluto. Dunque, l'"esperienza" non solo non sta di fatto senza, ma non può nemmeno stare di diritto senza l'Assoluto.

2.2.7. Quarto passaggio argomentativo

a) Per proseguire il cammino, basta chiedersi se valga anche il reciproco di ciò che abbiamo riconosciuto nel passaggio precedente. Vale, cioè, che anche l'Assoluto non possa stare senza l'"esperienza"? In termini simbolici, si tratta di vedere se si possa anche porre che $\neg(Y \wedge \neg X)$; e quindi, complessivamente, se si possa affermare che $\Box(X \leftrightarrow Y)$ ²⁴. La domanda, in termini tradizionali, è se l'Assoluto non possa non produrre il diveniente, se sia, cioè, necessitato a produrlo.

E la risposta è no. Infatti, nella ipotesi ora formulata, si riprodurrebbe – sia pure ad un nuovo livello – quanto già ipotizzato nel secondo passaggio argomentativo. Più precisamente, se l'Assoluto indivenibile implicasse a sua volta necessariamente il diveniente, avremmo la duplice contraddizione, e di un Indivenibile che, posto in relazione necessaria col diveniente, diverrebbe in funzione di questo, e di un Assoluto che non sarebbe più tale, perché – nell'ipotesi in questione – il vero Assoluto sarebbe la struttura comprensiva e dell'Indivenibile e del diveniente.

b) A margine di quanto abbiamo acquisito con l'ultimo passaggio, possiamo osservare che la produzione del diveniente da parte dell'Indivenibile può essere sì connotata come un incremento ontologico, ma non come un incremento dell'Assoluto. La novità ontologica non è, cioè, nell'Assoluto – che strutturalmente non

²⁴ Cioè, che sia "necessaria l'implicazione reciproca di X e di Y".

diviene –, ma è piuttosto in forza dell'Assoluto. Esso è la ragion sufficiente estrinseca del diveniente.

Ora, non c'è di per sé contraddizione nella figura dell'incremento ontologico, cioè nell'esistenza di qualcosa che non sia l'Assoluto (ovvero l'Originario). Ci sarebbe contraddizione se – come prima si è escluso – si dicesse che l'esistenza del non-Assoluto è autonoma dall'Assoluto. In tal caso, infatti, essa potrebbe avere la condizione di possibilità del proprio esserci, o in sé, o nel non-essere assoluto. Ma, che il diveniente sia *a seipso*, è quanto già si era escluso rilevandone l'insufficienza. Che poi sia *a nihilo* è impossibile, visto che il *nihil* non può sussistere. Non c'è invece contraddizione nel pensare il diveniente come esistente *ab Immobili*, cioè come prodotto dall'Indivenibile.

Classicamente, la produzione del diveniente da parte dell'Indivenibile è detta "*productio rei ex nihilo sui et subiecti*", cioè "produzione della realtà (diveniente) a partire dal non essere suo e di ogni eventuale potenzialità preesistente". Va chiarito, al riguardo, che quel "*nihil sui*" (quel "niente di sé"), a partire da cui il diveniente è prodotto dall'Indivenibile, indica semplicemente che il diveniente non esisterebbe se non fosse prodotto dall'Assoluto; e non si identifica affatto con il non-essere assoluto, bensì con il non-essere relativo, il cui esserci non è, di per sé, autocontraddittorio²⁵. Insomma, "*ex nihilo sui*" vuol dire "*ex nihilo rei productae*": come a dire che ciò che è fatto sussistere dall'Indivenibile è fatto sussistere radicalmente, senza presupposti. E senza neppure il presupposto – normalmente ammesso dai greci – di una "materia prima" preesistente. Anche questa, infatti, in quanto diveniente, non potrebbe stare indipendentemente dall'Assoluto Indivenibile.

Quanto alla figura dinamica indicata dalla preposizione *a* (che compare nell'espressione *ab Immobili*), essa non è indagabile – coi dati di cui disponiamo – dalla parte dell'Assoluto²⁶, bensì solo dalla

²⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 45. a. 1, ad 3um.

²⁶ Una qualche indagine, da questa parte (*ex parte Creatoris*), richiederebbe una conoscenza del punto di vista dell'Assoluto; la quale è possibile solo alla teologia positiva, che prende l'avvio dalla Rivelazione che il Creatore fa di Sé.

parte dell'“esperienza”. E quel che si può dire al riguardo, è che l'“esperienza” è ciò che, pur non potendo stare senza l'Assoluto, non entra a determinare originariamente il significato di quest'ultimo. Ciò non vuol dire, comunque, che l'Assoluto non sia connotabile come il produttore dell'“esperienza”: in altri termini, che Y sia ciò senza cui X non potrebbe stare, è qualcosa che appartiene al significato di Y ; ma vi appartiene senza introdurre in Y il divenire, cioè senza porre o togliere alcunché nell'Indivenibile Y . Nel linguaggio tradizionale della Scolastica, si dice che la asimmetrica relazione che c'è tra X e Y , dal punto di vista di Y è una “relazione non costitutiva” (*relatio idealis*).

Come si può notare, il riconoscimento della asimmetria del rapporto tra l'Assoluto e l'“esperienza” costituisce l'autentico superamento della situazione proposta dall'“idealismo” hegeliano. Per Hegel, infatti, il mondo non può stare senza Dio; ma anche Dio non può stare senza il mondo. Nella prospettiva classica, invece, il secondo verso dell'implicazione non vale: l'“esperienza” è qualcosa di astratto rispetto all'Assoluto (cioè, è autocontraddittoria, se considerata fuori della sua relazione con l'Assoluto), ma non viceversa: l'Assoluto, dunque, è concreto anche al di fuori della sua relazione con l'“esperienza”²⁷.

2.2.8. Esito della sequenza argomentativa

Quello che si è raggiunto con le considerazioni precedenti, non è un semplice gradino lungo la via, ma è la cima vera e propria.

²⁷ Usiamo volutamente termini della tradizione idealistica, come “concreto” e “astratto”. “Astratto” è – idealisticamente – ciò che è autocontraddittorio se concepito come a sé stante: ciò che, dunque, può stare solo in relazione con un “concreto”; “concreto”, invece, è ciò che può venir concepito come a sé stante – ultimamente, l'Assoluto. Nella visione idealistica, però, anche il “concreto” sarebbe astratto se considerato privo degli astratti che gli si riferiscono. Ora, il rapporto di creazione può anche esser descritto come un rapporto tra concreto e astratto, che però procede unilateralmente: nel senso che l'astratto qui in questione non può stare senza il concreto, mentre il concreto qui in questione può stare senza l'astratto.

L'Assoluto che produce il diveniente senza essere necessitato a farlo – dunque, potendo non farlo –, è libero. A questo punto, si può parlare di creazione, e dire che l'Assoluto è creatore del diveniente. La tradizione metafisica, infatti, distingue tra la produzione ontologica necessitata e quella libera, chiamando la prima "processione", e riservando alla seconda il nome di "creazione". Ora, se Plotino intuì la prima figura, solo i metafisici cristiani riconobbero la seconda.

Si può dire di essere, con ciò, giunti al termine della sequenza argomentativa precedente, perché l'Assoluto personale che essa ha introdotto – sempre sulla spinta della necessità di evitare contraddizione – è la risposta adeguata alla domanda da cui eravamo partiti. Si trattava di stabilire se l'Assoluto coincidesse o meno con l'"esperienza" diveniente. Ebbene, la risposta è negativa. Infatti, l'Assoluto è Indiveniente, Trascendente e Libero Creatore dell'"esperienza".

Volendo completare l'allegoria già avviata, potremmo intitolare la cima che abbiamo raggiunto ad Agostino e a Tommaso, come alle figure più rappresentative, rispettivamente, del pensiero patristico e di quello scolastico: cioè, delle tradizioni di pensiero che hanno introdotto la creazione libera come luogo ultimo di soluzione della problematicità del divenire.

3. LA QUESTIONE DELL'EX NIHILLO

Proviamo ora a ripercorrere sommariamente la storia della apparizione della teoria della produzione del mondo *ex nihilo* nell'ambito della filosofia occidentale, limitandoci a citare i contributi fondamentali.

3.1. Filone di Alessandria

In Filone d'Alessandria, accanto a molte affermazioni di segno – almeno apparentemente – contrario²⁸, troviamo i primi contributi teorici in ordine alla produzione del mondo *ex nihilo*.

²⁸ Si pensi, esemplarmente, a *De Providentia*, II, 18, dove leggiamo che «tutto ciò che è contrario [al bene] è frutto di una deviazione che risulta sia dalla

La principale fonte di difficoltà, per una lettura univoca dei testi filoniani, è il ruolo che vi svolge la “materia” (a volte *hyle*, a volte *ousia*). Non è infatti del tutto chiaro come essa debba essere intesa. Quel che è certo è che, secondo Filone, Dio è causa unica del cosmo: una causa disomogenea rispetto al causato e che, proprio per questo, non ha bisogno di compromettersi con altro da sé (e quindi di progredire e di sforzarsi) nel creare²⁹. In tal senso, se anche si volesse intendere la materia come un “co-principio” (cioè come una base preliminare) per la creazione, essa non sarebbe comunque una “con-causa” creatrice (cioè, andrebbe intesa a sua volta come creata, sia pure secondo uno statuto speciale)³⁰.

Abbiamo comunque dei testi che indicano in modo plausibile la presenza nel pensiero filoniano della creazione in senso pieno. Anzitutto, abbiamo una nota dossografia di Galeno che stabilisce una netta differenza tra la metafisica dei Greci e quella “mosaica” (cioè, filoniana). Secondo la prima – spiega Galeno –, «per il demiurgo non sarebbe stato possibile creare da una pietra un uomo, così, in un istante, col solo volerlo. Ed è precisamente questo il punto in cui la nostra opinione, quella di Platone e degli altri Greci che seguono il giusto metodo nell’indagine sulla natura, diverge dalla posizione di Mosè. Per quest’ultimo sembra sufficiente affermare che Dio semplicemente volle l’ordinamento della materia, perché questa si disponesse subito nel dovuto ordine: egli

materia, sia dalla malvagità di una natura incontinente; e di queste cose Dio non è causa». Anche in *De Agricultura*, 129 troviamo che Dio è «causa dei soli beni». Di non facile decifrazione, invece, è la affermazione di *De aeternitate*, 5 secondo cui «nulla viene dal non essere, né corrompendosi finisce nel non essere»: affermazione che sembra avere portata fisico-cosmologica piuttosto che metafisica. (Le opere di Filone saranno qui considerate secondo le traduzioni offertene nell’edizione curata da Roberto Radice presso la collana *I classici del pensiero*, Rusconi, Milano 1981-88: traduzioni condotte (con occasionali modifiche) sulla base della edizione greca curata da I. Cohn, P. Wendland, S. Reiter).

²⁹ Su questo punto, si veda: R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 359-60.

³⁰ Cf. *ivi*, pp. 360-61.

era convinto che tutto fosse possibile a Dio»³¹. La testimonianza di Galeno è interessante perché nella filosofia “mosaica” egli individua, quali elementi di opposizione alle metafisiche della greicità classica: «(a) il principio della parola creatrice; (b) l’assolutezza di Dio; (c) la sua onnipotenza; (d) la simultaneità della creazione»³².

Inoltre, in *De somniis*, I, 76 troviamo un’espressione difficilmente equivocabile³³ come la seguente: «Dio, quando generò tutte le cose, non solo le disvelò alla nostra vista, ma credè quello che prima non esisteva [*ha proteron ouk hen, epoiese*], non solo comportandosi come un demiurgo, ma proprio come un creatore [*ktistes*]». E in *Legum Allegoriae*, II, 2 troviamo un’altra espressione che significativamente converge con la precedente: «Come prima della creazione del cosmo non c’era nulla insieme a Dio, così a creazione avvenuta nulla v’è che sia al suo livello».

Nel *De opificio mundi*, al capitolo IV, si riflette sul fatto che la creazione – nella tradizione mosaica – è creazione totale, che presuppone una trascendenza totale del creatore rispetto al creato: proprio quella che la tradizione biblica (e giudaica) tanto enfatizza. Più avanti, al cap. VII, si aggiunge che Dio ha creato simultaneamente tutte le cose (*panth’hama epoiese*).

Ma anche nel *De opificio* si propone il problema della materia: ad esempio, al cap. V, dove Filone parla di una *ousia* (entità) non formata, e disposta a diventare ogni cosa³⁴. Leggiamo: «Il Padre e

³¹ GALENO, fr. 376; ed. Stern (vol. II, p. 311 = *De usu partium*, XI 14). (Trad. it. di R. Radice in *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*).

³² Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, p. 369.

³³ Per considerare letture alternative a quella da noi proposta, si veda però: *ivi*, p. 370.

³⁴ Quando Filone – nel *De opificio* – introduce la figura della “ebdomade” (il 7 ideale), la scandisce anche in 6 (= diade) + 1 (= monade); dove la diade non ha alcuna autonomia, ma è già originariamente imbrigliata nella monade. Siamo così già al di fuori di un bipolarismo di cooriginari. Si tratta di una specie di inveramento creazionistico della metafisica platonica, sul quale avrebbe a suo modo premuto anche Teone di Smirne (I-II secolo d.C.) nella sua *Expositio* della filosofia platonica, dove si afferma che in prima battuta sta il dispari o, fuor di metafora, in principio sta l’uno.

Creatore del mondo [...] non rifiutò di trasmettere l'eccellenza della propria natura a una entità che di per sé non aveva nulla di bello, ma che in potenza [*dynamenei*] era disposta a diventare qualsiasi cosa»³⁵. Ora, un simile principio materiale – qui come in *De plantatione*, 3 – sembra avere caratteri più stoici che platonici. Gli Stoici usavano il termine *ousia* per designare la materia come principio passivo, privo di qualità e di movimento³⁶. Il carattere di passività e ricettività della materia – enfatizzato da Filone – ha autorizzato alcuni interpreti a intendere tale materia in un senso assimilabile al *nihil* che gioca nella formula *ex nihilo*³⁷.

In altre opere di Filone, inoltre, Dio è detto *poietés*, e la sua azione creatrice è intesa come priva di presupposti³⁸. Si può osservare che, se l'immutabilità che Filone riconosce a Dio testimonia di una lettura della Rivelazione mosaica che è preoccupata di non rinnegare la *ratio* platonica, la tematizzazione della creazione totale segna una lievitazione della *ratio* speculativa che avviene proprio a partire dalla Rivelazione e dalla tradizione giudaica.

3.2. L'*ex nihilo* in Agostino

In Agostino troviamo una calibrazione – divenuta poi classica – dei vari modi del produrre (*facere*). Egli distingue un produrre “da sé”, un produrre “da qualcosa” e un produrre “dal niente”.

Il primo modo coinvolge “materialmente” il produttore: ed è il generare; il secondo trasforma un materiale preesistente, ed è il produrre propriamente detto; il terzo, infine, non impiegando alcunché del produttore e non presupponendo alcunché all'atto del produrre, è il “creare” in senso pieno – che appartiene esclusivamente a Dio.

Il testo esemplare per questa scansione è contenuto nella disputa *Contra Felicem*. Qui leggiamo: «Tutte le cose che accadono, e che qualcuno fa, o sono da sé [*de se*], o da qualcosa [*ex aliquo*], o dal

³⁵ Cf. *De opificio mundi*, V, 21.

³⁶ Cf. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, p. 352.

³⁷ Cf. *ivi*, pp. 352 ss.

³⁸ Di questo si accenna anche in *De Providentia*, 107-8; in *De fuga et inventione*, 133; in *De plantatione*, 3.

niente [*ex nihilo*]. L'uomo, non essendo onnipotente, mette al mondo un figlio da sé [*de se*]; e, come artefice, produce una cassa dal legno [*ex ligno*], e un vasetto dall'argento. Può infatti fare il vasetto, ma non può fare l'argento; può fare la cassa, ma non può fare il legno. Ma nessun uomo può fare che sia *ex nihilo* ciò che prima non era. Dio invece, poiché è onnipotente, e ha generato da sé [*de se*] il Figlio, e ha fatto il mondo dal niente [*ex nihilo*], e dal fango [*ex limo*] ha formato l'uomo, così da mostrare attraverso queste tre potenze la sua capacità di far tutto. Poiché, ciò che ha fatto da sé [*ex se*], non lo ha propriamente fatto, bensì generato. Invece, ciò che ha fatto da qualcosa (come l'uomo dalla terra), non lo ha fatto come se altri avesse fatto la terra da cui trarre l'uomo (come Dio ha fatto l'argento per l'artigiano, perché facesse il vasetto); ma Lui stesso lo ha fatto: ha fatto sia che fosse ciò che non era, sia che fosse di nuovo ciò che già prima aveva creato dal niente. Perciò, così il corpo, così l'anima, così l'universo si intende essere stato creato da Dio [*a Deo*], e non generato da Lui [*de Deo*]]³⁹.

Nelle *Confessioni* – di qualche anno successive – il tema viene ripreso, ribadendo la differenza tra creazione, trasformazione e generazione. L'Originario, non avendo altro che lo fronteggi, non può produrre alcunché *ex aliquo*; può solo generare *ad intra*; e, *ad extra*, creare *ex* (o *de*) *nihilo*.

Agostino si sta interrogando intorno alla natura del divenire, di cui azzarda qualche definizione: «un niente che è qualcosa» (*nihil aliquid*), oppure qualcosa che «è e non è» (*est non est*)⁴⁰. E conclude: «Ma comunque fosse, qual era l'origine del suo essere se non tu, da cui derivano tutte le cose, in quanto sono? [...] Nel principio che è da te, nella sapienza nata dalla tua sostanza, tu hai fatto qualcosa e l'hai fatto dal nulla [*de nihilo*]. Hai fatto il cielo e la terra, ma non traendoli da te, altrimenti ci sarebbe qualcosa di uguale al tuo unigenito e di conseguenza a te – dato che non poteva assolutamente essere giusto che ti fosse uguale qualcosa di non generato da te.

³⁹ Cf. AGOSTINO, *Contra Felicem manichaeum libri duo*, II, 18. (La traduzione è nostra, sul testo di PL 42).

⁴⁰ Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, XII, 6.6; curatela e trad. it. di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990.

E non c'era altro all'infuori di te, da cui potessi trarli, Dio, trinità unica e unità trina, e perciò appunto dal nulla hai fatto [*de nihilo fecisti*] il cielo e la terra [...]. C'eri tu, altro non c'era, e da questo niente hai tratto il cielo e la terra [*Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram*], due ben diverse cose: l'uno vicino a te, l'altra vicina al nulla [*prope nihil*], così che l'uno sopra di sé avesse te soltanto, l'altra sotto di sé soltanto il nulla [*nihil*]⁴¹.

L'altro tema che Agostino introduce poco dopo è un corollario dell'*ex nihilo*: la gratuità assoluta dell'atto creatore. Ciò che non ha alcun presupposto che stia al di qua dell'atto creatore, non ha – rispetto a questo – alcun titolo di merito che possa raccomandarlo all'esser creato; tanto meno potrà dare profitto al Creatore, che, nella sua immutabilità, non ha bisogno di alcunché per completare se stesso⁴².

3.3. Il contributo di Anselmo

Dopo che Fredegiso di Tours, nella sua *Epistula de nihilo et tenebris*, aveva ipotizzato che una certa sussistenza del non essere fosse condizione di possibilità della creazione (se essa è “dal” *nihil*, il *nihil* deve esserci – così ragionava Fredegiso)⁴³, la questione fu competentemente affrontata da Anselmo nella Parte II del *Monologion*, in particolare nei capitoli 7 e 8⁴⁴. Ecco in quali termini.

⁴¹ Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, XII, 7.7. «Infatti tu, Signore, hai fatto il mondo dalla materia amorfa, questo quasi niente che hai fatto da niente [*quam fecisti de nulla re paene nullam rem*]» (Cfr. *ivi*, XII, 8.8).

⁴² «Dalla pienezza della tua bontà la tua creatura acquistò sussistenza, affinché un bene, sia pure a te non proficuo, non venisse meno – e non perché la sua provenienza da te lo rendesse pari a te, ma perché per tua grazia era venuto all'esistenza. Già, che titolo di merito avevano nei tuoi confronti il cielo e la terra da te creati in principio? [...] Che titoli di merito aveva la materia dei corpi per esistere anche solo invisibile e informe, tanto che neppure questo sarebbe stata, se non fossi stato tu a crearla? E dunque non poteva, non esistendo, meritare ai tuoi occhi di esistere» (*ivi*, XIII, 2.2; 3).

⁴³ Il testo di Fredegiso è riportato in: F. D'AGOSTINI, *Fredegiso di Tours. Il nulla e le tenebre. La nascita filosofica dell'Europa*, Il Melangolo, Genova 1998.

⁴⁴ Il testo di Anselmo è qui considerato sulla base della edizione latina di F. S. Schmitt.

La totalità delle cose che non sono “per sé” non può derivare dalla (*ex*) propria natura. Perché, se così fosse, questa totalità di cose sarebbe in qualche modo “per sé” e quindi per altro da ciò per cui sono tutte le cose (ovvero la Somma Essenza). E, a sua volta, ciò per cui tutte le cose sono, non sarebbe più, in quest’ipotesi, qualcosa di assoluto (*solum*).

Anselmo esclude anche che la creazione sia una emanazione proveniente da una base materiale della “Somma Essenza” (o “Somma Sostanza”); infatti, in tal caso, quest’ultima risulterebbe mutevole e, come tale, corruttibile.

La creazione dunque – se non c’è altro, originariamente, che Dio – deve essere, appunto, *per Summam Essentiam*, ed *ex nihilo*. Ma l’espressione *ex nihilo* non può certo voler dire “in forza del niente”.

E, prima ancora, che cos’è il *nihil* qui in questione? Se il termine “*nihil*” è significante, esso vuol dire qualcosa, cioè ha un referente. Ma, se è così, allora il *nihil* c’è (e questa è una contraddizione). Se invece il termine “*nihil*” non è referenziale (visto che il *nihil* non può esserci), allora non può essere significante. Con la prima ipotesi, si verrebbe a dire che il mondo è fatto “a partire” dal niente come da un effettivo luogo di provenienza o da una materia (cose che la preposizione generica “*ex*” non esclude di suo – come già rilevava Filone). Con la seconda ipotesi, invece, si verrebbe a dire che non c’è alcunché da cui il mondo provenga; incorrendo così nel divieto dell’*ex nihilo nihil fit*, reso canonico da Aristotele in *Fisica* I. Entrambe le uscite dilemmatiche risultano aporetiche.

Ma già sappiamo che la disgiunzione di cui sopra non è completa: il *nihil* dell’*ex nihilo* è un’altra cosa, che sfugge tra le corna di quel dilemma – come lo stesso Anselmo avrebbe in seguito mostrato nel *De casu diaboli*.

Bisogna comunque indagare il senso dell’“*ex nihilo*” o “*de nihilo*”. Conviene osservare che Anselmo slitta da una formula all’altra, senza, almeno in un primo tempo, metterne in questione la effettiva sovrapposibilità; che viene in seguito da lui giustificata passando attraverso una articolazione preliminare. Ci sono – come egli spiega – diverse accezioni della formula “*de nihilo*” o “*ex nihilo*”. (a) Una accezione è quella che vuol dire “in nessun modo”; ma essa è palesemente fuori gioco nel caso qui in questione. (b) Un’altra è quella con cui si vuol indicare una causa efficiente, quasi che il *nihil* fosse la causa in forza della quale il creato c’è; ma, in questo caso, si avrebbe una

impossibilis inconvenientia, cioè una contraddizione strutturale. (c) La accezione valida è invece quella in cui – per evitare equivoci – lo *ex* viene consapevolmente riespresso con *de*. Dunque, “*de nihilo*”: dove il “*de*” introduce un complemento di provenienza (intesa nella fattispecie come provenienza metaforica e ideale) ed evita il possibile equivoco cui l’“*ex*” potrebbe indurre: quello di introdurre un complemento di materia. Così intesa, la formula viene a indicare che una cosa è fatta, ma non c’è alcunché da cui essa sia derivata: ovvero, è stata fatta senza premesse (premesse diverse dal suo essere fatta). “Ciò che prima era *nihil*”, grazie all’atto creatore “ora è *aliquid*” (ovvero: ciò che prima non era, ora è).

Non c’è alcuna *repugnantia* a pensare che le cose siano fatte dal Creatore “*de nihilo*” – nella accezione ora indicata. Ma questo non va inteso nel senso che, prima dell’esserci di quel qualcosa, vi fosse un *nihil*; né che si realizzi un *nihil*, cessato l’esserci di quel qualcosa.

3.4. Il contributo di Tommaso

Nei testi di Tommaso è chiaro che il “*nihil sui*”, cioè il “niente di sé” a partire da cui il diveniente è prodotto dall’Indivenibile, indica semplicemente che il diveniente non esisterebbe se non fosse prodotto dall’Assoluto; e non si identifica affatto con il “non essere” assoluto, bensì con un “non essere” relativo, il cui esserci non è, di per sé, autocontraddittorio⁴⁵. Insomma, “*ex nihilo sui*” vuol dire “*ex nihilo rei productae*”: come a dire che ciò che è fatto esistere dall’Indivenibile, è fatto esistere radicalmente, senza presupposti (il che non esclude affatto che abbia antecedenti fisici: essi stessi creati, però, in quanto divenienti).

Lo spiega bene Tommaso, quando scrive: «*Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non-homo; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente*» (come la generazione dell’uomo avviene dal non essere, cioè dal non-uomo, così la creazione, che è l’emanazione di tutta l’esistenza, avviene a partire dal “non essere”)⁴⁶. Dove, il “non essere” è qui chiaramente il “non essere” rela-

⁴⁵ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 45. a. 1, ad 3um.

⁴⁶ Cf. *ibidem*.

tivo: l'uomo, ad esempio, è creato a partire dal niente di sé (cioè, totalmente). Qui l'attenzione è sulla emergenza di una *novitas essendi* che sporge ontologicamente rispetto ai suoi antecedenti, ai quali risulta irriducibile.

3.5. Nota su Suarez

Occorre premettere che Suarez ha una sua meontologia, il cui perno sta nella figura del "*nihil negativum*" (cf. *Disp.* XXVIII, Sect. III. 15), cioè nella negatività che emerge attraverso l'ipotesi di una realtà autocontraddittoria. Se un tale negativo è il tipo dell'impossibile, esso si distingue dal "*nihil absolutum*", che è inteso da Suarez come il "nulla" da cui Dio, creando, trae il mondo.

Ora, "creare" vuol dire produrre qualcosa *ex nihilo* (cf. *Disp.* XX, Sect. I). Ma quel sintagma – "*ex nihilo*" –, per specificare l'atto creatore rispetto a qualunque altra azione, esclude il concorso della causa materiale e la dipendenza della cosa creata da qualunque *subiectum*, come bene espone Anselmo nel già citato *Monologion*: così che è equivalente dire "dal nulla" e dire "da nessun *subiectum*". Dunque, il creare si distingue da ogni azione che accada per passaggio – appunto, in un *subjectum* – dalla potenza all'atto⁴⁷.

⁴⁷ Leggiamo al n. 10: «Si può mostrare che non c'è alcuna ripugnanza nell'ipotesi che qualcosa sia *ex nihilo* – nel senso vero da noi mostrato. Infatti non bisogna immaginare – come alcuni ritennero – che lo stesso *nihil* sia la materia dalla quale (*ex qua*) tale ente divenga (il che evidentemente è contraddittorio); infatti, quella particella "*ex*" qui non vuol dire riferimento a una causa materiale bensì a un *terminus a quo*; e così non c'è alcuna contraddizione a pensare che ciò che di suo (*ex se*) era *nihil*, incominci ad essere qualcosa per effetto d'altri. Perché, se volessimo interpretare quella particella "*ex*" come riferita alla causa materiale, dovremmo esporla non positivamente, ma negativamente; così che si dica che accade *ex nihilo* ciò che accade non per una causa materiale, e neppure in questo si può evidenziare alcuna contraddizione. Infatti, perché mai, se qualcosa può accadere per l'azione combinata di potenza passiva e potenza attiva, non può anche accadere in atto qualcosa per la sola potenza di un agente (particolarmente efficace)?». (La traduzione dei testi di Suarez è condotta da noi, sul testo latino stabilito da S. Castellote).

Spiega meglio Suarez, nel medesimo luogo (al n. 12), che «con quell' "ex nihilo" si intende dire che è creata del tutto secondo tutta la sua entità l'intera cosa [tota res] che di suo e anzitutto fa da termine adeguato dell'azione, senza che alcuna sua parte o cosa sia presupposta». Ora – si chiede retoricamente l'autore –, «in che senso implica contraddizione che la cosa tutta, che non era, riceva per tutta se stessa l'essere?»⁴⁸. E più avanti (al n. 29): «Grazie alla creazione una cosa è fatta per sé e anzitutto secondo l'intera *ratio entis*, così che la creazione non suppone in essa alcuna *ratio entis*. Infatti, secondo la dottrina di Aristotele, si dice esser fatto per sé e anzitutto ciò che in alcun modo è supposto nella cosa che diviene; diventare ente in quanto ente non è altro che diventare la *ratio entis* per sé e anzitutto, per effetto di tale azione».

Importante (cf. *Disp.* XX, Sect. 5, n. 1) il legame che Suarez vede tra la *productio ex nihilo* e la *novitas essendi*: «Abbiamo infatti detto che la creazione è produzione dal niente; perciò è necessario che la cosa creata, prima sia stata *nihil*; dunque appartiene al significato della creazione che, prima della creazione, ci sia il non essere *simpliciter et omnino* di quella cosa che è creata; perciò appartiene al significato della creazione la *novitas essendi*. Questa ultima conseguenza è evidente, perché tutto ciò che ha l'essere dopo il non essere ha avuto a un certo punto un inizio nell'essere, e questo significa avere una novità d'essere»⁴⁹.

Al n. 11 Suarez si chiede come debba essere inteso il sintagma "ex nihilo" («*particula ex nihilo in definitione creationis qualiter intelligenda*»).

⁴⁸ Al n. 23 Suarez fa riferimento al frammento di Galeno sulla filosofia mosaica, da noi già citato a proposito della metafisica di Filone: «*Unde et Galen., de Usu part., c. 10, reprehendit Moysem, quod dixerit Deum imperio suo omnia produxisse*».

⁴⁹ «*Diximus enim creationem esse productionem ex nihilo; ergo necesse est ut res quae creatur prius fuerit nihil; ergo de ratione creationis est ut ante illam praecedat non esse simpliciter et omnino eius rei quae creatur; ergo de ratione creationis est novitas essendi. Patet haec ultima consequentia, quia omne id quod habet esse post non esse habuit aliquando initium essendi, et hoc est habere novitatem essendi*».

E così risponde: «Siccome la creazione è detta produzione *ex nihilo*, quell'*ex* non significa la successione di una cosa dopo l'altra, come quando diciamo che la sera viene dal mattino; infatti, [...] quella locuzione denota anche l'ordine *per accidens*, che accade tra realtà successive in quanto sono successive; ma la creazione non è di suo una emanazione successiva, bensì istantanea e *tota simul*. Perciò, quell'*ex nihilo*, se è assunto negativamente significa mancanza di causa materiale»; «se invece denota un riferimento al *terminus a quo*, che deve essere semplicemente *non ens*, anche così denota solo un ordine di natura, e non di durata, come notava Avicenna nella sua *Metafisica* (VI, 2)»⁵⁰. E così prosegue il testo: «Qui l'ordine di natura consiste nel fatto che la creatura di suo non avrebbe in assoluto alcun essere [*esse*] se non gli venisse comunicato da altri per creazione, e così di suo è *nihil negative*, cioè non ha l'essere da sé [*ex se*]»⁵¹. In altre parole, l'ipotesi della assolutezza dell'ente che non sempre è, corrisponde a una contraddizione (*nihil negativum*).

«E per questa ragione [quell'ente], anche se fosse creato *ab aeterno*, sarebbe creato *ex nihilo*, perché da non avente l'essere da sé, diviene avente l'essere da altro, così che il suo stesso essere è fatto per creazione (quell'essere che, se non fosse fatto, sarebbe *nihil*)»⁵². E allora,

⁵⁰ «Cum creatio dicitur esse productio ex nihilo, illud ex non significat successionem unius post aliud, ut cum dicimus vespertinum tempus fieri ex matutino; nam praeterquam quod illa locutio est valde impropria et inepta ad definitionem, denotat etiam ordinem per accidens, nisi in successivis quatenus successiva sunt; creatio autem non est de se successiva emanatio, sed momentanea seu tota simul. Illud ergo ex nihilo, vel negative sumptum significat carentiam causae materialis, et ex hac parte nulla est necessitas novitatis essendi, quia creatio, etiamsi esset aeterna, potuit esse independens a materiali causa; vel denotat habitudinem ad terminum a quo, qui debet esse simpliciter non ens, et sic denotat tantum ordinem naturae, non durationis, ut etiam Avicenna notavit, VI suae *Metaph.*, c. 2».

⁵¹ «Hic autem naturae ordo in hoc tantum consistit quod creatura de se nullum omnino esse habet nisi ab alio communicetur per creationem, et ita ex se est nihil negative, id est, non habet ex se esse».

⁵² «Atque hac ratione, etiamsi ab aeterno crearetur, ex nihilo crearetur, quia ex non habente esse ex se fit habens esse ab alio, ita ut ipsamet esse (quod, si non fieret, nihil esset) per creationem fiat».

«benché in nessuna durata reale sia vero dire che ‘la creatura non è’, o ‘è niente’, tuttavia è vero dire che per natura è piuttosto *nihil* che qualcosa, poiché ciò che è primo in natura non esclude che sia così in qualche durata reale, ma la cosa va spiegata negativamente; nel senso che senza causalità, ovvero senza creazione, la cosa sarebbe *nihil*».⁵³

Abbiamo lasciato il più possibile a se stesso il dettato suareziano, considerata la sua sostanziale chiarezza. In ogni caso, il contributo di Suarez è, tra quelli dei classici, l’ultimo che ci è parso di dover menzionare in relazione alla determinazione del corretto significato *ex nihilo*. Anche Kant, a dire il vero, sviluppa una sua meontologia; ma essa non appare specificamente rilevante ai fini della nostra indagine⁵⁴.

⁵³ «*Et tunc, licet in nulla duratione reali verum sit dicere creatura non est, aut nihil est, nihilominus verum est dicere prius natura esse nihil quam aliquid, quia illud prius natura non excludit ita esse in aliqua duratione reali, sed explicandum est negative, scilicet, quod sine causalitate, quae est per creationem, res nihil esset.*»

⁵⁴ Nel *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763), un Kant ancora scolastico propone (al cap. 1) la sua meontologia. Ci sono due generi di opposizione annullante, l’una reale e l’altra logica. L’opposizione logica (autocontraddittorietà) produce il *nihil negativum*. L’opposizione reale produce comunque qualcosa di *cogitabile*, come lo è la quiete di un corpo bloccato da forze contrapposte: questo niente di movimento è un *nihil privativum*. La differenza è quella – rispettivamente – tra un moto-che-non-c’è e un moto-non-moto (un moto di grado zero). Ad esempio, diverso è il dire-non-dicendo, rispetto al dire-e-successivamente-disdire: il primo è un non posto, il secondo è un prima posto e poi tolto, o posto e tolto realmente. Il rapporto di contraddittorietà – spiega Kant – è solo di natura logica. Non si dà infatti una contraddizione reale. Nella *Critica della ragion pura* (Analitica trascendentale, Libro II, Appendice) Kant distingue, poi, fra quattro tipi del negativo. (1) Il nulla come *ens rationis*: il “niente”, inteso come “nessuna cosa”. Si tratta di un concetto vuoto, senza oggetto, che non ha insita in sé alcuna contraddizione. Una figura, questa, che sembra corrispondere al “nulla momento” di Severino. (2) Il *nihil privativum*, che, in questa nuova accezione kantiana, è il concetto della mancanza di un oggetto (ad esempio, l’ombra come mancanza di luce e il freddo come man-

4. APPROFONDIMENTI SUL *NIHIL* DELL'*EX NIHIL*O

4.1. Necessità di introdurre l'*ex nihilo*

Il riconoscimento della creazione libera – cioè, radicalmente *ex nihilo* – dell'ente finito risulta dalla necessità di non rinnegare la perfezione dell'Essere originario⁵⁵. Se la relazione tra l'Essere originario e l'ente finito venisse intesa in senso non pienamente creazionistico – ovvero nel senso simmetrico che troviamo, in versione antico-medievale, nella relazione causa-effetto, o che ritroviamo, in versione moderna, nella relazione organicistica –, il primo non potrebbe più esser tenuto fermo nella sua perfezione ontologica. In quella ipotesi, infatti, l'Originario si rivelerebbe omogeneo a quel mondo diveniente che, a seconda dei casi, da esso emanerebbe, o in esso sarebbe implicato.

Se non che, anche il finito risulterebbe tradito da una configurazione metafisica che non ammettesse la creazione piena, ovvero libera. In quel caso, infatti, esso dovrebbe venir inteso come il risultato di una "caduta" dell'Essere originario, e quindi come una sorta di realizzazione depotenziata o inautentica dell'essere: il che accade nel modello emanazionistico. Oppure dovrebbe venir inteso come un elemento astratto dello stesso Essere originario, come accade nel modello organicistico.

canza di caldo). (3) *L'ens imaginarium*: intuizione coerente ma vuota, senza oggetto (cioè forma conoscitiva priva di "materia"). (4) Il *nihil negativum*, corrispondente – suarezianamente – alla autocontraddizione (si pensi a una figura rettilinea di due lati), e quindi a un oggetto "vuoto", privo di concetto.

⁵⁵ «Infinito in senso proprio è solo l'Essere, l'Infinito. Quel che impropriamente diciamo tale, propriamente è indefinito, illimitato ecc., cioè una partecipazione finita dell'Infinito; né il finito è una diminuzione dell'Infinito, né l'Infinito un crescere del finito; meno ancora il finito è una parte dell'Infinito: tra l'uno e l'altro corre una differenza essenziale e massima. (Cf. ROSMINI, *Teosofia*, 726)» (cf. M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, Marzorati, Milano 1972, p. 64).

Un Originario che avesse qualcosa di (originariamente) potente su di sé, condividerebbe con questo altro fattore la condizione di originarietà, dando luogo ad una originaria bipolarità. Quest'ultima è la situazione prospettata dalla metafisica greca, dove l'Originario non è mai assoluto rispetto a un qualche tipo di materialità, di diadicità, di alterità necessitante. Si può osservare che il deuteragonista metafisico esercita la propria interferenza intercettando l'azione *ad extra* del principio (Uno, Motore o Demiurgo che esso sia), e non intervenendo sulla sua attività *ad intra*; il che lascia apparire una bipolarità mai del tutto simmetrica. Eppure di bipolarità, e quindi di una certa simmetria, pur sempre si tratta, stante la coeternità, e quindi la coevità, dei due poli (nessuno dei quali potrà invocare per sé, a quel punto, l'assolutezza). Ma qualcosa di analogo vale anche per le metafisiche moderne della organicità, nelle quali si realizza una analogia bipolarità tra astratto e concreto, tale da compromettere la reale alterità del concreto rispetto all'astratto (ovvero la trascendenza).

Viceversa, la metafisica della creazione – e quindi della libertà produttiva dell'Originario – garantisce il carattere assoluto dell'Originario stesso, il cui altro è da esso posto, potendo non esserlo. In tale prospettiva, l'Originario non patisce alcun deuteragonista col quale dover fare struttura, sia pure nell'agire *ad extra*. Più precisamente, l'unica figura che possa ambire a candidarsi al ruolo deuteragonistico è il "non essere" assoluto, della cui obiettiva incandidabilità già abbiamo detto⁵⁶.

⁵⁶ L'unica originaria relazione *ad extra* che, in prospettiva creazionistica, è lecito riconoscere all'Originario, è quella verso il non essere assoluto: termine col quale va qui intesa, non un'autocontraddittoria entificazione del negativo, bensì la stessa impossibilità (lo stesso autoannullarsi, dunque) di una alterità fronteggiante l'Originario. Il non essere, dunque, paga la propria originarietà con la propria assoluta inconsistenza: infatti, solo un negativo che non incominciasse da se stesso, ma che fosse relativo o attinente a un positivo, potrebbe godere di una qualche – sia pur indiretta – effettività o consistenza.

4.2. Una considerazione dialettica del positivo

È chiaro che l'evidenza della assoluta inconsistenza del "non essere" si traduce – in termini positivi – nella attestazione della assolutezza dell'Originario, ovvero della impossibilità che esso sia, di suo, relazionato ad altro da sé. In tal senso, il "non essere" emerge come una figura che – se sottratta alle intemperanze dell'immaginazione – risulta funzionale a una autentica considerazione dialettica dell'essere. Diciamo "considerazione dialettica", anziché "dialettica" *simpliciter*, perché con la prima espressione alludiamo a un movimento della riflessione filosofica sull'essere, e non a un movimento dell'essere stesso.

L'esito di tale considerazione dialettica è complesso. Anzitutto, essa rileva che la dialettica che all'essere può essere riconosciuta da un punto di osservazione umano (e quindi astratto), è originariamente intrinseca all'essere stesso. Se l'essere è dialettico, lo è *ad intra*, per il semplice fatto che l'ipotesi di alcunché di altrettanto originario che gli sia effettivamente *extra*, in modo da dialettizzarlo, appunto, *ad extra*, si toglie di scena da sé.

4.3. Lo statuto del *nihil* dell'*ex nihilo*

Ulteriore esito della considerazione dialettica dell'Essere originario è che ciò che è altro da esso – l'ente finito e diveniente, che non ha in sé una condizione sufficiente per consistere – non potrà avere alcun presupposto ontologico che non sia lo stesso Originario. La posizione del finito, che dovrà essere pensata come posizione assolutamente libera, in quanto ogni ipotetica necessitazione la inscriverebbe nella essenza dell'Essere con esiti autocontraddittori, potrà avere, come presupposto ulteriore all'Essere, solo il "non essere" assoluto: cioè nessun presupposto effettivo. Il che potrà anche essere espresso dicendo che, quel che il finito ha di proprio – prescindendo dal suo essere liberamente posto (ovvero creato) – è precisamente niente. Qui, la dissimmetria originaria si traduce in una dissimmetria originata, ovvero in quella dialettica unilaterale della creazione che classicamente è espressa come *relatio idealis*, o implicazione a senso unico.

Il *nihil* della *productio rei ex nihilo sui et subiecti* è il non-essere relativo della *res* creata, la quale è – per così dire – tratta dal proprio “non essere”, cioè dalla inconsistenza che originariamente le appartiene. È chiaro, poi, che tale inconsistenza originaria non è un “luogo” o una “regione”, e neppure una “condizione”, che l’atto creatore dovrebbe presupporre per poter operare: non è, cioè, in alcun modo un qualcosa, ovvero una contraddittoria entificazione del negativo. Piuttosto, lo statuto di un tale *nihil* (che Suarez diceva “*absolutum*”) è solo indirettamente ontologico, come lo è quello del “non essere” assoluto: il primo, indicando il non poter stare dell’ente creato senza l’Essere creante; il secondo, indicando il non poter stare originariamente di alcunché accanto, e quindi oltre, all’Essere creante.

In conclusione, i due negativi indicano l’assolutezza del positivo, ed escludono – l’uno in senso assoluto, l’altro in senso relativo – una sua originaria relazione *ad extra*. Il *nihil* dell’*ex nihilo* è dunque una specificazione del più generico “non essere”: è il “non essere”, considerato in relazione all’ipotesi che qualcosa faccia da condizione all’esserci del finito, al di là dell’atto creatore che è proprio dell’Essere originario.

4.4. Superamento di un equivoco

La libertà del creatore fa sì che la creatura, che di suo – cioè nell’ipotesi di una sua autonoma consistenza – è niente, possa tornare a esserlo. Più precisamente, la creatura può per suo statuto essere nuovamente condotta a identificarsi, non con un improponibile “non essere” assoluto, bensì col proprio “non essere” relativo, stante che il suo non esser più presente (il suo non esserci più) non comporta contraddizione. Infatti, il venir meno della creatura non comporta il realizzarsi, in suo luogo, di qualcosa come un vuoto d’essere, ovvero un entificarsi del negativo; e ciò per la stessa ragione per cui il venire all’essere della creatura non presuppone qualcosa come il riempimento di un precedente vuoto d’essere. Non esiste alcunché che faccia da antecedente e da conseguente al positivo creaturale, oltre all’Essere creatore; il quale, peraltro, non può patire incremento o decremento dal divenire del finito.

4.5. Sulla positività del finito

Se il “non essere” assoluto risulta un paradossale nome dell’essere, indicante l’assolutezza di questo per via della sua impossibilità di avere un qualche referente originario, il *nilhil* dell’*ex nihilo* è una specificazione del “non essere”, riferentesi alla realtà creaturale – come già osservavamo.

La finitudine è la positività non originaria: quella che, al netto dell’atto creatore, equivale appunto al “non essere”; e, ciò non di meno, è positività. E positività altra dall’Essere originario: da questo posta come tale, e perciò instaurata nei limiti che la costituiscono come “altra”.

Lo statuto del finito, però, non va frainteso: il finito non ha e non è solo quello che non gli è dovuto; tanto che, se l’avesse, cesserebbe di essere il positivo che è. Si può parlare, dunque, non solo di una positività, ma anche di una “perfezione” del finito. Più precisamente, l’atto creatore costituisce la creatura proprio nel limitarla. E ciò accade in due sensi: da un lato, la determinata realtà finita (*A*), per essere se stessa, non potrà essere insieme anche la realtà finita diversa da sé (*B*, *C*, o altro ancora); d’altra parte, tale realtà non potrà neppure coincidere con lo stesso Essere infinito. Dunque, il limite le è, in più sensi, essenziale. Liberarsi del proprio limite vorrebbe dire allora, per la realtà finita, liberarsi di sé: nientificarsi, al limite; di fatto, perdersi⁵⁷.

4.6. Una falsa dialettica

Più precisamente, il limite è tutto il non-essere che è consentito dalla essenziale positività dell’Originario: tant’è vero che il “non essere” proprio del limite si costituisce sempre come alterità, cioè come un che di positivo. La privazione, invece, è da mettere su di un diverso conto; che non è più, almeno formalmente, quello riconducibile all’atto creatore.

⁵⁷ Su questo punto rinviamo alle importanti riflessioni contenute nel già citato: M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*.

Se l'autentica dialettica *ad extra* dell'Originario è la creazione, cioè l'atto in cui il secondo termine della relazione è posto integralmente, e perciò liberamente, dal primo, la falsa dialettica è quella che vedrebbe impegnato l'Originario in una autoctisi, in cui l'*ad extra* diverrebbe costitutivo dell'*ad intra*. Così, i sistemi dell'Idealismo sarebbero le più complete espressioni di una tale falsa dialettica.

Si può dire che falsa dialettica è quella in cui il "non essere" assoluto, da figura funzionale a una considerazione dialettica dell'essere, viene elevato a figura autenticamente speculativa, cioè a deuteragonista dell'Originario⁵⁸.

Il finito ha di suo – al netto dell'atto creatore – il "non essere"⁵⁹. Naturalmente, il "non essere" non va qui inteso come l'impossibile deuteragonista dell'Essere originario e sostantivo, bensì come il *nihil absolutum* che Suarez distingue dal *nihil negativum*: cioè come il "non essere" da cui l'ente è idealmente tratto, ovvero la assoluta non preesistenza di questo, rispetto all'atto creatore.

4.7. Accuse arbitrarie alla teoria della creazione

Arbitraria risulta, in tale prospettiva, la tesi per cui il mondo sarebbe svuotato di ogni consistenza ontologica – e semplicemente consegnato all'orizzonte ontico –, se inteso come creato; cioè, se riferito all'atto di un Super-Essente⁶⁰ che gli conferisca sussistenza

⁵⁸ Allo stesso scenario della falsa dialettica appartiene la domanda – tipica di certa modernità – che chiede come mai ci sia l'essere piuttosto che il niente. Si tratta di una domanda imbarcata, in quanto già implica per sé una collocazione nichilistica, e più precisamente uno scenario in cui l'originarietà può venire indifferentemente (e contraddittoriamente) attribuita al negativo piuttosto che al positivo.

⁵⁹ «*Esse autem non habet creatura nisi ab alio sibi autem relictum in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse*» (cf. TOMMASO D'AQUINO, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, 7; testo latino dell'Editio Leonina).

⁶⁰ In realtà, l'identificazione onto-teologica dell'originario – che Heidegger attribuisce alla metafisica scolastica – è estranea alla migliore tradizione metafisica: basti pensare a Tommaso d'Aquino e a Rosmini.

e valore. Com'è noto, a partire da questo assunto Heidegger valorizzava la sentenza nicciana sulla "morte di dio", intendendola – dialetticamente – come la negazione del più radicale nichilismo: quello insito, a suo avviso, nella metafisica della creazione⁶¹. È chiaro, d'altra parte, che invocare il riconoscimento di una consistenza ontologica (e quindi assiologica) originaria per il mondo, sottintende una tesi metafisica – quella per cui il mondo sia alcunché di originario –: tesi ovviamente alternativa a quella creazionistica; e che richiederebbe, a sua volta, una introduzione adeguatamente critica, e non meramente esigenzialistica.

Come già si accennava, il venire all'essere del finito non riempie un precedente vuoto d'essere, né il suo venir meno ne pone uno. In prospettiva creazionistica, dunque, il venire all'essere e il cessare d'essere non danno luogo a contraddizione – tanto più che il creatore non patisce incremento o decremento da tali eventi da Lui stesso posti. Che il *nihil* evocato dalla formula della creazione *ex nihilo* non coincida in alcun modo con un "non-essere" assoluto, è a sua volta considerazione decisiva per disinnescare la – ormai vulgata – critica severiniana alla creazione, che la intende quale figura paradigmatica del "nichilismo" occidentale⁶².

4.8. Nota sulla contingenza

Ma l'inerenza del "non essere" al finito si declina anche come contingenza: corollario della libertà che va riconosciuta al Creatore. La contingenza ha un volto positivo, che corrisponde al correlato alternativo, e latente, che ad ogni positivo creato si accompagna; e ha poi un volto negativo, che corrisponde al niente di autonomia ontologica che ad ogni positivo creato compete. Ovvero, se nella contingenza di *p* si congiungono la possibilità di *p* e la possibilità di *non-p*, questa seconda possibilità – "negativa" – può essere letta

⁶¹ Un riferimento emblematico, al riguardo, può essere quello a: M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in ID., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950.

⁶² La critica in questione è rinvenibile in: E. SEVERINO, *Poscritto* (1965), in ID., *Essenza del nichilismo*.

sia – in senso positivo – come una alternativa alla sua correlata (come dimensione latente, cioè, dell'atto che crea p), sia – in senso negativo – come la non-necessità di p ad accadere: ovvero come il fatto che p è tratto da un niente di essere. Non a caso, la contingenza può essere espressa – anche formalisticamente – sia come la congiunzione della possibilità di p con la possibilità di $non-p$, sia come la congiunzione della non-necessità di p con la non-necessità di $non-p$.

Volto ultimo della positività della contingenza è la gratuità. Che il finito sia contingente vuol dire che l'Essere sostantivo non ne ha bisogno per costituirsi. Quindi, se lo pone in essere, lo fa, non per completare se stesso (ovvero, non lo fa nel segno di una relazione di signoria-servitù), bensì per incontrare altro (altri) da sé nel segno della amicizia.

In ogni caso, la contingenza significa, per il creato, alterità reale rispetto al creatore. Perciò la creazione del finito può essere legittimamente intesa – sia pure *ad honorem* – come la vera dialettica *ad extra* dell'Essere originario: vera, in quanto dà conto della relazione col finito, escludendo da essa la contraddizione. Falsa dialettica è invece quella prospettata dall'idealismo trascendentale, in cui il “non essere” – da figura funzionale alla semantizzazione dell'essere, e quindi da indiretto e paradossale nome dell'essere – viene elevato, contraddittoriamente, a suo deuteragonista.

RIASSUNTO

Il “non essere” (nel senso assoluto dell'espressione) è un termine non denotante. Esso ha però una duplice funzione: quella di distinguere “essere” e “pensiero” e quella di determinare il significato di entrambi. Invece, il *nihil* che compare nella classica espressione *productio rei ex nihilo sui et subiecti* è qualcosa di relativo alla realtà che viene creata: per questo, esso non indica alcuna situazione auto-contraddittoria. Alla sua determinazione, così come alla determinazione del teorema di creazione, hanno contribuito i principali interpreti della metafisica occidentale – come il testo che qui si presenta cerca di mettere in luce.

ABSTRACT

“Not being”, considered in its absolute meaning, does not denote anything. But it performs a double task: that of distinguishing “being” and “thought” and that of determining the proper meaning of both. The meaning of the term *nihil* that appears in the well-known expression *productio rei ex nihilo sui et subiecti* is very different, because it is concerned with the reality created by God. Thus this is not an inconsistent expression. This work aims at pointing out some major contributions of the classic metaphysical tradition to the understanding of the proper meaning of this expression, which is clearly involved in the metaphysical theory of creation.

LA NEGAZIONE E IL NULLA^{**}

MAURO VISENTIN^{*}

È una constatazione fin troppo ovvia e facile da fare quella rappresentata dall'osservazione che il linguaggio corrente si serve con molta frequenza, oltre che in modo abituale e irriflesso, della parola "nulla". Con questo termine tale linguaggio intende esprimere significati diversi. Per esempio, l'assenza di qualsiasi cosa. Come quando diciamo: "non c'è *nulla* qui che ci interessi". Oppure l'evanescenza di qualcosa e la sua pressoché assoluta insignificanza, come accade in espressioni del tipo: "quella che ti chiedo è una cosa da *nulla*", "non preoccuparti: non è *nulla*", "è molto suscettibile, se la prende anche per un *nonnulla*". O, infine, l'assoluta mancanza di precedenti o di basi su cui il presente sia fondato o da cui dipenda, come nelle frasi: "venire dal *nulla*", "essersi fatto dal *nulla*". In tutti questi casi, come dicevamo, si esprimono dei *significati*. Ma quando Agostino, nel *De Magistro*, cita un verso di Virgilio che contiene il termine "nulla" (*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinquit*) per mettere alla prova Adeodato (il figlio, che, nel dialogo, funge da interlocutore) chiedendogli il significato delle singole parole che lo compongono, entrambi si trovano in imbarazzo¹ allorché si imbattono nella seconda, appunto *nihil*. Al riguardo, Adeodato osserva retoricamente che *nihil* «cos'altro potrebbe significare se non ciò che non è?». Ma Agostino è lesto a rispondere che se ammettiamo,

^{**} Questo testo è già comparso nel volume: M. Visentin, *Onto-Logica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Bibliopolis, Napoli 2015, pp. 127-139.

^{*} Professore ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università di Sassari.

¹ Cf. AUGUSTINUS, *De Magistro*, 2, 3.

come sembra necessario fare, che “ciò che non è” non può essere “qualche cosa”, occorre anche riconoscere che neppure la parola “nulla” può essere un segno, visto che un segno deve sempre designare *qualche cosa*. Quindi, dire che la parola “nulla” *significa* “ciò che non è”, lasciando intendere così di presupporre che essa sia un *segno* (poiché solo i segni *significano*), è un’affermazione che suscita perplessità².

La questione ha un retroterra antico. Già Parmenide, nel distinguere il sentiero dell’essere, che sarebbe quello della verità (o della persuasione), dal sentiero del non-essere, qualificava quest’ultimo come un cammino di ricerca sul quale assolutamente nessuna ricerca poteva essere condotta. Quindi una via di indagine impercorribile. Non, si badi bene, *difficile* da percorrere, ma proprio *impossibile* a percorrersi (nel senso metaforico del percorso che si compie ricercando, cioè coprendo un itinerario che si sviluppa, appunto, lungo una ὁδὸς διζήσιος, una «via di ricerca»)³. D’altra parte, che via è una via che non si può percorrere? Non sarà forse una non-via, cioè, piuttosto che una via, la sua negazione? E perché, ciononostante, Parmenide la qualifica come “via”, o, meglio, come “sentiero” (ἀπαρός)⁴? Ma una volta che il non-essere sia stato evocato, non si sarà comunque, già solo per questo, dato corpo al problema di cui Agostino parla nel *De Magistro*? Per cui, allora, aggiungere a questo significato/non-significato (o a questo segno non-significante) una

² *Ibid.*

³ Cf. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28, B 2, vv. 2 e 6.

⁴ Naturalmente, a proposito di questo cruciale frammento del poema parmenideo, le domande non si esauriscono con questa. Basta pensare come all’inizio del frammento Parmenide dica che due sole vie di ricerca sono “pensabili”, dunque anche quella del non essere, che non è, mentre nel frammento 8 dirà che “senza l’essere non può trovarsi il pensare”. Oltre a ciò, non meno singolare e problematico è il fatto che qui si parli di una “via di ricerca” a proposito della verità, conferendole dei caratteri che sono compatibili solo con la verità, non con la *doxa*, quando è esclusivamente sul terreno della seconda, non della prima, che sembrerebbe lecito parlare di una “via di ricerca”, ecc.

qualifica qualsiasi (e connotarlo, appunto, per esempio, come “via” o “sentiero”) non aggiunge e non toglie nulla alla complessità del problema. Non aveva, in fondo, già Platone stabilito una volta per tutte il profilo di questa difficoltà quando, nel *Sofista*, aveva messo in bocca allo Straniero di Elea le seguenti parole, rivolte a Teeteto:

καί μοι λέγε· τὸ μηδαμῶς ὄν τολμῶμέν που φθέγγεσθαι; (...) Ἀλλ' οὖν τοῦτό γε δῆλον, ὅτι τῶν ὄντων ἐπὶ τι τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰστέον. (...) Οὐκοῦν ἐπιίπερ οὐκ ἐπὶ τὸ ὄν, οὐδ' ἐπὶ τὸ τι φέρον ὀρθῶς ἄν τις φέροι. (...) τὸν δὲ δὴ μὴ τι λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μὴδὲν λέγειν. (...) Ἄρ' οὖν οὐδὲ τοῦτο συγχωρητέον, τὸ τὸν τοιοῦτον λέγειν μέν, λέγειν μέντοι μὴδέν, ἀλλ' οὐδὲ λέγειν φατέον, ὅς γ' ἂν ἐπιχειρῆ μὴ ὄν φθέγγεσθαι;⁵

Successivamente, con l'avvento del Cristianesimo e il suo innesto sul tronco del pensiero greco, l'ambivalenza del termine e del concetto di “nulla” si è riverberata sul concetto di “creazione” come *provenienza dal nulla* o come produzione di qualcosa *a partire da nulla*. Dove il nulla compare come *terminus a quo* (ossia come *qualcosa*), e nello stesso tempo come *nulla assoluto* (se prima della creazione ci fosse qualcosa, per esempio una materia plasmabile, la creazione non sarebbe tale, o lo sarebbe nello stesso senso in cui può dirsi tale – cioè “creazione” – una qualsiasi fattura artigianale).

In tutti questi casi, l'evocazione del problema è già un problema (nel senso che comporta la messa a tema problematica del nulla).

⁵ «Dimmi: dobbiamo osare di pronunciare queste parole: ‘ciò che assolutamente non è’? (...) Ma questo però è chiaro: che ‘ciò che non è’ non si può riferire a qualche cosa che sia compreso fra le cose che sono. (...) Se dunque non si può riferire a quanto indichiamo con il ‘che è’, non sarebbe giusto parlo in relazione neppure a ciò che noi indichiamo col ‘qualche cosa’. (...) Ed è quindi strettamente necessario, come pare, che chi non dice qualche cosa, niente dica assolutamente. (...) Ma allora non dobbiamo nemmeno ammettere questo: che uno dica qualche cosa e non dica niente; non bisogna invece affermare che nemmeno dice, chi vuol dire l'espressione ‘ciò che non è’?», *Sofista*, 237B – E, tr. di A. ZADRO.

Ma proprio per questo, è anche evidente che il *nulla*, in ciascuna di queste evenienze, vede prevalere l'aspetto per cui esso è *qualcosa*, ossia l'oggetto problematico intorno al quale verte la domanda, implicita o esplicita, che emerge in maniera incompressibile dallo stesso porsi delle espressioni che accolgono il termine e dal loro offrirsi alla nostra sospettosa curiosità speculativa. Imposta, in modo esplicito e con decisione, il tema in questo senso, per esempio, Fredegiso di Tours. Ma è solo molti secoli dopo, ossia con Martin Heidegger, che la questione dell'essere positivo del nulla, anzi del suo essere l'essere stesso nella differenza che lo caratterizza rispetto all'ente, acquista il suo più autentico profilo filosofico. Nel quale, dal quale e attraverso il quale emerge la vera sostanza del problema, ossia il quesito concernente il rapporto fra il *nulla* e la *negazione*: «Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d.h. die Verneinung, gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt?»⁶. Secondo Heidegger, non solo questo non è stato ancora deciso, ma «la questione non è mai stata neppure esplicitamente sollevata». Per lui, comunque, occorre riconoscere, senza esitazioni, che «il niente è più originario del 'non' e della negazione»⁷. E questo per un motivo preciso: perché riconducendo il niente alla negazione dell'ente nella sua totalità diventa impossibile porsi il problema del niente (ossia chiedersi "che cos'è il niente") senza presupporre in modo indebito, anzi, senz'altro autocontraddittorio, che il niente sia il suo proprio opposto, ovvero «qualcosa»⁸. Ma – ciò che è essenziale – per Heidegger non si tratta di respingere un simile legame, ma di invertirne il senso, riconducendo la negazione al nulla piuttosto che questo alla negazione. Per farlo, tuttavia, è necessario sottrarre il problema al sindacato della logica e dell'intelletto, per i quali, necessariamente, il nulla può essere indagato solo a partire dalla negazione, come

⁶ M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main 2013, p. 108.

⁷ M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica*, in *Segnavia*, tr. it. di F. VOLPI, Milano 1987, p. 64.

⁸ Cf. *ivi*, p. 63.

operazione, appunto, dell'intelletto stesso⁹. Tuttavia, ciò che dobbiamo in primo luogo chiederci è: che cosa intende Heidegger con l'affermazione del rapporto che sussiste tra la negazione e il nulla? Intende due cose, che sembrano essere abbastanza ovvie: in primo luogo che il concetto del "nulla" debba essere sussunto sotto la «determinazione superiore del negativo», in secondo luogo che esso debba essere ricondotto al ruolo di ciò che è *negato*¹⁰. Ma quello che è più interessante è il legame che egli stabilisce tra queste due cose: «Hierbei (cioè dall'idea che il niente sia la negazione della totalità dell'ente) bringen wir doch das Nichts unter die höhere Bestimmung des *Nichthaften und somit, wie es scheint, des Verneinten*». Quindi, partendo dall'idea che il nulla sia la negazione della totalità dell'essente, noi conduciamo il nulla sotto la determinazione superiore di ciò che aderisce al "non" (che ne è imbevuto, compenetrato, pervaso) e con ciò, a quanto sembra, del *negato*. L'espressione tedesca *Nichthaften*, che viene di norma tradotta con il termine "negativo", sta ad indicare qualcosa che trae la sua caratterizzazione essenziale dal "non". Pertanto è senz'altro legittimo renderlo in italiano ricorrendo all'espressione "negativo", a condizione di intendere questa espressione secondo una, in particolare, delle due valenze semantiche che essa riveste nella nostra lingua: "negativo come opposto di positivo". Ed è per questo che Heidegger aggiunge: «quindi, a quanto sembra, di ciò che è *negato*». Il negativo inteso come l'opposto del positivo, infatti, è il *negato* per eccellenza: ciò che il positivo nega, ciò che merita o è degno di essere *negato*, dal momento che è opposto al positivo, ossia a ciò che, invece, deve essere affermato, perché in questo consiste la sua dignità e il suo carattere. L'altra valenza semantica del termine "negativo" lo rende la seconda faccia del positivo, il suo rovescio. Non abbiamo, infatti, detto che il negativo, come opposto del positivo, deve essere *negato* da questo? E ciò non comporta forse che il positivo sia, per altro verso, *negativo*? *Negativo* (in senso attivo, ossia nel senso di ciò che nega) di quanto è *negativo* (in senso passivo, ossia nel senso di ciò

⁹ Cf. *ivi*, pp. 63-64.

¹⁰ Cf. *ibid.*

che è negato)? Ma Heidegger intende per caso stabilire qui una separazione netta e incolmabile tra questi due significati del concetto di “negativo”? Nemmeno per sogno! Heidegger, piuttosto, sottolinea il fatto che quanto si presenta in termini essenzialmente negativi sia naturalmente destinato a rivestire i panni o il ruolo dell’oggetto della negazione ad opera del positivo, ma intende questa condizione come una “determinazione superiore”. Ora, se ci rifacciamo al vecchio detto scolastico, ripetuto da Spinoza, secondo il quale *omnis determinatio est negatio*, dobbiamo riconoscere che una determinazione non può essere semplicemente negata, ma deve, per poter essere ciò che è, negare, a sua volta, l’insieme delle altre determinazioni. In poche parole, la determinazione superiore sotto la quale, partendo dall’idea che il nulla sia la negazione dell’ente nel suo insieme, il niente deve essere sussunto, è qualcosa di puramente negativo, quanto alla forma (un non-ente, un non-positivo, un non-essere, un non-presente, un non-determinato), ma, quanto al significato, qualcosa di determinato e positivo (sia pure in senso molto astratto e generico) o, più semplicemente, esso stesso “qualcosa”. Nonostante la sua presa di distanza dalla logica e dal corrispondente intellettualismo, anche per Heidegger il *negato* è intanto e innanzitutto un *negativo*, cioè *qualcosa*. Solo che, mentre per la logica questo rappresenta uno scandalo, per Heidegger non è affatto così, e per valorizzare il significato positivo del nulla (implicito nel fatto che esso debba e possa essere “incontrato”, *begegnen*) occorre partire dal nulla esperito attraverso lo stato d’animo in cui veniamo posti quando ci troviamo in quella particolare condizione emotiva cui diamo il nome di angoscia. Solo a partire da questa esperienza fondamentale sarà possibile risalire dal nulla così incontrato alla negazione. E questo proprio perché il nulla deve anche essere essenzialmente negato e dunque, *a quanto pare*, appartenere al genere del negativo. “A quanto pare”, ossia secondo una connessione che la logica inverte, deducendo l’essere destinalmente negato dalla forma della negazione che è propria del negativo. Ma la presa di distanza di Heidegger riguarda solo l’*Ursprungsordnung*: l’ordine originario o concernente l’origine (come Heidegger annota sul margine della 5^a edizione del testo in corrispondenza del passo in cui definisce il nulla più originario della negazione), non il nesso fra le

due cose. Insomma, Heidegger non dubita del fatto che il nulla sia un negato e *come tale* un negativo, ma solo del fatto che si possa giungere al nulla partendo dalla negazione anziché percorrere la stessa via in senso inverso.

Senza alcun dubbio, la pretesa di Heidegger di affrontare il nulla prescindendo dalla negazione è ricca di stimoli ed è altresì indizio di una acuta percezione del problema che si collega all'interpretazione del nulla in termini di negatività. Ma è, nello stesso tempo, anche fuorviante. In primo luogo perché, al pari della tradizione classica nei confronti della quale è critica, questa pretesa mette tra parentesi il "nulla assoluto": dopo aver detto che il nulla, così come la tradizione logico-filosofica lo intende, vale a dire come l'opposto assoluto dell'ente nella sua totalità (e cioè come nulla assoluto, appunto), non può essere posto a tema senza dare luogo ad un corto circuito logico-argomentativo, essa mantiene sullo sfondo l'idea che il niente sia *anche* l'assoluta opposizione all'ente, senza per questo impostare la questione del confronto con il problema di *ciò che assolutamente non è*. Come opposto all'ente, come *ni-ente* il nulla è piuttosto l'essere, o meglio l'espressione della differenza ontologica, della differenza fra essere ed ente. D'altra parte, risolvendo il nulla nel *ni-ente* della *differenza ontologica* si lascia intendere che del nulla come nulla assoluto non si deve fare questione. E tuttavia, nell'implicito di questa pretesa, il nulla assoluto ricompare come ciò di cui non si dovrebbe, appunto, fare questione. Ma come si potrebbe non farne questione, visto il suo "ricomparire"? Eppure, di fronte a questa domanda la posizione di Heidegger tace.

In secondo luogo, la sua pretesa è fuorviante perché, sia pure attraverso un nuovo modo di accostare il problema e la sua originalità, essa continua a ricondurre il negato alla negazione attraverso la mediazione del negativo.

Riguardo al primo punto, occorre sottolineare come sia impossibile disfarsi del problema del nulla assoluto semplicemente accantonandolo, a meno di non voler accantonare anche il problema di questo accantonamento. Ma una simile possibilità può incontrare il favore solo di chi abbia già, per suo conto, rinunciato all'idea della filosofia come disciplina senza compromessi. È questa, penso, la

ragione per la quale, rivolgendosi all'esame del nulla relativo (ossia delle differenze e del loro reciproco implicarsi) dopo aver dichiarato insolubile il problema del nulla assoluto, lo Straniero d'Elea, nel *Sofista*, si appella alla comprensione di Teeteto: «Ἐξείεις οὖν συγγνώμην καὶ καθάπερ νῦν εἶπες ἀγαπήσεις ἐάν πη καὶ κατὰ βραχὺ παρασπασώμεθα οὕτως ἰσχυροῦ λόγου». ¹¹

Il secondo punto è quello più delicato. Il rapporto fra la negazione, il negativo e il nulla è, infatti, quello nelle profondità del quale è necessario scendere se si vuole davvero arrivare ad un confronto ravvicinato con questo problema. E riguardo ad esso è intanto necessario sottolineare che l'aspetto nevalgico della questione non sta tanto nel rapporto fra la negazione e il nulla, quanto nell'identificazione del *negativo* con il *negato*. È infatti questo il passaggio intermedio che permette, sia pure in maniera soltanto implicita, a Heidegger di *risalire* dal nulla, esperito nella situazione emotiva fondamentale contraddistinta dalla signoria dell'angoscia, alla negazione. Ora, che il nulla e il negato (l'oggetto della negazione) si identifichino non può sorprendere e non può sorprendere neppure che a questa identificazione si associ l'idea della *negatività* attraverso l'identificazione di *negato* (cioè *nulla*) e *negativo*: già il conio lessicale del termine che designa il nulla o il niente in tutte le lingue storiche conosciute, vive o morte che siano, comporta quest'associazione. *Nulla* è "nessuna cosa", "non-ente", "non-essere", dunque *qualcosa* che si *oppon*e, che *nega*: un *negativo*, appunto. Eppure, come abbiamo visto, "negativo" è un'espressione ambigua, se non addirittura, almeno nell'uso abituale, costitutivamente equivoca: essa designa tanto l'opposto del positivo, quanto il positivo stesso. L'impiego "tecnico" della parola in questione da parte della filosofia, del resto, è solo appena di poco meno equivoco di quello corrente, visto che, se la filosofia distingue un negativo "attivo", diciamo così, da un negativo "passivo", il primo coincidente con il positivo e il secondo con il suo opposto, essa li distingue, appunto, ossia

¹¹ *Soph.* 241C: «Sarai dunque indulgente e, come hai appena detto, ti accontenterai se in qualche modo, e anche se per poco, ce la caveremo da un discorso così duro?», tr. cit.

li contrappone come due “diversi”, l’uno più e l’altro meno determinato. Ma considerando entrambi, in ultima analisi, pur sempre determinati: non-A, il *nomen infinitum* della Scolastica, è certo un indeterminato, ma solo in senso relativo, solo fino al punto di essere determinato esclusivamente dall’opposizione ad A, che consente di includere nel suo spazio semantico tutto, ma proprio tutto, ciò che non è A. Ma questa non è certo un’indeterminatezza assoluta. D’altra parte anche solo parlare di “assoluta indeterminatezza” genera il sospetto di un tranello logico-linguistico: non è forse, l’assolutamente indeterminato, un in-determinato, appunto, cioè un non-determinato, determinato, perciò, proprio dalla sua opposizione al determinato e alla determinatezza? E non è questa, in fondo, la stessa questione sollevata dallo Straniero di Elea nel *Sofista* e ripresa da Agostino nel *De Magistro* a proposito del nulla? Così, ancora una volta, noi siamo risospinti verso il problema del nulla rivestito della forma in cui esso ci è apparso fin dall’inizio, cosa che ci induce a sospettare che con tutto il nostro agitarci e riflettere e dannarci l’anima al riguardo, non stiamo, in definitiva, facendo altro che girare attorno alla questione, nella quale non riusciamo a penetrare (almeno con gli strumenti che ci offre il linguaggio).

Ma le cose non stanno così: rilevare che il “negativo” anche nella sua forma passiva (o relativamente indeterminata) è un positivo, ci consente di spostare il fuoco del nostro sguardo sulla negazione, domandandoci come sia possibile che il positivo neghi il negativo, o anche come sia possibile che il negativo “attivo” neghi il negativo “passivo”. Infatti, se la negazione è reciproca e simultanea, se (come la relazione di diversità) è *unica e identica* (la negazione di x da parte di y è la *stessa* negazione di y da parte di x – perché, se così non fosse, se le negazioni fossero due e diverse, se si negassero a vicenda, si darebbe luogo ad un regresso infinito, da una parte, e, dall’altra, all’impossibilità di ricomporre la frattura che in questo caso interverrebbe nella reciprocità dei termini in gioco e quindi nella loro relazione – così come – e per gli stessi motivi – sono identiche la diversità di x rispetto ad y e di y rispetto a x), allora non si comprende come essa possa essere ciò che è, o pretende di essere ed anche deve essere: una relazione di *opposti* o *diversi* e non di *identici*. Ora, per quanto sia senz’altro legittimo rilevare che anche

l'identità, se è una relazione, comporta una duplicità di termini e quindi una differenza, questo non toglie che il circolo che si verrebbe così ad instaurare non avrebbe alcun carattere di virtuosità, ma, semplicemente, ci segnalerebbe che se la "differenza" e l'"identità" non possono fare a meno di fondarsi sulla negazione, questa non può certo fondarsi o ridursi all'una o all'altra delle due. E una simile conclusione comporta, in parole povere, che la negazione reciproca, la negazione relativa o di diversità (quella nella quale sono in gioco due identici positivo/negativi) non è la forma originaria della negazione.

Questa forma è, tuttavia, quella cui anche Heidegger si attiene¹² quando asserisce che il nulla è più originario della negazione. Rispetto a *questa* negazione (a questo concetto, non originario, della negazione), potrà anche essere vero che il nulla è più originario (ed anzi, probabilmente, perlomeno in un certo senso, si dovrà senz'altro dire che lo sia). Ma questo solo perché la negazione rispetto alla quale il nulla viene dichiarato da Heidegger "più originario" non corrisponde all'autentico concetto originario del significato che essa deve autenticamente rivestire e cui deve essere conforme. Occorre, pertanto, sforzarsi di pensare in modo diverso e maggiormente consono al suo carattere *iniziale* la negazione, e solo se e quando questo sarà stato fatto sarà davvero possibile decidere a proposito della questione riguardante che cosa, tra la negazione e il nulla, abbia effettivamente la precedenza nell'ordine relativo all'origine (nell'*Ursprungsordnung*, di cui parla Heidegger). Ora, pensare in modo più originario la negazione, alla luce delle considerazioni che abbiamo appena svolto, può forse voler dire pensare in modo più originario la diversità? No davvero! Se si vuole sul serio pensare la negazione secondo il concetto che le è proprio, occorre pensarla *indipendentemente dalla diversità*.

¹² Come si evince, ripetiamo, dal fatto che anche per lui, "a quel che sembra", il *negato* è un *negativo*.

Indipendentemente dalla diversità? Non è questa una maniera assai strana, per non dire assurda, di impostare il problema? La negazione non è forse una relazione? Non è l'atto per mezzo del quale qualcosa si rapporta a *qualcos'altro* in modo negativo (ossia non per sottolineare un legame, ma il suo contrario)? E negare un legame non è, per un certo aspetto almeno, lo stesso che stringerlo? Vale a dire: non è stabilire una relazione fra una certa cosa e una cert'altra, in virtù della quale esse si escludono o si respingono *a vicenda*? Benché queste domande debbano presupporre, da parte dell'interlocutore ideale cui le abbiamo attribuite, un intento retorico, ossia la persuasione indiscutibile che la risposta che esse richiedono non possa che essere affermativa, siamo costretti a disconoscere una simile fiducia e a dichiarare che le cose stanno, invece, proprio all'opposto di come questo nostro interlocutore immaginario – al quale abbiamo assegnato il compito di impersonare il senso comune – ritiene. Vale a dire che nulla di quanto siamo soliti pensare, in proposito, è veramente “fuori questione” ed anzi che le nostre ben consolidate convinzioni al riguardo sono piuttosto da rovesciare che da condividere. Concepire (o credere di concepire) la negazione come rapporto fra due termini che si escludono a vicenda, significa, infatti, non pensarla sul serio e non poterla pensare. Significa non poter pensare ciò che della negazione è il tratto costitutivo e caratterizzante, l'aspetto essenziale: l'irreversibilità, la vettorialità, l'univocità (che non sono tre aspetti ma uno solo, o tre diversi modi di esprimere il medesimo). Bisognerà allora dire, sfidando il senso comune e una delle sue più consolidate abitudini di pensiero, che “negare” non significa, in primo luogo e originariamente, negare *qualcosa*. Occorrerà ammettere che la negazione, se vuole e deve essere una vera negazione, non può rivolgersi a *qualcosa*, cioè, non può avere un *oggetto*. Non sappiamo ancora se il nulla, come sostiene Heidegger, sia realmente più originario della negazione o non sia vero piuttosto il contrario, che la negazione è più originaria del nulla. Ma sappiamo con certezza che la negazione è più originaria della diversità. Il che vuol dire: non può esserci diversità senza negazione, ma può esserci (può esser pensata) una negazione senza diversità.

Ebbene, che cosa può voler dire che la negazione non implica la diversità, perché non è una *relazione* tra *qualcosa* che ne sia l'agente e *qualcos'altro* che ne sia l'oggetto passivo? Sembra proprio che tutto questo ci abbia finalmente riportati alla questione del *nulla assoluto*: la negazione senza diversità e senza oggetto, che altro potrebbe essere, infatti, se non la negazione di un *nulla assoluto*? Ma in tal modo, il nulla assoluto, non diventerà, allora, proprio esso l'oggetto della negazione? E d'altra parte, se così non fosse, la negazione di nulla (nella quale il nulla, rispettando la conclusione cui eravamo approdati, non fosse un *oggetto*, cioè non rivestisse questo ruolo) come potrebbe essere ancora una negazione? Non sarebbe, piuttosto, una non-negazione, una negazione che, negando nulla, *non* nega nulla e dunque non nega (o nega *solo apparentemente*)? Non è forse vero che due negazioni affermano e che, proprio per questo, *negare nulla* significa o dovrebbe significare *affermare qualcosa*, non certo negare?

Il tentativo di giungere ad un chiarimento che sia in grado di spingere il suo sguardo, con mossa decisa, oltre l'intreccio delle questioni che fino a questo punto hanno dominato la scena e che rinviano reciprocamente l'una all'altra, in un groviglio così apparentemente inestricabile di difficoltà logiche da affliggere senza eccezione tutti i concetti e le categorie sin qui chiamati in causa, può prendere le mosse proprio da quest'ultima domanda. Che il termine "nulla" abbia una forma negativa è evidente ed è già stato sottolineato. Ma che a questa forma possa e debba corrispondere un significato negativo (o, come sarebbe più esatto dire: un significato *tout court*), questo è precisamente il punto su cui essenzialmente vertono i nostri dubbi. E un simile punto non può essere dato per universalmente ammesso senza discuterne. Perché se a quella forma (che consiste nel termine o nella parola "nulla", che nessuno intende escludere dal linguaggio, non solo da quello corrente, ma neppure da quello filosofico) dovesse per forza corrispondere un contenuto semantico, allora tanto il problema del nulla quanto, stando a tutto ciò che abbiamo detto sin qui, quello della negazione, sarebbero delle aporie insuperabili, e verrebbe meno, nel cammino del nostro pensiero, ogni orientamento riconducibile ad un *senso*.

La negazione, infatti, proprio questo è e deve essere: un vettore di *senso*. Che lo sia o no dipende allora precisamente da una circostanza e da questa soltanto: che il *negato* non abbia, nella negazione, forza e consistenza di negante, che, cioè, non sia un *negativo*. Sarebbe, tuttavia, oltremodo equivoco ed ingannevole dedurre da questa premessa la conclusione che esso debba, perciò, essere, di conseguenza, un *positivo*: questo equivarrebbe a misconoscere un aspetto sul quale ci siamo già soffermati, ossia che proprio e solo il *positivo* è, in sé, *negativo*, e che esattamente per questo motivo la negazione non potrebbe mai essere un vettore di senso se il suo negato fosse a sua volta negante rispetto a ciò che, nella negazione, lo nega. In tal caso, infatti, i sensi sarebbero due, reciproci e incrociati, e dalla loro composizione non si ricaverebbe una risultante vettoriale, ma solo la neutralizzazione vicendevole dell'uno con l'altro. Che il negato *non* sia un negativo (e dunque neppure un positivo) è, pertanto, qualcosa (una negazione) che non può essere ricavabile dal negato, ma dalla negazione stessa e da quanto, nel suo orizzonte, svolge il ruolo di negativo (nel senso attivo di "negante", che è, in realtà, come abbiamo visto, l'unico possibile per questo concetto).

È, però, indispensabile, in proposito, introdurre un chiarimento in assenza del quale molto di quanto si è appena asserito potrebbe dare adito a più di un'incertezza. Se il negato non è un negativo, in che senso e in che misura, negarlo significherebbe, per il negante, anche e nello stesso tempo definirsi? Due negazioni affermano, si è detto (ed è, del resto, una regola applicata in molte lingue storiche), ma se "nulla" non fosse un concetto *negativo*, non ci sarebbe neppure una doppia negazione. Dunque ciò che per determinarsi dovesse negare il nulla, se questo non fosse negativo, non potrebbe affatto determinarsi negandolo. Dal momento, tuttavia, che la negazione è stata interpretata da noi come espressiva di un "senso", cioè di una "determinatezza", come sarebbe possibile che la negazione fosse un senso e nello stesso tempo non consentisse di determinare alcunché? La questione è frutto di un equivoco, infatti è la negazione, non la doppia negazione, che determina (ossia, definisce un senso): la doppia negazione, definisce, casomai, un'identità riflessiva. Le due cose non sono affatto coincidenti, o lo sono solo per quegli

indirizzi di pensiero (ad esempio l'idealismo) che considerano la determinatezza come un *astratto*, inscindibilmente legato all'attività riflessiva della coscienza. Ma, come abbiamo detto, il senso originario della negazione (e quindi anche quello della determinatezza) non si fonda né sull'identità né sulla differenza (non si fonda sulla riflessione), sebbene queste non possano costituirsi se non in base ad essa e al criterio che essa rappresenta anche per la coscienza ordinaria¹³.

¹³ Come è noto, alcune lingue europee (in particolare quelle di origine latina) ammettono, in determinati casi e in base alla specifica morfologia che può contraddistinguere, in questi, l'espressione negativa, la doppia negazione con valore semantico negativo e non affermativo. Si potrebbe interpretare un simile fenomeno come indizio del senso molto attenuato che la negatività del carattere negativo di alcune espressioni formalmente negative riveste in tali lingue, e ricondurre un aspetto come questo ad una specifica configurazione mentale antropologicamente collegabile ad esse e alle popolazioni che le parlano. Ma per farlo occorrerebbe affrontare due scogli. Innanzitutto, il fatto che un fenomeno del genere è assente nella lingua madre di queste lingue (che è il latino). In secondo luogo, il dato constatabile che, sia pure in una forma indiretta, tale fenomeno si presenta anche nelle lingue che formalmente non ammettono la doppia negazione. Neppure in queste, infatti, la doppia negazione è sempre vietata. Ad esempio, è grammaticalmente lecita e dotata di senso anche per un inglese o un tedesco un'espressione come: "l'essere non è il non-essere" ("The being is not nothingness", "Das Sein ist nicht das Nichts"). Tuttavia, anche se la loro liceità sembra indicare che tanto in inglese quanto in tedesco ad una simile negazione viene riconosciuto, *di fatto*, un significato che non equivale semplicemente a quello dell'affermazione "l'essere è l'essere" (ossia un significato non puramente tautologico), questo aspetto potrebbe essere interpretato più come conseguenza dell'impossibilità della lingua e della sua morfosintassi di comprimere e oscurare del tutto il senso dell'essere nella coscienza ontica del parlante (di ogni parlante) che come propensione della coscienza linguistica di inglesi e tedeschi a farsi carico della desemantizzazione del "nulla" (che, in fatti, non è presente in nessun indirizzo di pensiero che si sia affermato in quelle aree linguistiche).

Il *negato* non è, dunque, *altro* rispetto al *sensu* della negazione, ma è questo stesso *sensu*. Non è, in altri termini, qualcosa che si aggiunga a questo *sensu* con l'intento di integrarlo o renderlo compiuto, ma è il modo in cui questo *sensu* si espone. Esso sta a questo *sensu* e al suo orientamento univoco come il concavo di uno spazio curvo sta al suo convesso: denotandone l'inclinazione non reversibile, ossia, appunto, la vettorialità dotata di *sensu*. Che la parola attraverso la quale una simile esposizione rende il suo *sensu* avvertibile rivesta una forma negativa è un aspetto che si può integralmente ricondurre all'assenza di alternative, propria dell'univocità di un *sensu*, quale risalta solo attraverso la comprensione della sua radicalità. Ciò comporta che ogni tentativo di risalire dalla parola al significato è destinato qui ad arenarsi, visto che la parola, stando alla sua forma, rinvia ad un significato che non può essere quello espresso. Adeodato, messo alle strette dall'incalzare delle difficoltà sollevate da Agostino riguardo alla parola *nihil*, sembra averne, alla fine, un presentimento:

tu autem nunc mecum loquendo, credo quod nullum suorum frustra emittis, sed omnibus quae ore tuo erumpunt signum mihi das ut intelligam aliquid; quapropter non te oportet istas duas syllabas enuntiare dum loqueris, si per eas non significas quidquam. Si autem vides necessariam per eas enuntiationem fieri, nosque doceri vel commoneri cum auribus insonant, vides etiam profecto quid velim dicere, sed explicari non possum¹⁴.

Adeodato dice di non saper spiegare ciò che intende, ma vuol dire, in effetti, che non sa dare un significato determinato alla parola che ascolta e ascoltando la quale è messo in grado di afferrare un *sensu*, cioè di non saperla *interpretare*. Proprio perché essa non significa per se stessa o presa per sé, ma solo nel contesto della negazione che anche per mezzo suo si *esprime* – senza alcuna possibilità che il significato così espresso (il significato della negazione)

¹⁴ *Op cit.*, loc. cit.

possa essere ricostruito interpretativamente a partire dai singoli termini che danno corpo alla forma linguistica che storicamente lo riveste –, proprio per questo una tale espressione e un tale significato (l'espressione e il significato della negazione, non del nulla) non sono interpretabili: la loro comprensione è immediata, non mediata dalle parole. E questo non nel senso che le parole non siano qui necessarie o che siano, anzi, magari d'ostacolo a tale comprensione, che questo significato sia quindi e in definitiva qualcosa di ineffabile e intuitivo, ma, al contrario, in quello che la sua espressione è immediatamente semantica e perciò immediatamente comprensibile, che non c'è alcun divario tra essa e ciò che significa. Agostino, perciò, può farsi carico di tradurre la suggestione di Adeodato in una tesi che si avvicina molto alla conclusione cui siamo pervenuti: «An affectionem animi quamdam, cum rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est?».

Pertanto, siamo ora in grado non solo di rispondere a tutti i dubbi avanzati da ultimo al riguardo, ma anche al problema intorno al quale ci siamo a lungo interrogati, ossia se debba essere accolta o no la tesi di Heidegger secondo la quale il nulla è più originario della negazione. Stando a quanto ci si è mostrato attraverso questo esame del problema, occorre riconoscere che non solo il nulla non è più originario della negazione, ma che esso non è neppure meno originario di questa: solo la negazione è originaria, anzi essa è l'originario stesso, come tale, e il nulla (la parola "nulla", in quanto *priva di significato*) è lo sbilanciamento che originariamente ne orienta il senso in modo che questo si proietti nell'univocità irreversibile del suo essere vettoriale, grazie all'assenza di ogni *contrappeso* che riequilibrandolo possa *disorientarlo*.

RIASSUNTO

Partendo da Agostino (*De Magistro*) e retrocedendo a Parmenide, il problema del valore semantico del termine "nulla" viene esaminato sia in riferimento all'idea cristiana di "creazione" sia in rapporto al concetto ontologico del "negare". Un'attenzione più insistente

viene dedicata alla tesi di Heidegger, stando alla quale «il nulla è più originario della negazione», perché è proprio questo il nucleo tematico di maggior interesse cui la semantica del nulla ci pone di fronte. Da questo nucleo, il saggio ricava una tesi opposta a quella di Heidegger, giungendo a concludere che nulla e negazione sono cooriginari, o meglio che l'originarietà ontologica della negazione include quella di un negato privo di contenuto semantico o il cui contenuto semantico si risolve in quello stesso della negazione e del negare, compresi entrambi come espressione originaria dell'essere.

ABSTRACT

Starting from Augustine (*De Magistro*) and coming back to Parmenides, the problem of the semantic value of the word "nothingness" is examined with reference to the Christian idea of "creation" and with regard to the ontological concept of the denying. A more thorough attention is reserved to Heidegger's thesis according to which «the nothingness is more basic than the denial can be», because just this is the most interesting subject in front of which we find us as regards the semantic of nothingness. Beginning from this subject the essay draws a contrary position to Heidegger's thesis and concludes that nothingness and denial are co-original, or rather that the ontological fundamentality of the denial includes that one of a denied without its own semantic content, something that has the same semantic content of the denial and of the denying, that are the fundamental expression of being.

**NON ESSERE
VARIAZIONI FILOSOFICHE SUL TEMA**

Venezia

EX NIHILO¹

PAUL CLAVIER^{*}

La dottrina della creazione *ex nihilo* gode di una cattiva reputazione per almeno quattro ragioni.

- 1) Stando al verdetto positivista, la creazione *ex nihilo* è il vestigio di un'era prescientifica dell'umanità. Si tratta cioè del reliquiario di un'epoca nella quale si attribuivano dei poteri a degli agenti soprannaturali per spiegare l'esistenza e la struttura del cosmo.
- 2) La tesi della creazione presupporrebbe la premessa di una durata finita dell'universo *a parte ante*.
- 3) Nella migliore delle ipotesi, la creazione *ex nihilo* sarebbe l'oggetto di una fede rivelata, senza alcun rapporto con la razionalità.
- 4) Essa, inoltre, è esposta alla contraddizione, dato l'assioma *ex nihilo nihil fit*.

Propongo di discutere e di correggere ciascuna di queste tesi, risalendo dall'ultima alla prima, e insistendo sulla delimitazione e la giustificazione della clausola *ex nihilo*.

^{*} École normale supérieure, Paris.

¹ Traduzione di Davide Spanio (con la collaborazione di Laura Candiotto).

- a) La creazione *ex nihilo* non designa affatto un processo di trasformazione naturale, ma una relazione di dipendenza ontologica. Essa, dunque, non contraddice l'assioma *ex nihilo nihil fit*.
- b) La creazione *ex nihilo* non può scaturire esclusivamente da una rivelazione (*revelabile tantum*): al contrario, l'intera rivelazione soprannaturale, per essere ammessa come tale, suppone l'accettabilità razionale della creazione.
- c) La tesi della creazione rinvia a una questione riguardante l'autonomia dell'esistenza, e non la temporalità. La giustificazione della tesi della creazione non deve cioè essere confusa con delle considerazioni circa la durata finita dell'universo *a parte ante*.
- d) L'affermazione della creazione è una tesi metafisica, non scientifica. Rappresenta l'affermazione che l'universo deve la propria esistenza a un agente soprannaturale. Essa può essere giustificata attraverso un'inferenza alla migliore spiegazione.

a) Se il concetto stesso di creazione *ex nihilo* è contraddittorio, allora la fede secondo la quale il mondo è creato dal nulla rappresenta definitivamente una superstizione irrazionale. La tesi circa la creazione dal nulla potrebbe apparire quindi come autodistruttiva. Poiché, se "creare" significa "far venire qualcosa all'esistenza", allora la "creazione dal nulla" equivarrebbe a "far venire qualcosa all'esistenza dal nulla". Ma siccome il principio epicureo pone che "dal niente non viene niente", allora non c'è niente che possa verosimilmente venire all'esistenza dal niente. Dunque, la creazione dal nulla sarebbe creazione di nulla. Ma allora essa sarebbe ancora creazione?

Alcuni filosofi appartenenti alla tradizione mistica possono certamente dare un senso alla nullità della creatura. Bonaventura afferma che "la creatura ha per se stessa il non essere" (*creatura de se habet non esse*); Meister Eckhart ha coniato la famosa sentenza: "tutte le creature sono pura nullità" (*omnes creaturae sunt purum nihil*). Ma allora il significato "non essere" è puramente metaforico e non corrisponde affatto al *nihil* messo in questione dall'assioma epicureo. Sottolineo tuttavia che il dettato dell'edizione veneziana di Bonaventura è più lucido: essa recita "creatura de se non habet esse" al posto di "creatura de se habet non esse", inutile paradosso.

Consideriamo più attentamente il presunto conflitto tra “creazione dal nulla” e “dal nulla non viene nulla”. Consideriamo in primo luogo la definizione di creazione: (1) x crea $y =_{\text{Def.}} X$ fa venire all’esistenza y . Esprimiamo dunque il cosiddetto principio epicureo o lucreziano² *ex nihilo nihil fit* (2) in forma positiva: $(\forall a) ((a \text{ viene all’esistenza}) \Rightarrow (\exists b) (a \text{ viene / scaturisce da } b))$.

Supponiamo ora (3): C crea T dal nulla.

Da (1) e (3) otteniamo:

(4) C fa venire all’esistenza T dal nulla.

La circostanza implica un esito interessante: (5) T viene all’esistenza dal nulla, che contraddice certamente (2), poiché: T viene all’esistenza $\Rightarrow (\exists z) (T \text{ viene / scaturisce da } z)$. Stando così le cose, qui si annida una contraddizione, a meno che non abbia senso porre sullo stesso piano z e il nulla.

Tuttavia, invece di (5), (4) potrebbe implicare: (6) C , dal nulla, fa venire all’esistenza T .

In questa interpretazione della creazione dal nulla, qualsiasi stato fisico delle cose suscitato dal nulla da C , rimarrebbe comunque intrinsecamente soggetto al principio epicureo.

La circostanza evidenzia il problema circa lo scopo delle clausole nelle proposizioni che includono verbi fattivi. Se io faccio ridere qualcuno senza motivo, uno può domandarsi se io faccio {ridere qualcuno senza motivo} o se {io faccio, senza motivo,} ridere qualcuno. Nel caso della creazione, possiamo cioè distinguere nettamente l’obbiettivo della formula “dal nulla”. Essa non descrive lo scaturire della creatura, ma, al contrario, enfatizza la sua non-dipendenza da qualunque *substratum* preesistente.

Fare {venire qualcosa all’esistenza dal nulla} non è lo stesso che: fare {venire qualcosa all’esistenza} dal nulla. La prima circostanza sarebbe contraddittoria, poiché nulla viene all’esistenza dal nulla. La seconda pare invece essere libera dalla contraddizione. Infatti, il “fare” in gioco, qui, non allude a un evento fisico al quale si applica

² *Nullum rem e nihilo gigni divinitus unquam*: ciò significa che nessuna realtà è stata mai prodotta da atti divini (*De rerum natura*, I, 150, cf. *nil posse creari de nihilo*, *ibid.*, I, 155-156).

il principio che “nulla viene dal nulla”. La creazione dal nulla non è cioè un evento fisico, non deve essere descritto in termini di condizioni iniziali e non deve essere sottoposto alle leggi (sia deterministiche che statistiche) di natura.

Il vero e proprio scaturire di tutto, se è verosimile dire che ciò accada (in un significato differente di “accadimento”), accadrebbe perlomeno al di fuori di qualsiasi dominio fisico, poiché consiste nel realizzarsi dell’autentico essere di ogni cosa, compreso il dominio stesso, dato che in ogni caso questo dominio esiste indipendentemente dal proprio contenuto. Il principio epicureo della conservazione ontologica può valere all’interno del dominio concernente gli eventi e le trasformazioni fisiche (sebbene esso possa essere soggetto a ulteriori qualificazioni). Ma non c’è alcuna ragione a priori perché esso debba valere quando sia applicato al dominio stesso. Stando alla celebre riformulazione del principio epicureo, da parte di Lavoisier: “In natura, nulla si distrugge, nulla si crea, tutto si trasforma”. Si tratta di sottolineare ancora una volta che ciò che vale per la natura, o per ciò che è dato in natura, può non valere per l’esistenza stessa della natura. Una proprietà, un predicato o un principio può cioè applicarsi a ciascun membro di un insieme senza tuttavia valere per l’insieme stesso.

Per analizzare il concetto di creazione dal nulla, seguiamo Peter Geach, il quale, nella sua indagine sul tema, si focalizza sulla nozione di agente-causale³. Infatti, sarebbe fuorviante concepire la creazione *ex nihilo* in termini di evento causale, essendo l’evento creativo la condizione iniziale, che conduce all’evento creato, in accordo con le leggi di natura. Sia x un agente, y un oggetto, A un certo predicato e p una proposizione, noi possiamo esprimere l’azione causale come: “ x ha fatto di y un A ” oppure “ x ha fatto sì che p ”. Per esempio: “Fidia ha fatto di un blocco di marmo una forma umana” oppure “Fidia ha fatto sì che un blocco di marmo assumesse una forma umana”.

³ P. T. GEACH, *God and the Soul*, in *Causality and Creation*, London, Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 75-85.

Tuttavia, va da sé che nel caso della creazione dal nulla non ci sia un blocco di marmo e nemmeno una materia qualsiasi presupposta, né temporalmente né logicamente (intesa come condizione necessaria), poiché nulla è presupposto dall'azione creativa di Dio. Come potremmo definire allora questo strano genere di relazione causale? Sentiamo il suggerimento di Geach. Geach intende "mostrare la differenza tra *Dio crea un A* e *Dio fa essere qualcosa un A* – qualcosa di presupposto alla sua azione". In entrambi i casi, Dio fa sì che x sia un A , ma si danno due modi differenti in cui possiamo introdurre un quantificatore esistenziale per vincolare x in "Dio ha fatto sì che x fosse A ". Il primo modo è:

(I) Dio ha fatto sì che $(\exists x)$ (x fosse un A)

Mentre il secondo:

(II) $(\exists x)$ (Dio ha fatto sì che x fosse un A)

Evidentemente, la proposizione "(II) implica che Dio faccia un A da qualche entità presupposta alla sua azione". Quindi Geach esprime "l'ipotesi della creazione di un A da parte di Dio congiungendo (I) con la negazione di (II)".

Di conseguenza, "Dio ha creato un A " = Def. (Dio ha fatto sì che $(\exists x)$ (x fosse un A) & $\sim (\exists x)$ (Dio ha fatto sì che x fosse un A)).

La versione di Geach evita le apparenti difficoltà derivanti «dalle illecite manipolazioni della parola 'nulla' che compare in 'fatto dal nulla', ma, aggiunge, l'idea di creazione non richiede che tale manipolazione debba essere legittimata». "Nulla" non è "la materia di cui noi siamo fatti" (eccetto nel caso menzionato in precedenza)⁴. La creazione dal nulla deve essere concepita in termini di creazione non da

⁴ Vedi per esempio: «Creation 'out of nothing' does not mean that there once was a 'NOTHING' out of which God created the world, a formlessness, a chaos, a primal darkness. This idea of creation as the shaping of formless matter, is the content of all creation myths. God is conditioned by nothing, not even a 'NOTHING'. He is self-determining» (E. BRUNNER, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*. Dogmatics Vol. II. London: Lutterworth

qualcosa (creazione non *ex aliquo*) invece che come creazione da niente (creazione *ex non aliquo*). Ed è ciò che precisamente significa la clausola: $\sim (\exists x)$ (Dio ha fatto sì che x fosse un A).

Secondo Geach, «questa analisi evidenzia diversi aspetti del discorso sulla creazione fatto da Tommaso d'Aquino: ad esempio, quello che la cosa creata non subisce mutamenti e non è affatto passiva rispetto all'azione divina». Creando, Dio non agisce su di un individuo. Né egli agisce sul "nulla".

b) Naturalmente, non basta che il concetto di creazione *ex nihilo* sia esente dalla contraddizione perché esso risulti istanziato. E non appena si considera che la creazione *ex nihilo* non risulta suscettibile di giustificazione razionale, può affermarsi la tendenza a considerarlo come un dogma strettamente religioso, esclusivamente rivelato.

Tuttavia, a questo proposito, vorrei qui sviluppare brevemente un'obiezione. Per qualcuno, chi accetta una proposizione in quanto rivelata deve in primo luogo ammettere la possibilità di un intervento da parte di un agente soprannaturale nel corso degli eventi fisici e mentali. L'intervento, allora, richiederebbe il permesso del Creatore, poiché, se ce n'è uno, è proprio lui l'agente dal quale dipende, da ultimo, il corso di ogni evento fisico e mentale. Qualunque cosa debba essere accettata come una rivelazione implica l'accettazione dell'esistenza di Colui che rivela o che permette alla verità di essere rivelata da qualche profeta. L'esistenza di Dio come creatore, insomma, rimane ontologicamente ed epistemicamente necessaria come condizione per l'evento rivelato e per il suo essere ricevuto come tale. Da un punto di vista ontologico, nessuna rivelazione può prodursi in un

Press, 1964, pp. 9-10). cf. A. H. STRONG: «Creation is not 'production out of nothing,' as if 'nothing' were a substance out of which 'something' could be formed. The phrase is a philosophical one for which there is no Scriptural warrant» (A. H. STRONG, *Systematic Theology*, Valley Forge: The Judson Press, 1967, p. 372). Appare in ogni modo difficile concepire una narrazione che metta in scena un elemento di nulla assoluto. Tutti i miti cosmogonici richiedono uno scenario, una temporalità, per descrivere l'intervento di un agente su di un materiale.

mondo increato. La creazione è una condizione necessaria della rivelazione. Epistemicamente, una rivelazione non può essere giustamente accettata se non da chi ha già ammesso che il mondo dipende, quanto alla sua esistenza e al suo funzionamento, da un agente soprannaturale. A meno che non si ammetta l'intervento di un potere creatore, l'apparire di una qualsiasi rivelazione soprannaturale apparirà cioè destituito di fondamento.

Di conseguenza, non è giusto pretendere che la creazione debba essere solo una questione di rivelazione e di pura fede individuale, senza implicazioni di ordine metafisico. Così, almeno la stessa possibilità di concepire la creazione dal nulla deve essere discussa in termini razionali.

c) Di diritto, la metodologia delle scienze naturali esclude la considerazione delle entità come "Dio" o "creazione dal nulla". Non può esserci alcuna evidenza empirica circa un agente soprannaturale che interviene nei processi cosmologici o biologici. Non ci sono criteri che consentono di inferire da dati estrapolati da osservazioni un qualunque intervento soprannaturale nel corso degli eventi fisici. Il mero fatto però che possano esserci questioni scientificamente irrisolte non ci autorizza a fornire risposte non scientifiche. Questo però non significa che non siamo autorizzati a investigare le questioni metafisiche collegate alla creazione. Ma questa indagine non ha nulla a che fare col concetto scientifico di produzione causale di eventi o sostanze a partire da una condizione iniziale secondo le leggi della natura. Stando a ciò che Maxwell suggerisce: «La scienza è incompetente quando si tratta di ragionare sulla creazione della materia dal nulla». Questo concetto deve essere descritto in termini di dipendenza ontologica del mondo da un agente soprannaturale. Questo è infatti il concetto classico di creazione, sicuramente a partire da Agostino, Tommaso d'Aquino, Leibniz, Brentano. Ancora oggi, teologi come Arthur Peacocke o Ian Barbour ritengono che la dottrina della "creazione" dell'universo sia più fedelmente interpretata quando essa rinvia a un'intemporale dipendenza dell'universo da Dio, essendo che tale dipendenza non richiede di per sé un evento creativo temporale (non dunque una transizione, bensì appunto una dipendenza).

Ciò è stato già detto per esempio da Tommaso, da Leibniz, ma anche da Samuel Clarke: «[...] la questione tra noi e gli atei non è *se sia possibile che il mondo sia eterno, ma se è possibile che esso sia l'essere originario, indipendente e autonomo*. Che è una questione del tutto differente. Per i più, chi ha affermato l'una ha anche negato del tutto l'altra».

Torniamo a prendere in considerazione quattro possibilità metafisiche circa il fatto che l'universo dipenda o meno da un creatore, MENTRE si suppone che esso sia temporalmente finito o infinito.

Il mondo	è eterno <i>a parte ante</i> : <i>E</i>	è «nuovo» : <i>non-E</i>
Dipende dal creatore C	è un effetto eterno (come l'impronta di un piede eterno sulla sabbia di una spiaggia eterna)	è creato in un certo momento del tempo o all'"inizio" del tempo
Non dipende da un creatore <i>not-C</i>	È sempre esistito da sé (senza alcuna causa esterna)	è esistito da sé <i>una tantum</i> (senza alcuna causa esterna)

Come possiamo quindi concepire una creazione dal nulla? Quale concetto di nullità è chiamato in causa nella famosa creazione *ex nihilo*?

Se Samuel Clarke e altri sono nel giusto, il concetto di creazione rinvia a un rapporto di tipo ontologico, non cronologico. A tema è cioè l'esistenza autonoma, non la temporalità.

d) Come è stato notato in precedenza, la creazione non può essere soltanto un contenuto rivelato. In effetti, per essere ammessa come rivelata essa presuppone l'accettazione di una conoscenza naturale della dipendenza degli eventi fisici e mentali da un agente soprannaturale. Ma esiste una via più diretta per mostrare che la tesi concernente la creazione scaturisce dal lume naturale della ragione umana, ed è quella di proporre degli argomenti fondati non sulle condizioni a priori di una rivelazione, ma sulle ragioni che inducono ad affermare, basandosi su premesse razionali, che con ogni probabilità l'universo non esiste autonomamente⁵.

⁵ Cf. T. D'AQUINO, *Super Sententiis*, Lib. II, dist. 1, art. 2, Respondeo: «Che ci sia la creazione non è soltanto ciò che è ritenuto per fede, ma anche ciò che

Esistono allora delle inferenze razionali capaci di giustificare il concetto di creazione *ex nihilo*? Mi pare che la risposta debba essere positiva (ma non positivista!)

Occorre tuttavia fare delle precisazioni.

Permettetemi di sottolineare questo punto: la tesi metafisica della creazione, essendo quella che concerne la dipendenza ontologica dell'universo da un agente soprannaturale, non ha niente a che fare con i modelli cosmogonici delle scienze della natura (d'altronde, nessun modello cosmologico permette di affermare: a t_0 non esiste assolutamente nulla; a t_1 c'è un universo: la premessa temporale dell'argomento cosmologico del kalam non è affatto assicurata).

La pretesa di mettere in evidenza nelle scienze della natura (cosmologia o biologia evuzionista) l'intervento di un agente soprannaturale rappresenta una contraddizione metodologica. Le scienze della natura non sono abilitate a far intervenire nelle proprie teorie delle entità soprannaturali come Dio, il disegno divino, ecc.

A mia conoscenza, non ci sono degli argomenti che permettono di condurre in modo deduttivo dall'esistenza dell'universo alla sua creazione. Ma nella storia della filosofia occidentale troviamo una linea argomentativa di stampo induttivo che va da Platone a Brentano, passando per Filone di Alessandria, Calcidio, Tertulliano, Ireneo, Lattanzio, Eusebio, presente anche nella tradizione neoplatonica, in particolare presso Porfirio e Proclo (che non è correttamente rappresentata come dualistica), Avicenna, Tommaso d'Aquino, Suarez, Bacone, Leibniz, Bayle, Voltaire, Condillac, Kant compreso, fino a Maxwell.

Riprendendo un'idea di Herschel, Maxwell afferma:

«La perfetta conformità di ogni molecola con tutte le altre della stessa specie (*the exact quality of each molecule to all others of the same kind*) conferisce ad essa la caratteristica metafisica di un articolo prodotto ed esclude l'idea della sua esistenza eterna e autonoma (*gives it the essential character of a manufactured article, and precludes the idea of its being eternal and self-existent*)».

la ragione dimostra» (*quod creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat*)».

«Siamo dunque nell'impossibilità di attribuire l'esistenza delle molecole o l'identità delle loro proprietà all'azione di una delle cause che diciamo naturali (*We are therefore unable to ascribe either the existence of the molecules or the identity of their properties to the operation of any of the causes which we call natural*)».

Se ammettiamo la premessa che la perfetta conformità delle proprietà strutturali e disposizionali della materia ci impedisce di pensare la sua esistenza autonoma, possiamo allora concludere come fa Maxwell: «Poiché la materia non può essere eterna ed esistente per sé, essa deve essere stata creata (*because matter cannot be eternal and self-existent it must have been created*)».

Ma occorre fare qui due osservazioni:

1°) Tale inferenza non è assolutamente un corollario scientifico, poiché si tratta di un'inferenza metafisica. Lo sottolinea Maxwell: «[...] la scienza è incompetente quando si tratta di ragionare sulla creazione della materia a partire dal nulla (*Science is incompetent to reason upon the creation of matter itself out of nothing*)»⁶.

2°) Maxwell non ha bisogno di affermare che la materia non può essere eterna. Il punto decisivo è di sapere se essa può essere considerata esistente di per sé. Ora, l'argomento conduce alla conclusione che è improbabile che un demiurgo possa organizzare una materia che egli non ha fatto.

Era questa, già in Cicerone, l'obiezione dell'epicureo Velleio all'interpretazione letterale del *Timeo* di Platone. Velleio metteva in ridicolo "l'artigiano costruttore del mondo, il dio del *Timeo* di

⁶ J. C. MAXWELL, *Les molécules*, trad. D. MASSART, revue par B. Bensaude-vincent, in *Les atomes, une anthologie historique*, par B. Bensaude-Vincent et C. Kounelis, Presses Pocket, 1991, p. 202; testo originale in «Nature» 8, 437-41 (1873) [da D. M. KNIGHT, ed., *Classical scientific papers : chemistry* (New York : American Elsevier, 1968)].

Platone" (*opificem aedificatoremque mundi, Platonis de Timaeo deum*), domandandosi come egli fosse riuscito a farsi obbedire dagli elementi: «In che modo aria, fuoco, acqua, terra erano disposti a piegarsi alla volontà dell'architetto? (*Quem ad modum autem oboedire et parere voluntati architecti aer, ignis, aqua, terra potuerunt?*). E da dove potevano uscire le famose cinque forme (i solidi perfetti) a partire dai quali è formato tutto il resto, in modo che tutto risultasse così appropriato [...] (*Unde vero ortatae illae quinque formae, ex quibus reliqua formantur, apte cadentes*)[...]». La riconduzione totale e senza condizioni della materia all'Intelletto resta un enigma. La creazione *ex nihilo* è una soluzione possibile: Dio non organizza soltanto una materia potenzialmente ribelle, ma dona l'esistenza alla materia stessa⁷. Tale è ancora, in Bacon, la considerazione per la quale l'atomismo epicureo ha ancora più bisogno della cosmologia aristotelica di fondamento teista.

Così, contrariamente allo scenario generalmente inteso come una intrusione del dogma religioso nel territorio filosofico, la tesi della creazione ha potuto giocare il ruolo dell'oggetto di una giustificazione razionale. La linea argomentativa principale è la seguente: è più plausibile che gli elementi costitutivi della natura debbano la propria esistenza a un agente soprannaturale piuttosto che a se stessi o al niente, data la ripetizione delle proprietà strutturali e disposizionali che essi presentano. Tale regolarità è spiegata meglio dall'ipotesi metafisica di un'origine comune che da quella di una spontanea coordinazione di elementi la cui esistenza sarebbe indipendente dal coordinatore o da quella di un'organizzazione di materiali esistenti indipendenti dall'organizzatore. L'ipotesi di un creatore *ex nihilo* si rivelerebbe dunque più soddisfacente di quella di un demiurgo *ex materia*. La plausibilità dell'organizzazione da parte di un demiurgo di un sostrato materiale che egli non ha fatto è molto debole. *Non est architectus mundi qui non sit creator*.

⁷ CICERONE, *De natura deorum*, I, 18 et I, 19, edizione A. S. PEASE, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955, pp. 175 et 182.

Tuttavia, rimangono due alternative a una simile inferenza:

- La tesi della auto-organizzazione di un mondo che esiste autonomamente (una sorta di neospinozismo).
- Riconoscere l'impossibilità di porre o di trattare simili questioni metafisiche, o concedere l'incapacità, dalla quale noi saremmo afflitti, di domandarci perché c'è qualcosa e non piuttosto il niente.

RIASSUNTO

La creazione dal nulla è spesso considerata come un lascito del pensiero mitologico e prescientifico o di obsoleti schemi metafisici. Nel migliore dei casi, essa potrebbe riguardare soltanto la fede. Al contrario, intendo mostrare che essa costituisce un presupposto fondamentale di qualsiasi fede rivelata e che non è affatto priva di giustificazione razionale (induttiva), purché essa non si mescoli con le tematiche positive collegate ai problemi della cosmogonia fisica. Si tratta infatti della questione metafisica se le cose siano esistenti di per sé o invece debbano (intemporalmente) la loro esistenza a un creatore.

ABSTRACT

Talk of creation out of nothing is often viewed like a vestige of mythological and prescientific conceptions, or of outdated metaphysical patterns. At most, it could only be a matter of belief. Contrarily, I intend to show that it is a crucial presupposition of any revealed belief, that it is not short of rational (inductive) justification, as long as it is not mingled with positive issues like the problems of physical cosmogony. It is the metaphysical issue as to whether things are self-existing or owe (timelessly) their existence to a creator.

**NIHIL ED EX NIHILO:
NOTE SUL SENSO DELL'AGIRE DIVINO
NELLA METAFISICA DI AVICENNA**

OLGA L. LIZZINI*

Gli studi hanno ormai mostrato con chiarezza come Avicenna¹ ri-consideri, trasformandoli, diversi aspetti del pensiero aristotelico². La definizione delle seconde intenzioni intelligibili, la teorizzazione di una fondamentale composizione ontologica nelle sostanze del mondo – ossia la cosiddetta distinzione o composizione di essenza ed esistenza –, la definizione del moto celeste, la concezione dell'origine e al tempo stesso dell'eternità del mondo, non sono che gli esempi maggiori dell'opera di integrazione ed elaborazione cui Avicenna sottopone il materiale aristotelico. È su uno degli aspetti di tale elaborazione – i cui principi ispiratori si devono, almeno in parte, al neoplatonismo – che intendo soffermarmi in questo contributo, e cioè sulla questione – fondamentale in metafisica – del non essere e su quella – che le è correlata – della pensabilità del passaggio dal non essere all'essere. In particolare, si tratterà

* Vrije Universiteit, Amsterdam.

¹ Ibn Sīnā, 980-1037.

² Il lavoro di Dimitri Gutas – *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* – è uscito in una versione profondamente rivista e aggiornata nel 2014 (Brill, Leiden). In italiano è disponibile la traduzione dell'edizione del 1988 (integrata con alcuni saggi), D. GUTAS, *Avicenna e la tradizione aristotelica. Introduzione alla lettura delle opere filosofiche di Avicenna*, Brepols-Pagina, Bari 2007 (traduzione italiana di M. Benedetto).

di tornare sulla discussione intorno all'origine del mondo ovvero, in termini teologici, sulla creazione³.

Avicenna conduce la propria discussione a partire dal riconoscimento dell'impossibilità di qualunque predicazione che pretenda di investire il non essere in senso assoluto⁴ e giunge così a concludere che è possibile riferirsi al Principio come a una causa d'essere solo in virtù di una ridefinizione dell'idea – e quindi del termine – della creazione: non si può parlare di creazione *dal nulla* e le categorie concettuali del Kalām, in virtù delle quali la creazione è pensata in

³ Da una diversa angolazione, ho già avuto modo di esaminare la questione della creazione dal nulla in due lavori: O. LIZZINI, *Il nulla (al-'adam), l'inesistente (al-ma'dūm), la cosa (al-shay')*: note intorno alla terminologia e alla dottrina della creazione dal nulla nel pensiero islamico, in M. LENZI, A. MAIERÙ (a cura di), *Discussioni sul nulla tra Medioevo ed Età moderna*, Lessico Intellettuale Europeo, Roma 2009, pp. 63-103; O. LIZZINI, *Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della Metafisica e della Fisica di Avicenna*, Edizioni di pagina, Bari 2011. A questi lavori rimando anche per la bibliografia essenziale sulla questione del nulla e della creazione dal nulla. Per i testi di Avicenna qui citati, v. *Ilāhiyyāt*: IBN SINĀ, *K. al-Šifā'. Al-Ilāhiyyāt (Al-Shifā'. La Métaphysique)*, t. I, traités I-V, éd. par G. C. ANAWATI, S. ZAYED, révision et introduction par I. MADKOUR; t. II, traités VI-X, texte établi et édité par M. Y. MOUSA, S. DUNYA, S. ZAYED, revu et précédé d'une introduction par le dr. I. MADKOUR, à l'occasion du millénaire d'Avicenne, Ministère de la Culture et de l'Orientalisme, Le Caire 1960 [ristampa iraniana: 1404 h./1984-85]; cf. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 1. [Livres I-IV]. 2. [Livres V-X]. 3. [Lexiques]. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET, introduction doctrinale par G. VERBEKE, Louvain la-Neuve – Leiden : Peeters – Brill, 1977, 1980, 1983. Per il testo della metafisica in traduzione italiana (e le possibili correzioni al testo edito), cf. AVICENNA, *Metafisica. La scienza delle cose divine dal Libro della guarigione (Kitāb al-Šifā')*. Testo arabo a fronte, testo latino in nota. Traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di O. LIZZINI. Prefazione e cura editoriale di P. PORRO, Bompiani, Milano 2006; AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. BERTOLACCI, Utet, Torino 2007.

⁴ Cf. *infra*, p. 236.

relazione all'inesistenza del mondo, vanno rivisitate e sottomesse al vaglio della filosofia⁵.

L'esame (o il riesame) di alcuni passaggi permetterà di fermare i punti appena introdotti e consentirà per altro di verificare alcuni elementi dell'ontologia avicenniana. Da una parte, si preciserà in quale senso per Avicenna tutto ciò che non è il Principio necessario è in sé un *doppio* e perciò un composto⁶. Dall'altra, a partire dalla fondamentale composizione del reale, si confermerà come proprio nella sua negazione si iscriva la definizione del Primo Principio: il Primo intanto è, in quanto è incomposto e uno, ed è cioè solo essere o esistenza, senza alcuna partizione e senza alcuna limitazione 'essenziale' ovvero dipendente dall'essenza⁷. Infine, anche il senso ultimo della fondamentale coincidenza nel Primo di essere e

⁵ Cf. O. LIZZINI, *Fluxus (fayd)*, cit., pp. 236-277. Anche la questione del male – che occupa interamente la sesta sezione del nono trattato della *Metafisica* di Avicenna (*Ilāhiyyāt* IX, 6) – è un luogo interessante per la questione del non-essere. A guida dell'argomentazione sta – anche in questo caso – l'impossibilità di predicare il nulla assoluto: il male inteso in senso assoluto coinciderebbe, infatti, con il nulla, cosicché si deve concludere che il male assoluto non può darsi. Per questo tema – che finisce per assegnare una connotazione etica all'emanazione –, cf. ancora *Fluxus (fayd)*, cit., pp. 300-315.

⁶ *Ilāh.*, I, 7, p. 47, 18-19. Per quanto Avicenna parli di una distinzione e quindi di una composizione, non si può semplicemente concludere che la cosa esistente sia un "tutto" distinguibile nelle sue "parti"; su questo, cf. A. BERTOLACCI, *The Distinction between Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: the Text and Its Context*, in G. OPWIS, D. REISMAN (eds.), *Islamic Philosophy, Science, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden – Boston 2012, pp. 257-288; D. DE HAAN, *A mereological construal of the primary notions Being and Thing in Avicenna and Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 88, 2 2014, pp. 335-360.

⁷ Sul senso del Principio che è solo esistenza, cf. *Ilāh.* I e in proposito P. PORRO, *Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas*, in D. N. HASSE, A. BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, de Gruyter, Berlin - New York 2011, pp. 275-307.

agire dovrebbe chiarirsi. La questione del non essere, infatti, permette di illustrare come Avicenna si inserisca pienamente nell'orizzonte neoplatonico – il mondo deriva da un Principio da cui è intrinsecamente “distinto” (*mubāyin*) e che è rispetto ad esso trascendente⁸ – e al tempo stesso dia voce a un motivo che, questo stesso orizzonte, lo modula, se non lo corregge. Avicenna si allontana, infatti, da Plotino in un aspetto fondamentale della sua ontologia (e henologia): se per Plotino l'Uno è al di sopra dell'essere, per Avicenna l'uno (il Principio uno) è al di sopra o al di là della quiddità⁹, ma non al di sopra dell'essere¹⁰. Così se, da una parte, la metafisica avicenniana consente di iscrivere il rapporto tra il Primo e il mondo in quello dell'analogia dell'essere (e ciò – come alcuni studiosi rilevano – in virtù della concezione di una fondamentale univocità dell'esistenza)¹¹, dall'altra, essa finisce in un certo modo per affermare l'esistenza del Principio come al di sopra o al di là della “realità”¹².

Vediamo allora di esaminare più da vicino gli ambiti della discussione qui richiamati.

⁸ Su questo, cf. *Ilāh.*, IX, 4, p. 403, 13 e cf. *Ilāh.*, 257, 10-14, nonché il passo del *Libro della genesi e del Ritorno* qui citato, cf. *infra* p. 232 per cui K. *al-Mabda' wa-al-Ma'ād*, A. Nūrānī, Mu'assasa Matal'at Daneshga Mc Gil, Tehran 1342h/1984; cf. *Genèse et retour: Livre de la Genèse et du Retour*. Traduction Française intégrale par J. R. MICHOT, version exploratoire, Bruxelles 1994 [ed. in rete 2002].

⁹ Di converso la quiddità è al di sopra dell'uno: si veda la discussione sulla quiddità in *Ilāh.* V, 1: la quiddità non è né uno né molti.

¹⁰ *Ilāh.*, VIII, 7, p. 367, 14-15 (cf. VIII, 4, pp. 343, 16-344; 346, 11-12).

¹¹ Cf. almeno T. KOUTZAROVA, *Das Transzendente bei Ibn Sīnā. Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs- und Urteilsprinzipien*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 211-258; A. TREIGER, *Avicenna's notion of transcendental modulation of existence (taškīk al-wuġūd) and its Greek and Arabic sources*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. F. Opwis, D. C. Reisman, Brill, Leiden 2012, pp. 327-363.

¹² Sul rapporto tra 'cosa' (*šay'/res*) e quiddità (*māhiyya/quidditas*), e quindi cosalità/realità e quiddità, cf. *Ilāh.* I, 5.

I. CREATIO EX NIHILO: UNA RIDEFINIZIONE

Pur seguendo Aristotele nell'idea fondamentale dell'eternità del mondo – il tutto è eterno e non ha dunque un inizio temporale –, Avicenna accoglie nel proprio sistema la domanda sull'*origine* e dunque l'idea di un passaggio dal non-essere all'essere¹³. In altri termini, il mondo non ha origine *nel tempo*, ma questo non significa che esso non abbia origine *nell'essere*. Avicenna rifiuta la dimostrazione di un Primo principio che sia un semplice motore del mondo (e ne sia pertanto esclusivamente la causa finale) e insiste sull'idea di una causalità efficiente dell'essere: il Primo principio in tanto è un Principio, in quanto è causa d'essere¹⁴. La questione dell'origine (e perciò del passaggio dal non essere all'essere) è, del resto, parte integrante dell'ambiente filosofico da cui Avicenna proviene. Già i testi del neoplatonismo greco-arabo presentavano il Principio e la sua azione all'interno di un disegno metafisico globale, il cui problema di fondo era quello dell'origine del Tutto. È anzi proprio la domanda sull'origine e la conseguente idea di un Principio efficiente assoluto – evidentemente assimilabile all'idea monoteista di un "creatore" – a costituire il motivo essenziale della diffusione di cui godettero i testi neoplatonici in ambiente arabo, considerati, come poi sarà per il *Liber de causis* in ambito latino, come il coronamento della *Metafisica* di Aristotele e la sua «teologia». Tali testi rivelano un fondamentale riuso degli elementi essenziali della metafisica aristotelica (materia, forma, atto, potenza) alla luce dei principi plotiniani, procliani e – come alcuni studi hanno potuto mostrare –

¹³ Su questo cf., almeno, E. BRÉHIER, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 26, 1919, pp. 443-475 [poi in ID., *Etudes de Philosophie antique*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, pp. 248-283].

¹⁴ Secondo un'idea del neoplatonismo greco-arabo; cf. almeno R. TAYLOR, *Primary Causality and ibdā' (create) in the Liber de causis. Wahrheit und Geschichte. Die gebrochene Tradition metaphysischen Denkens. Festschrift zum 70. Geburtstag von Günther Mensching*, hrsg. Alia Mensching-Estakhr and Michael Städtler, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, pp. 115-136.

almeno in parte dionisiani, e danno così conto di un Principio uno, causa dell'essere, e di un universo gerarchicamente orientato¹⁵.

Al neoplatonismo va poi accostato l'impulso che ad Avicenna deriva dai pensatori che lo precedono e che dagli scritti del neoplatonismo greco-arabo dipendono strettamente: principalmente al-Kindī, i cristiani della scuola di al-Fārābī, e lo stesso al-Fārābī. Pur se in modi diversi – al-Kindī, per esempio, rifiuta l'idea di un mondo eterno, laddove al-Fārābī è perfettamente emanatista – la questione dell'origine e del Principio quale causa d'essere è riconoscibile in tutti questi autori. In particolare, il primo tentativo di attribuire al Principio in maniera esplicita – anche se non inequivoca – una creazione assoluta e a partire “dal non-essere” si riconosce nell'*Epistola sull'agente vero* di al-Kindī¹⁶. A parte vanno poi richiamate le posizioni dei teologi del Kalām con cui Avicenna – vi si farà riferimento – pare instaurare un vero e proprio dialogo polemico. La principale preoccupazione di Avicenna consiste, infatti, nel pensare l'assolutezza dell'agire divino in termini filosoficamente coerenti. Già un testo giovanile come il *Libro della Genesi e del Ritorno* costituisce un buon punto d'osservazione in questo senso.

¹⁵ Per questi testi, su cui esiste ormai una vasta letteratura, cf. almeno D'ANCONA COSTA, *La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'Antiquité tardive et le Moyen Age. Le Liber de Causis par rapport à ses sources*, in *Recherches, sur le Liber de causis*, Vrin, Paris 1995, pp. 121-154; C. D'ANCONA, *La notion de cause dans les textes néoplatoniciens arabes*, in G. CHIESA, L. FREULER (éd. par), *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Genève, Lausanne, Neuchâtel 1999 [Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 20], pp. 47-68; P. ADAMSON, *The Arabic Plotinus, A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, Duckworth, London 2002. D'ANCONA, *Avicenna and the Liber de Causis: A Contribution to the Dossier*, in «Revista Española de Filosofía medieval», 7, 2000, pp. 95-114.

¹⁶ Cf. anche l'*Epistola sulle definizioni e le descrizioni delle cose*. Alcune delle formule di al-Kindī si ritrovano in Avicenna, forse per via della comune fonte neoplatonica; per questo e per le difficoltà interne alla definizione della *creatio ex nihilo* in al-Kindī, rimando ancora a «Il nulla (*al-'adam*), l'inesistente (*al-ma'dūm*), la cosa (*al-shay'*): note intorno alla terminologia e alla dottrina della creazione dal nulla nel pensiero islamico».

Una volta esposto il processo di intellezione del Principio e mostratane la necessità non meramente naturale (il processo in virtù del quale il Principio intende il conseguire delle cose a partire da se stesso è interno al Principio ma non inconsapevole)¹⁷, Avicenna distingue in questo scritto la propria dottrina da quella che ascrive alla "gente comune" (*al-'amma*): l'idea comune di creazione si riferisce a un Principio che non è tale da instaurare in assoluto (*mubdi'*) l'esistenza perché, più che un creatore, concepisce l'autore di un'esistenza nuova (*ḡadīd*):

L'esistenza di quel che esiste a partire dal [Principio] è per via di un conseguire [necessario] rispetto all'esistenza [del Principio]: segue l'esistenza del [Principio] senza che questa sia in vista dell'esistenza di una cosa altra [rispetto a Sé]. [Il Principio] è l'agente del Tutto nel senso che è l'esistente a partire dal quale ogni esistenza fluisce (*yafīdu*), mentre la Sua esistenza è per sé ed è distinta da ogni altra esistenza. Quando diciamo 'Esso è agente del Tutto' non intendiamo dire che Esso sia [tale da] dare (*mu'ṭī*) al Tutto un'esistenza nuova (*wuḡūd ḡadīd*), dopo che sul Tutto avrebbe dominato l'inesistenza, [e ciò] benché questo sia il significato di 'agente del Tutto' per la [gente] comune che, infatti, pretende che tale agente sia agente o nel senso che da esso è emanata un'esistenza (*ṣadara 'an-hu*), o nel senso che da Esso l'esistenza [prima] non emanava (*lam yakun al-wuḡūd yaṣdur 'an-hu*), oppure nel senso dell'insieme delle due cose¹⁸.

Il significato generalmente attribuito all'atto creativo di Dio, che *ha creato* o *crea e prima non creava*, assimila l'"azione" divina – che dovrebbe essere concepita come unica e assoluta – a quella di un qualunque principio agente che, agendo in un tempo distinto dal

¹⁷ *Mabda'*, p. 76, 8-14; cf. i passi della *Metafisica* (*Ilāhiyyāt*) citati *infra*; qualche osservazione su questo tema anche in R. ACAR, *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, Brill, Leiden – Boston 2005, pp. 131-149.

¹⁸ *Mabda'*, p. 76, 8-14; *Genèse*, p. 52.

prima e dal poi, finisce per esser considerato agente in quanto prima non agiva e poi agisce in atto¹⁹, e perciò – secondo il senso principe dell’agire aristotelico – in quanto può prima agire e poi non più agire²⁰. Nella concezione comune, cioè, il Creatore è assimilabile al principio agente così come lo esemplifica l’immagine del costruttore che precede la propria costruzione nel tempo. Si rivela allora come, con il termine *‘amma* – che indica eminentemente il ‘popolo’, la ‘massa’ o ‘gente comune’ in opposizione all’*élite*²¹ –, Avicenna alluda qui anche ai teologi, la cui concezione della creazione è comunemente accettata, ossia non sottoposta all’analisi speculativa (è dialettica e non dimostrativa), e pone l’azione divina nel tempo. Nella concezione della teologia, intanto è possibile affermare che Dio ‘crea’, in quanto è possibile distinguere un momento ideale in cui il mondo non esisteva da quello in cui se ne afferma l’esistenza; lo stesso termine *muhdat*, con cui i teologi indicano lo statuto creaturale del mondo, ha un’ineludibile connotazione temporale²². È anzi in primo luogo la posizione della teologia – che inserisce l’azione di Dio nella *continuità del tempo*, e ne nega l’assolutezza – a essere insostenibile sul piano filosofico. E questo per diverse ragioni.

In primo luogo, la posizione della teologia finisce per ontologizzare il non-essere: essa assegna, infatti, uno “spazio” all’inesistenza che precede il mondo²³ e le attribuisce quindi un dominio, un potere (questa l’immagine che si riconosce nel passaggio del *Libro della Genesi e del Ritorno* qui riportato e che è evocata da Avicenna anche

¹⁹ Cf. *Ilāh.*, VI, 1, p. 263, 3-13.

²⁰ Si veda ARIST., *Metaph.*, IX, 3-4. L’obiezione dei Megarici rivela come il tempo (il prima e il poi) sia necessario ad Aristotele per dimostrare la potenzialità. Su questo, cf. J. BEERE, *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle’s Metaphysics Theta*, Oxford University Press, Oxford 2009 (on-line edition 2010).

²¹ Su questo, cf. le occorrenze in Lane e in Kazimirski, *s.v.*

²² Ho proposto alcuni riferimenti in O. LIZZINI, *Fluxus*, cit. Appendice I, pp. 576-578.

²³ Per l’immagine dello spazio, cf. *infra* il passaggio cit. in *Ta’liqāt*, p. 138, 21-26.

nella *Metafisica*)²⁴. Proprio in quanto pone un "agente" che sia tale da agire *in un certo momento* o *a partire da un certo momento*, l'idea teologica della creazione non solo attribuisce un mutamento di stato al Principio (che da non creatore diviene creatore²⁵), ma inoltre sancisce un "prima" nel quale "pone" per così dire il non essere che avrebbe preceduto le cose e anzi fa, di questo "prima", la condizione della causalità. L'inesistenza che precede le cose diventa cioè una *condizione* della creazione, con la paradossale conseguenza di dover considerare il creatore come tale proprio in quanto (in un certo momento) non crea (e di considerarlo non-creatore in quanto crea):

[...] se [il Creatore] fosse agente *perché [prima] non aveva dato l'esistenza*, allora diventerebbe non agente nel dare l'esistenza, cioè [sarebbe agente] in quanto da Esso non si aveva emanazione²⁶.

In secondo luogo, pensare la causalità divina nel tempo significa fare del non essere delle cose una parte integrante del loro successivo essere "poste in essere". Ma il non essere – e dunque il non essere che precederebbe temporalmente la cosa – non può entrare nel rapporto di causalità che definisce la creazione:

se [si dicesse che] è agente *perché ha dato l'esistenza a qualcosa che non aveva esistenza* e a cui non la dava, allora [si dovrebbe dire che] l'acquisizione (*al-fā'ida*) [che viene] da Esso non riguarda tale inesistenza precedente. Infatti, tale inesistenza non ha avuto bisogno di una causa ma piuttosto dell'inesistenza della causa²⁷.

²⁴ Cf. *infra* il passaggio citato *Ilāh.*, 342, 15 e sgg.

²⁵ Questo argomento viene da Proclo; cf. almeno J. MCGINNIS, *Avicenna*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 178-181; cf. *Ilāh.*, IV, 1, pp. 165, 9-166, 9 in cui Avicenna distingue la causa per essenza e la causa possibile.

²⁶ *Mabda'*, p. 76, 15-77, 2. Michot (*Genèse*, p. 52) espunge il passo e traduce: «S'il était agent pour ne pas avoir donné l'existence, il deviendrait non-agent en donnant l'existence».

²⁷ *Mabda'*, p. 76, 15-77, 2.

Come Avicenna precisa nella sua *Metafisica*, la causalità dell'agente investe l'esistenza del causato, non la sua inesistenza, e non può quindi riguardare l'inesistenza che precederebbe l'esistenza del causato:

*l'esistenza [del causato] dopo l'inesistenza (wugūdu-hu ba'da al-'adam) è qualcosa (amr) che non si deve a nessuna causa. Infatti, la sua esistenza non può affatto essere se non dopo l'inesistenza e quel che non è possibile non ha causa*²⁸.

Per altro, se si potesse considerare l'inesistenza nel rapporto di causalità che lega la causa agente divina al mondo causato, la causalità divina ne sarebbe come relativizzata: una causa che causi a partire da un certo momento o in un certo momento, senza avere causato prima, non è infatti "sempre in atto", laddove la causa che sia tale in senso assoluto deve essere sempre in atto, cosicché *niente* preceda la sua "azione". Anche in questo senso il tempo è un concetto discriminante per l'assolutezza dell'agire. Il seguito del passo da cui si è qui partiti è in tal senso significativo:

Quando diciamo 'Esso è agente del Tutto' *non intendiamo dire che Esso è [tale da] dare (mu'tī) al Tutto un'esistenza nuova (wuğūd ġadīd), dopo che sul Tutto avrebbe dominato l'inesistenza [...]. [Se il Primo fosse agente] a) [...] nel senso che da Esso emanasse un'esistenza, [in modo tale da non dover] considerare lo stato di inesistenza [che spetterebbe a] tale esistenza, l'agente più nobile (afḍal) sarebbe quello a partire dal quale l'esistenza sarebbe più continua. [...] L'acquisizione (al-fā'ida) [che viene] da parte Sua consiste [...] nel fatto che per qualcosa di diverso da Sé c'è un'esistenza, e in ciò sta la nobiltà di questo attributo che si chiama 'atto' [o'azione']*²⁹.

²⁸ *Ilāh.*, VI, 1, p. 260, 7-9. Questo testo è importante. È in questo passaggio, infatti, che Avicenna passa dall'inesistenza che precede il causato in senso temporale a quella che appartiene al causato in senso logico-ontologico e che corrisponde in certo modo al possibile.

²⁹ *Mabda'*, p. 76, 8-14; *Genèse*, p. 52.

La discussione coinvolge, infine, la terminologia. Il causare divino può chiamarsi 'atto' ('azione' o 'agire') fintanto che non si prenda in considerazione l'inesistenza che avrebbe preceduto il mondo, facendone un tratto essenziale al rapporto che il Primo ha verso il Tutto. Altrimenti, pur essendo la questione del nome "esterna" rispetto allo scopo che il filosofo deve proporsi, si sarà costretti a ricercare per questo rapporto "un nome che lo superi e che indichi una nozione (*ma'nā*) più eminente di [quella] di 'atto' [o 'agire' o 'azione']"³⁰. Avicenna esibisce così la difficoltà intrinseca alla definizione dell'agire divino: da una parte, il Principio deve presupporre agire "dal nulla" ma, dall'altra, non si può includere il nulla nella definizione del suo atto. Il termine *ibda'*, che comunemente sta a indicare una "invenzione nuova che non è a partire da una materia"³¹, va dunque interpretato. Il significato che "i sapienti" – ossia i filosofi – attribuiscono al termine è, infatti, "far essere continuativamente qualcosa che, per sé, non è" (*idāmatu ta'yīs mā huwa bi-dāti-hi laysa*)³². Tale continuativo far essere non dipende da una causa diversa dall'essenza del Primo (*lā tata'allaqu bi-'illatīn ḡayri dāti l-awwali*)³³ e non acquisisce il proprio senso in quanto si prende in considerazione – ossia si pone – un'inesistenza nel tempo (l'inesistenza è della cosa creata, ossia è ad essa attribuita perché da essa in sé meritata). Ogni mediazione è quindi esclusa: quella di una materia (*mādda*), di uno strumento (*āla*), o di un'altra qualunque cosa (*ma'nā*) o intenzione (*ma'nā*)³⁴. Per Avicenna l'"atto", ossia l'"agire" (*fi'l*) così concepito, è

³⁰ *Mabda'*, p. 76, 8-14; *Genèse*, p. 52.

³¹ *Mabda'*, p. 77, 9-10; *Genèse*, p. 53: «L'invention nouvelle qui ne se fait pas à partir d'une matière». In questo senso "comune" il significato di *ibda'* è la messa in atto o la produzione di qualcosa di nuovo che non è a partire dalla materia; torna il significato che Avicenna ha presentato nel paragrafo precedente.

³² *Mabda'*, p. 77, 10 (che ha *laysim* in luogo di *laysa*: "far essere continuativamente" o "far perdurare nell'essere qualcosa che in sé è non essere"); *Genèse*, p. 53. Lo stesso termine *ta'yīs* torna in *Ilāh.*, VIII, 3, p. 342, 17 e occorre nel *K. al-Ḥudūd* nella definizione di *ibda'* (cf. *Fluxus*, pp. 573-574).

³³ *Mabda'*, p. 77, 11; *Genèse*, p. 53.

³⁴ *Mabda'*, p. 77, 10-11; MICHOT, *Genèse*, p. 53: «Quant aux Sages, ils veulent dire par 'ibda' la continuation du faire-être quelque chose qui, par son essence,

migliore o più nobile (*afḍal*) di ciò che si intende normalmente con 'azione' (*fi'l*). L'azione continuativa è, infatti, la sola che possa dar propriamente conto dell'assolutezza dell'agire del Primo, ossia dell'"instaurazione" o creazione assoluta (*ibḍā'*).

La concezione teologica della creazione dal nulla nel tempo (c'è un tempo in cui il Principio non crea e il mondo non esiste) va quindi confutata anche perché implicitamente riduce l'azione creatrice di Dio allo schema aristotelico tradizionale. Essa, cioè, non sottrae la Causa prima al meccanismo di potenza e atto e ne nega, di fatto, la trascendenza. Rifiutare il tempo significa allora propriamente riconoscere l'inadeguatezza delle categorie di potenza e atto a spiegare l'agire divino. L'idea del passare dalla potenza all'atto che – seguendo Aristotele – Avicenna applica al mutamento in tutte le sue modulazioni (fra queste, l'intellezione), non può servire per illustrare l'origine dell'essere. Questa ha al suo centro la nozione di possibilità che non è, almeno non immediatamente, riconducibile alla potenza. Se, infatti, quest'ultima è orientata all'atto ed è sempre relativa (la potenza cessa di essere laddove diventa atto), la possibilità (secondo la definizione bilaterale del possibile) si costituisce precisamente a partire dall'alternativa tra esistenza e non esistenza; la possibilità, inoltre, resta in sé sempre tale e non è mai relativa: rispetto alla propria essenza, la cosa è sempre possibile, anche quando esiste necessariamente in virtù di altro³⁵. Si rivela allora chiaramente come l'immagine che spiega la creazione non possa essere quella del costruttore³⁶; questa significa l'azione, ma l'atto divino è continuativo (è sempre in atto) e va rappresentato piuttosto con un'altra delle immagini dell'agire aristotelico: quella del

n'est pas, continuation ne se rattachant à nulle autre cause que l'essence du Premier, ni à une matière, ni à un instrument, ni à une intention, ni à une médiation».

³⁵ Su questo, cf. *Fluxus*, cit., pp. 127.

³⁶ Cf. *Ilāh.*, IV, 1, p. 167, 1-5. Su un altro piano (quello dell'intellezione della forma che precede la cosa), l'immagine della causalità divina è invece quella dell'architetto o artefice; cf. *Ilāh.*, VIII, p. 363, 6-11.

vedere o – più esattamente – del pensare. L'agire di Dio non è un moto o un'azione, ma uno stato d'attualità o un'attività³⁷. Si chiarisce così il vero motivo della ridefinizione del lessico della creazione che Avicenna mette in opera contro il Kalām. L'elemento discriminante tra i due significati del termine "instaurazione" – *ibdā'* – quello comune (e teologico) e quello (proprio e) filosofico –, è il tempo che determina il carattere dell'agire e il suo rapporto con la potenza. Per questo, solo pensata al di fuori del tempo l'azione divina è assoluta. Le premesse di Avicenna sono, del resto, le stesse della teologia: se egli discute e ridefinisce il concetto di creazione dei teologi, è perché ne porta alle estreme conseguenze la stessa formulazione. I teologi identificano la creazione con la produzione di qualcosa in assenza di una mediazione materiale³⁸, ma non si accorgono che la necessità di ricusare qualunque mediazione comporta che si escluda dall'agire divino non solo uno strumento, una materia, un'intenzione, bensì lo stesso tempo. È la filosofia a capirlo: eliminando la mediazione del tempo, la filosofia attribuisce così *continuità* all'atto creativo divino e concepisce perciò l'agire non più nei termini del passaggio dalla potenza all'atto, ma nei termini dell'agire sempre in atto, ossia dell'essere in atto in cui – secondo la lettura neoplatonica – potere agire, agire e, infine, essere coincidono³⁹. Con la continuità, Avicenna esprime dunque la necessità di attribuire al Principio un atto assoluto, laddove un'azione che si dia come un passare dalla potenza all'atto e che sia *in un momento o a partire da un certo momento*, concepisce un'inesistenza "precedente" e finisce per non essere assoluta. Finché si affermano un "momento della creazione" e un "momento della non creazione", e si delimita perciò stesso un ambito per l'agire divino – cui è così sottratta l'assolutezza che dovrebbe spettargli –, non si può dire che Dio crei "dal nulla". Al contrario, l'instaurazione nel senso filosofico, proprio perché non presume alcun ambito temporale che la comprenda, dà conto – secondo Avicenna – di un togliimento assoluto dell'inesi-

³⁷ Cf. le distinzioni di Aristotele in *Metafisica Theta 6* a proposito dell'azione continuativa – l'attività.

³⁸ Cf. *supra* pp. 233-234, n. 34, la definizione di *ibdā'*.

³⁹ Su questo, cf. *infra*, p. 241.

stenza (è veramente *creatio ex nihilo*). L'instaurazione assoluta non toglie un non-essere che, precedendo l'essere, finisce per assumere contraddittoriamente un proprio spessore ontologico: essa toglie il non-essere perché, coerentemente, non lo pone. La continuità che la filosofia attribuisce allo "agire" di Dio al di fuori di qualunque connotazione temporale è perciò la vera interpretazione della creazione assoluta e permette, per altro, una definizione dell'atto creativo in positivo. Laddove la definizione della teologia si limita, per così dire, a (pretendere di) escludere o negare che vi sia altro rispetto a Dio, senza dar conto di come si produca l'atto creativo, la definizione emanatista spiega l'emanazione del tutto a partire dall'attività del pensiero (l'atto di intellesione del Primo) e anche in questo senso dà conto di un vero e proprio processo causale.

II. LA RIDEFINIZIONE NELLA *METAFISICA* (*AL-ILĀHIYYĀT*)

La premessa da cui il discorso avicenniano è sostenuto si rintraccia nel primo trattato della *Metafisica* del K. *al-Šifā*, il *Libro della Guarigione*, in un passaggio in cui Avicenna determina chiaramente come predicare qualcosa dell'inesistente (*ma'dūm*) significhi farne un esistente (*mawġūd*):

E quanto al predicato [ossia alla predicazione], esso si ha in quanto esso è sempre [predicato] di qualcosa che ha una realtà nella mente. Dell'inesistente assoluto non si ha predicazione in senso affermativo (*bi-l-iğāb*), e anche quando se ne ha una in senso negativo (*bi-l-salb*), nella mente gli si attribuisce un'esistenza, da un certo punto di vista. Il nostro dire "è" (*huwa*) implica, infatti, una designazione (*išāra*) e la designazione dell'inesistente – che non ha forma nella mente, sotto nessun aspetto – è impossibile. Come si potrà quindi affermare qualcosa dell'inesistente?⁴⁰

⁴⁰ Cf. *Ilāh.*, I, 5, p. 32, 12-16; *Liber de philos. prima*, pp. 36-37: «[...] eo quod enuntiatio semper est de eo quod certificatum est in intellectu. Unde de non esse

Avicenna sa che l'inesistente che è tale in assoluto non ha neppure un'esistenza mentale⁴¹. Dell'inesistenza non si può quindi dare alcuna predicazione, né in senso affermativo né in senso negativo. Anche negandola, infatti, le "si attribuisce un'esistenza". Come si è osservato, parlare di un'inesistenza che abbia preceduto la creazione significa attribuire all'inesistenza un "dominio" sulle cose e dar conto perciò di nient'altro che di una novità nell'essere (un'esistenza *nuova* dopo il supposto e in realtà aporetico 'dominio' che spetterebbe all'inesistenza⁴²). Questa stessa idea si riconosce, espressa nei termini tradizionali dell'eternità del mondo, in un passo del *Libro delle annotazioni* in cui i teologi della *mu'tazila* – la prima corrente propriamente teologica, detta 'razionalistica' del *Kalām* – sono esplicitamente nominati. L'impossibilità che si deve registrare nel negare l'esistenza si dimostra analoga a quella con cui si deve rilevare l'impossibilità di "rimuovere il tempo"; la contraddizione di un tempo rimosso è spiegata da Avicenna con l'immagine – che si è già evocata – dello spazio vuoto:

Il tempo non è possibile rimuoverlo nella rappresentazione immaginativa (*fī l-wahm*). Infatti, se lo si immaginasse rimosso, si avrebbe necessariamente l'immagine di un'esistenza temporale in cui il tempo sarebbe rimosso. Per questo i *mu'taziliti* stabiliscono un'estensione temporale tra il Primo e la creazione del mondo e la chiamano "inesistenza"

absolute non enuntiatu aliquid affirmative. Sed si enuntiatu aliquid negative etiam, certe iam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu. Nostra autem dictio, scilicet est, continet in se designationem. Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est. Quomodo enim de non esse potest enuntiar res?».

⁴¹ *Ilāh.*, I, 5, p. 32, 2-3: «Con 'la cosa', dunque, si vuole indicare questa *intenzione*, e il fatto che ad essa consegua necessariamente l'*intenzione* dell'esistenza non se ne separa mai. Anzi, l'*intenzione* dell'esistente la segue sempre: essa, infatti, o è esistente nei singoli [individui] oppure è esistente nell'estimativa e nell'intelletto. E se non fosse così, non sarebbe una cosa (o 'non sarebbe nulla')».

⁴² Per non essere aporetico questo dominio investe la materia; cf. *infra*, n. 46.

(*al-lā-wuḡūd*). E questo è come se tu stabilissi un vuoto (*ḥalā'*) in cui sarebbe l'esistenza del mondo; immaginando di rimuovere il mondo, si avrebbe necessariamente l'esistenza delle dimensioni; ci si immaginerebbe, infatti, sempre uno [spazio] vuoto (*faḍā'*) infinito; e per questo si immaginerebbe un'estensione stabile. E ambedue le cose sono assurde. Nell'impossibilità di rimuovere tali due [cose] risiede una prova [che indica] (*dalīl*) che il tempo è eterno (*sarmadī*) e il mondo è eterno (*sarmadī*) e che il Primo li precede entrambi in virtù della Sua essenza, non altro⁴³.

Essenziale alla questione dell'assoluto togliimento del nulla è poi un passo all'interno della discussione della causalità in *Ilāhiyyāt* VIII⁴⁴. Avicenna stabilisce la finitezza delle cause e da que-

⁴³ *K. al-Ta'liqāt*, [ed.] A. Badawī, al-hay'a l-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb, al-Qāhira 1973, p. 138, 21-26 [cf. l'edizione S. H. MOUSAVIAN, Iranian Institute of Philosophy, Tehran 1391/2012]; il passo non rientra fra quelli in comune con il testo di al-Fārābī. Cf. J. JOLIVET, *La répartition des causes chez Aristote et Avicenne: le sens d'un déplacement*, in J. JOLIVET, Z. KALUZA, A. DE LIBERA (éd.), *Lectionum varietates: Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Vrin, Paris 1991, pp. 49-65; così Jolivet (*La répartition*, p. 58): «Un existentiateur (*mūḡid*) ne donne pas l'existence à ce qu'il existencie, à l'instant où celui-ci n'existe pas. Toute la discussion montre qu'Ibn Sinā pense ici aux théologiens qui supposent aux êtres des essences, des quiddités, qui attendent en quelque sorte l'acte créateur dont leur viendra l'existence, comme si l'acte de l'agent s'exerçait sur le néant: ce sont bien entendu des Mu'tazilites, encore qu'ils ne soient pas nommés [...] en critiquant la théorie mu'tazilite des essences inexistantes, il interdit tout contresens sur la doctrine de la choséité ; elle n'implique aucune forme de platonisme, puisque l'essence avicennienne n'existe pas en elle-même, et que l'action de l'agent ne porte pas sur le néant».

⁴⁴ *Ilāh.*, VIII, 342, 6-14 (cf. BERTOLACCI in *Le cose divine*, p. 640): «A partire da questo [argomento] e da quanto da noi spiegato in precedenza, è quindi evidente che il Necessariamente Esistente è numericamente uno e che *tutto* ciò che è al di fuori di Esso, se è considerata la sua essenza, è possibile per ciò che riguarda l'esistenza – ed è un causato; ed è chiaro inoltre che, nel

sta deduce – ciò che qui più interessa – la causalità che deve essere attribuita al Primo: una causalità che deve dare ragione dell'essere in assoluto, non di “un certo far essere”. Il discorso configura anche una vera e propria deduzione del possibile a partire dai caratteri che si devono ascrivere al Principio: se il Primo è necessario, tutto ciò che è diverso dal Principio non può che rivelarsi possibile nell'essenza, e quindi causato, in quanto riceve o “ottiene” (*nā'il*) l'esistenza. In poche righe, Avicenna propone così alcuni dei motivi fondanti dell'intero suo sistema: l'idea che la causalità del Primo, creatore o “instauratore” (*mubdi'*) del mondo, consista nel *dare l'esistenza*; la composizione del causato, che in sé non è (*laysa*) ed è (*aysa*) in virtù del Principio, e la conseguente – fondamentale e problematica – corrispondenza tra la possibilità, che appartiene in sé al causato, e l'inesistenza, che questo in sé merita o cui ha diritto. È del resto l'identificazione tra possibilità e inesistenza a permettere di concepire l'anteriorità dell'inesistenza rispetto all'atto instaurativo del Primo nei termini di un'anteriorità essenziale e non temporale⁴⁵.

[rapporto che consiste] nell'esser causato (*ma'lūliyya*), [il possibile] ha senz'altro termine nel [Necessariamente Esistente]. A esclusione di quell'uno che per sé è uno e di quell'esistente che per sé è esistente, ogni cosa acquisisce quindi l'esistenza da qualcosa di diverso da sé: è (*aysa*) in virtù di ciò [che è diverso da sé] e in sé non è. Questo è il significato del fatto che una cosa è instaurata (*mubda'*) e cioè che ottiene l'esistenza da altro da sé: la sua essenza ha un'inesistenza che le spetta di diritto, assoluta, e questa non le spetta di diritto solo per la sua forma ma non per la sua materia, oppure per la sua materia ma non per la sua forma: l'inesistenza le spetta, piuttosto, per la sua totalità. Quindi, se la sua totalità non è accompagnata dalla necessità (*iḡāb*: o dal far esistere: *iḡād*) di ciò che la fa esistere, – e che si stima che ne sia separato – la sua inesistenza è necessaria nella sua totalità. Il fatto che [la cosa] sia fatta esistere, quindi, è a partire da ciò che la fa esistere nella sua totalità: in rapporto a quest'idea (*ma'nā*), non c'è una parte di essa che preceda la sua esistenza, né la sua materia, né la sua forma, se [la cosa] è dotata di materia e di forma».

⁴⁵ Cf. *Fluxus*, cit., pp. 266-269. Un'immagine – anch'essa tradizionale – torna spesso negli scritti avicenniani: il movimento della mano che muove la chiave nella toppa della porta è contemporaneo a quello della chiave, ma l'intelletto

Espresso nei termini della possibilità *della cosa*, il non essere non è un nulla che “esista” per un certo tempo prima della creazione. Il seguito del passo riprende, infatti, il riferimento al “dominio dell’inesistenza” che si riconosce già nel *Libro della genesi e del ritorno*: un’inesistenza che preceda nel tempo la creazione ne nega l’assolutezza perché, supponendo contraddittoriamente che il nulla abbia un’esistenza, gli attribuisce un “potere” sulle *sostanze* delle cose. In questo senso, una concezione della creazione che includa il tempo non è in grado di spiegare niente altro che una produzione relativa, ossia non un far essere la cosa in modo assoluto, ma un “certo far essere”. Una volta posto il tempo, infatti, si deve porre *qualcosa che esista* nel tempo: un “non essere esistente nel tempo”; ma questo non è l’assoluto non essere che dovrebbe dar conto della *creatio ex nihilo*, bensì un non essere solo relativo che darebbe conto non di una creazione, ma di una trasformazione a partire da un sostrato materiale⁴⁶. L’idea teologica della creazione dal nulla viene così definitivamente dissolta:

Il *Tutto*, dunque, in rapporto alla Causa prima è un instaurato (*mubda*’) e l’atto con cui è fatto esistere quel che esiste a partire dalla [Causa prima] non è certo tale da permettere all’inesistenza di avere potere sulle sostanze delle cose. Esso è invece un far esistere che, in ciò di cui si predica l’eternità, rende impossibile l’inesistenza in assoluto: questa è l’instaurazione (*ibdā*’) assoluta e il far essere (*ta’yīs*) assoluto e non un certo far essere⁴⁷.

sano stabilisce tra i due una precisa relazione di anteriorità che, non essendo temporale, è ontologica. *Ilāh.*, IV, 1, p. 164, 18-165, 9. Cenni all’argomento nella tradizione, in MCGINNIS, *Avicenna*, cit., p. 179 e n. 4 p. 273.

⁴⁶ In *Metafisica* IV, 2, Avicenna lo dichiara esplicitamente: il non-essere “che esiste” nel tempo è la potenza legata a un sostrato, ossia la materia. (*Ilāh.* IV, 2, p. 181, 7-12).

⁴⁷ *Ilāh.*, VIII, 3, p. 342, 15-17; *Liber de philos. prima*, p. 396. Qui l’idea di creazione rimanda al rapporto di causalità che Avicenna delinea nel libro VI (ma cf. anche l’esempio della chiave e della mano che muove la chiave nella topa in IV, 1). Con “ciò di cui si predica l’eternità” Avicenna intende le

Il primo Principio è quindi per Avicenna una causa *continuativa* ed è proprio per questo causa dell'*instaurazione* (*ibdā'*) o creazione assoluta del mondo. Il Primo non "agisce" nel senso più comune del termine: se l'agire (*fa'ala*) è definito come un atto delimitato da un "prima" e da un "poi", implicando perciò un *passaggio* dalla potenza all'atto, il Primo principio non può essere definito un agente. Il Primo semplicemente esiste e, dalla sua esistenza, consegue il mondo. Questo è il senso in cui Avicenna interpreta l'idea neoplatonica per cui essere e agire nel Primo coincidono (un'idea che si rivela nella nozione plotiniana di potere: la *dynamis* del Principio come opposta al *to dunamei* delle cose⁴⁸). Il concetto avicenniano di instaurazione (*ibdā'*) costituisce così a un tempo una presa di distanza (sulla scia del neoplatonismo arabo e in particolare di Proclo)⁴⁹ dal modello della causalità aristotelica, e una risposta all'idea teologica della creazione.

sostanze intellettuali separate ed eterne, le sole ad essere "instaurate" in senso proprio (per questi temi nella tradizione latina, cf. la sintesi, ancora utile, di L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1984).

⁴⁸ Essere e agire e, in senso proprio, non essere e essere in atto; su questo, cf. l'anonimo commento al *Parmenide di Platone* attribuito a Porfirio da Hadot (cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Études augustiniennes, Paris 1968) e cf. P. HADOT, *Plotin: Porphyre: études néoplatoniciennes*, Les belles lettres, Paris 1999.

⁴⁹ Come rilevato da diversi studiosi, è da Proclo che Avicenna ricava molti degli argomenti con cui fonda l'idea di un Principio che sia causa d'essere di un mondo eterno; cf. H. A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York – Oxford 1987, e soprattutto J. MCGINNIS, *What Underlies the Change from Potentiality to Possibility: A Select History of the Theory of Matter from Aristotle to Avicenna*, «Cadernos de História e Filosofia da Ciência: Substância e Matéria», eds. F. R. R. ÉVORA, M. A. D. CUSTÓDIO T. M. VERZA 3.17, 2007, pp. 259-278; ID., *Making something of nothing: Privation, possibility, and potentiality in Avicenna and Aquinas*, in «The Thomist», 76,4, 2012, pp. 551-575; ID., *The Eternity of the World: Proofs and Problems in Aristotle, Avicenna, and Aquinas*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 88, 2, 2014, pp. 271-288.

La riformulazione dell'agire divino che la posizione di Avicenna così implicitamente suggerisce e la sua riduzione alla continuità dell'esistenza del Principio sono di un'importanza cruciale nel sistema avicenniano: costituiscono lo strumento concettuale necessario a sostituire l'idea di emanazione a quella di creazione, attribuendo al Principio un atto per così dire totale, unico e originario, e interessano il fondamento stesso dell'essere divino e del flusso (*fayḍ*) che ne deriva⁵⁰.

III. NON ESSERE E TOTALITÀ DELL'ESSERE

La nozione di inesistenza assoluta, in se stessa contraddittoria e imprevedibile, rimanda più o meno implicitamente alla nozione di tutto e totalità. Il passo già evocato di *Metafisica* VIII, 3 è in questo senso particolarmente significativo⁵¹: Avicenna vi presenta l'instaurazione o creazione assoluta (*ibdā'*), utilizzando precisamente il concetto di totalità: la creazione è l'atto che pone la cosa in essere nella sua totalità (*bi-kulliyati-hi; per suam totalitatem*). Il piano dell'essere (e dell'origine dell'essere) è quello del tutto e dell'assoluto che non può andare scomposto nelle parti e che non tollera la posizione di un sostrato (come è la materia) che lo preceda. E tuttavia – come va osservato – in Avicenna il venire all'essere in senso assoluto non è mai veramente indipendente dalla composizione. La composizione ha un senso metafisico forte anche al di là del nesso materia-forma: tutto quel che è prodotto è un "doppio"⁵². Si torna così – lo esibisce

⁵⁰ Negli autori della tradizione medievale latina del XIII secolo questa causalità – concepita sulla scia del Neoplatonismo e del neoplatonismo arabo – è causa essenziale, cf. A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Vrin, Paris 2005, pp. 200-210; A. DE LIBERA, *Causa (- essentialis)*, in S. AUROUX, *Les Notions philosophiques*, Presses universitaires de France, Paris 1990, vol. 1, p. 283.

⁵¹ *Ilāh.*, VIII, 3, p. 342, 6-17; v. *supra*, n. 44; cfr. p. 240 e n. 47.

⁵² *Ilāh.*, I, 7, p. 47, 18-19.

il passaggio sul non essere (*laysa*) che la cosa merita in sé stessa – alla distinzione di essenza ed esistenza. La realtà è, infatti, sempre composizione. Lo è nel tempo, quando a essere considerate sono le cose del mondo sublunare (ed è allora composizione di materia e forma: la stessa possibilità nel tempo diventa materia⁵³). Lo è al di là del tempo (e quindi per forza di cose *a posteriori*), quando riguarda le cose del mondo celeste, le entità del mondo intellettuale che sono al di là del tempo, o quando riguarda, invece, le cose dello stesso mondo sublunare, una volta che esse siano considerate, non dal punto di vista fisico, bensì da quello metafisico dell'analisi dell'essere. Sul piano metafisico, infatti, a fare da contraltare alla nozione dell'emanazione basta un indeterminato assoluto (a dover essere spiegato è, infatti, *il tutto*), e tale indeterminato assoluto è la possibilità. L'idea di una composizione ontologica in tutto ciò che non è il Primo conduce così a una formulazione conclusiva: al di fuori del Principio, la totalità è composizione, di essenza ed esistenza, e poi di materia e forma. Allo stesso modo, l'inesistenza appare in un certo senso duplice o come raddoppiata: è, infatti, sempre e solo relativa. È relativa alla materia (quando si tratta del venire all'essere nel tempo; l'inesistente è allora tale solo *finché non è causato*, e coincide in ultima istanza con lo stesso possibile nel tempo, che è tuttavia 'impossibile' in assenza di una causa); è relativa, invece, alla cosa stessa, alla sua essenza, che è sempre esistente solo in dipendenza della causa. La causa, tuttavia, non ha alcun potere sull'inesistenza che per sé appartiene alla cosa, l'inesistenza è *della cosa* ed equivale in ultima analisi all'essenza di essa (in sé non è: *laysa*: possibile e inesistente coincidono).

Come premesso, l'esame dell'uso da parte di Avicenna del concetto o non concetto di non-essere o inesistenza⁵⁴ permette una conclusione anche per quanto riguarda il Primo che, intanto è incomposto e uno, in quanto è solo essere o esistenza, laddove il suo esse-

⁵³ V. *supra*, n. 46.

⁵⁴ Un'indagine terminologica a partire dai diversi modi di dire il non essere (*'adam; ma'dūm; laysa; lā wuğūd; lā šay'*) permetterebbe di distinguere i vari sensi del non-essere relativo.

re coincide con il suo agire, senza alcuna limitazione dipendente dall'essenza. Per Avicenna l'Uno (il Principio uno) non è al di sopra dell'essere, ma al di sopra o al di là della quiddità. Tutta la concezione dell'essere che non è il Principio e dal Principio deriva poggia in Avicenna sulla scissione – e quindi la composizione – dei due elementi concettuali che lo compongono: l'essenza e l'esistenza, riuniti in una totalità che, da una parte, si oppone alla semplicità del Primo e, dall'altra, non pone – contraddittoriamente – il non essere o nulla come fosse una "cosa" di fronte al Principio⁵⁵.

RIASSUNTO

Uno dei temi in cui più evidente è l'elaborazione – e l'alterazione – da parte di Avicenna (Ibn Sīnā, 980-1037) del pensiero aristotelico è legato alla questione del non essere. È, infatti, proprio a partire dalla discussione dedicata al passaggio dal non essere all'essere – e cioè all'origine del mondo – che si può verificare l'originalità di alcuni elementi essenziali dell'ontologia avicenniana, in particolare per quel che riguarda il mondo e la sua relazione con il Principio. Il mondo, in sé non necessario, è un *doppio* e quindi – in un certo senso – un composto. Proprio nella negazione di ogni composizione si iscrive, invece, la definizione del Primo Principio. La nozione di assoluta semplicità si rivela per altro la chiave per comprendere il senso che Avicenna ascrive all'agire divino, non interamente riconducibile alla categoria aristotelica dell'atto, e per cogliere quindi il senso ultimo della fondamentale coincidenza, nel Primo, di essere e agire.

⁵⁵ Ho esaminato un altro senso in cui il mondo dei possibili può essere detto esistere di fronte a Dio, in O. LIZZINI, 'A mysterious order of possibles'. Some remarks on the views of Avicenna and Aquinas on creation: *al-Ilāhiyyāt, the Quaestiones De potentia and Beatrice Zedler's interpretation*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 88 (2014), pp. 237-270.

ABSTRACT

One of the topics that most strikingly reveal that Avicenna (Ibn Sīnā, 980-1037) is elaborating – and altering – Aristotle's thought is related to the question of non-being. The analysis of the transition from non-being to being, and hence of the origin of the world, allows us to highlight the originality of some essential elements of Avicenna's ontology, particularly as regards the world and its relationship to the Principle. The world, which is in itself not necessary, is in itself *dual* (a *duality*), and thus – to some extent – a compound. The negation of any composition is, instead, a salient part of the definition of the First Principle. The notion of absolute simplicity is also the key to understanding the meaning Avicenna ascribes to divine action, which cannot be found in its entirety in the Aristotelian category of act, as well as the ultimate import of the essential coincidence, in the First Principle, of being and acting.

UN GESTO ESTREMO Il volto materiale del ni-ente

MASSIMO DONÀ*

“La materia è statica, l’intelligenza dell’uomo la definisce, la domina nel calcolo e nell’arte e la colloca nell’umanità... il problema di fare dell’arte istintivamente si chiarisce in me, né pittura né scultura, non linee delimitate nello spazio, ma continuità dello spazio nella materia... noi ci dirigiamo verso la materia e la sua evoluzione, fonti generatrici dell’esistenza... credo più a una filosofia del niente... la mia arte è tutta portata su questa purezza, su questa filosofia del niente, che non è un niente di distruzione, ma un niente di creazione... Da questo nuovo stato della coscienza sorge un’arte integrale nella quale l’essere funziona e si manifesta nella sua tonalità”.

Lucio Fontana

SULLA ‘MATERIA’: UNA PREMESSA FILOSOFICA

Già a partire da Platone quella della materia inizia a configurarsi come questione assolutamente centrale per il pensiero filosofico *tout court*. Centrale innanzitutto – va comunque precisato – in rapporto alla comprensione della natura della *poiesis*; o meglio, di quella forma archetipica della *poiesis* che di tutte le altre costituisce la vera e propria condizione di possibilità.

Insomma, Platone fa i conti con la questione della ‘materia’ proprio là dove ragiona intorno alla vera ‘origine’ del *kosmos*.

* Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.

Là dove si propone di analizzare la struttura del gesto che a tale 'ordine universale' avrebbe dato originariamente luogo: quello del *demiurgos* divino – il quale, nel dare 'forma' al mondo, sempre e comunque secondo precise coordinate matematico-geometriche, non può fare a meno di *presupporre* una vera e propria "datità". Quella della *chora*; materia indeterminatissima, puro 'spazio', apertura costituentesi come *essere* non ancora "determinato". Ciò che, solo in forza dell'azione demiurgica, appunto, potrà farsi 'predicato' di questa o quella *determinazione*, di questa o quella *forma*. È infatti proprio nell'"è" che normalmente viene predicato di ogni determinazione, a trovare sempre e comunque *espressione* la voce originaria di un 'essere' non ancora reso 'essente', quale deve *esser stato* quello presupposto da qualsivoglia "inizio determinato". Quello, indipendentemente dal quale nessun inizio avrebbe potuto costituirsi come *inizio del mondo*.

La *chora* platonica parla dunque di qualcosa che non può che esser concepito quale imprescindibile presupposto dell'*arché* in quanto tale. Di ciò che lo stesso accadere dell'inizio determinato istituisce, insomma, quale "suo" necessario presupposto.

Come dire: se il tutto dell'essente ha avuto inizio (a prescindere dal nome che a tale inizio si voglia dare: sia esso il Big Bang, sia esso l'atto creativo di un Dio, sia esso il gratuito manifestarsi di un mondo in sé perfettamente insensato...), tale 'inizio' deve esser stato *possibile*. Ossia perché qualcosa (anche il tutto dell'essente) sia, esso deve 'poter essere'. Ché, mai "è" ciò che non può in alcun modo essere. D'altro canto, quando si rileva, molto semplicemente, che qualcosa "è", ossia che questa o quella forma determinata sono, si dice appunto che l'essere è in questo o quel modo 'formato'; o anche: che una 'possibilità' s'è qui attualizzata in questo determinato modo – un modo che peraltro non è mai unico o definitivo, stante che tutto "ciò che è" può sempre essere anche diversamente... e sarà diversamente, così come è sempre stato diversamente determinato. Insomma, le forme 'passano' – si susseguono l'una all'altra. Ciò che era formato in un certo modo, in quanto cosa di questo mondo, sarà sempre diverso, ossia assumerà forme sempre nuove, nel corso di un divenire che tutto abbraccia, facendo tutto essere nel modo che ogni volta appare come il suo.

Ma il mutamento delle forme implica necessariamente qualcosa di 'permanente'. Un *essere* che, pur avendo di volta in volta questa

o quella forma, non può risolversi in nessuna di esse, perché ogni volta sarà riconoscibile appunto come soggetto permanente delle sue incessanti trasformazioni. Come ciò che, di là dal mutare di tutto, rende possibile lo stesso riconoscimento di identità individuali, di un'unica esperienza valevole appunto come la 'mia' e di un unico universo che in ogni esistente individuale sempre si ripropone come il 'suo' (di tale esistente) mondo; insomma, un 'permanente' – per dirla con Aristotele: “una materia che di per sé non viene meno, ma è necessariamente incorruttibile e ingenerabile” (*Fisica*, I 9, 192 a, 25-30). Perché “la materia costituisce per ciascuna cosa il sostrato primo dal quale la cosa si genera non accidentalmente” (*Fisica*, I 9, 192 a, 30-33).

Ma, se le forme mutano, e se mutano nel senso di essere incessantemente sostituite da forme sempre nuove (e quindi non nel senso di essere – esse, in quanto forme – modificate), ad essere modificata, in senso proprio, è sempre e solamente “la materia”. Ad esser modificato, per il sostituirsi di una forma all'altra, è propriamente il 'permanente' – il sostrato che mai viene meno. Ciò che è sempre se stesso – ossia che è sempre perfettamente identico a sé: appunto come *l'eternamente mutante*. L'individuo – questo o quello – muta sempre; nel senso che esso appare ogni volta diversamente formato, come avente ora questa forma, ora quest'altra forma, e così via all'infinito. Esso si configura come soggetto di sempre nuove predicazioni formali; e quindi appare sempre diverso da 'come' era. Ma, proprio per ciò, esso deve anche apparire come *sempre identico a sé*; in quanto manifestantesi appunto come il sempre identico individuo... quello che *prima* era appunto *diversamente formato*. Come *quello stesso* – insistiamo. Perché l'esser diverso appare sempre e comunque come l'esser diverso dell'identico. Come l'esser diverso di ciò che è 'lo stesso' di prima – quello stesso che prima era appunto diversamente formato. E che proprio per ciò deve anche apparire come 'identico' a ciò che prima era diverso.

Tale identità non è comunque una identità formale; sono le forme a cambiare sempre – l'abbiamo già rilevato. Ma... cos'è allora tale 'identità'? Cosa, se non ciò che il linguaggio rammemora quando, delle forme più diverse, viene rilevato appunto che 'sono'? Ogni volta che di questa o quella forma si dice appunto “che è”. *L'esistere*, insomma, è sempre il medesimo – esso è ciò che rende continuamente riconoscibili anche le cose più visibilmente

modificantesi. È per tale esistere che l'individuo, per quanto grandi siano le trasformazioni da esso subite, sarà sempre e comunque riconoscibile come *quello stesso che ora è magari radicalmente diverso da come era prima*. In ogni individuo esistono dunque, come perfettamente indivisibili, la differenza e l'identità. Ché, ad esser sempre diverso da come era, è appunto ciò che dobbiamo insieme riconoscere come lo stesso di prima, e quindi ritenere identico a quello che prima era appunto diversamente. Ad esser diverso è sempre e solamente l'identico. Ciò che Aristotele chiamava appunto "materia".

Per questo, è proprio nella 'materialità' che viene custodita la radice dell'enigma per eccellenza: quello secondo cui, ad esser diverso, è sempre e solamente ciò che non è affatto diverso. La materia (*hyle*) è dunque tale enigma: perché solo essa riesce ad essere sempre modificata, sempre diversamente formata... essa – ossia ciò che mai smette di costituirsi come 'il permanente' per eccellenza. L'unico "non mutevole". Vera e propria immutabilità custodita nel cuore di ogni esistente, proprio nella misura in cui di esso si continui a dire "che è".

Immutabile perfettamente corrispondente (e speculare rispetto ad esso) a quello costituito dalla ben disegnata geometria dell'elemento puramente *formale*. Certo, Aristotele ha fatto franare l'utopia platonica di un mondo di forme separato e perfettamente autosufficiente; ma ha al contempo disegnato una nuova – anche se meno esplicita – utopia. Quella relativa all'autosufficienza propria di una materialità eterna e perfettamente incorruttibile, rispetto a cui le forme (peraltro mai isolabili dall'*esistere* loro proprio... ossia dalla loro 'materialità') sarebbero semplicemente e sempre dipendenti – allo stesso modo in cui le forme 'esistenti' erano per Platone perfettamente dipendenti dall'immutabilità di un orizzonte puramente formale (rispetto a cui gli 'esistenti' mai si sarebbero potuti rendere autonomi). Perfetta complementarità, conforme insomma ad una vera e propria specularità rovesciata – questa, la cifra del reale rapporto tra Platone ed Aristotele. Come dire che, mentre Platone aveva ipostatizzato la 'forma', Aristotele avrebbe fatto la stessa cosa con la '*materia*'.

SULLA 'MATERIA': UN'ALTRA POSSIBILITÀ

Una cosa comunque – a partire da Platone e Aristotele – è rimasta ferma nel corso del tempo, quale fondamento della persuasione caratterizzante il 'fare' dei mortali: che, come il *demiurgos* del *Timeo*, anche a noi sarebbe concesso di 'dar vita' a nuovi ordini dell'esistente, ma sempre e solamente in quanto 'produttori' di *forme*.

Certo, mentre Platone riteneva che le forme prodotte dai mortali non fossero altro che pallide 'imitazioni' delle vere forme immutabili ad-mirate dal *demiurgos*, per Aristotele non si sarebbe più potuto far riferimento ad un modello formale perfetto ed immutabile in se stesso, ma esclusivamente a forme che di volta in volta si produrrebbero rimanendo comunque 'contingenti', ossia legate al destino cui le consegna l'immarcescibile potenza della 'materia' – quella che, sola, rimane sempre identica a sé, rivelandosi così unica vera e propria realtà immutabile necessariamente implicata dalla stessa evidenza del divenire. In Aristotele, ormai, le forme platoniche sono *eterne* solo nell'orizzonte categoriale istituito da una intellegibilità che nulla ha a che fare con l'ontologicamente sussistente.

Certo, Aristotele concepisce anche la *sostanza* – sinolo di materia e forma – come espressione di una stabile sussistenza. Ma, neppure essa è in verità qualcosa di assolutamente 'primo'; anch'essa rinvia infatti ad un doppio presupposto: da un lato alla 'materia' prima e dall'altro a quella forma pura costituita dal Motore Immobile. E le forme di questo mondo nulla hanno a che fare, perlomeno dal punto di vista formale, con il Motore Immobile – che tutto muove senza 'muoversi', appunto.

L'immutabile con cui l'orizzonte dell'umana esperienza ha sempre e direttamente a che fare è solo quello 'materiale'. Nel nostro mondo, infatti, solo la materia entra in gioco in ogni forma di 'produzione' – mai essendo dato nel medesimo mondo qualcosa come un *movente non moventesi*.

Certo, ogni forma del fare è connessa, nell'orizzonte dell'umana esperienza, al bisogno di produrre forme sempre nuove – *volontà di forma* l'avrebbe definita alla fine del diciannovesimo secolo Nietzsche. Ma, prima di lui, l'aveva definita così già Schopenhauer. Volontà di verità che si determina sempre e solamente come 'volontà di forma' – che ha a che fare con *la materia* solo nella misura in cui è comunque quest'ultima a consentirle di ri-formare, sem-

pre e di nuovo, l'esistente. L'uomo vuole forme; ma agisce sulla materia – e agisce sulla materia per dar luogo a sempre nuove predicazioni formali. Questo, affinché l'esistente possa essere sempre nuovamente e diversamente determinato.

Da ciò i problemi relativi alle diverse forme di *techne* e di *poiesis*. Da ciò le specifiche questioni messe in campo da quelle forme di 'produzione' che siamo soliti definire "artistiche".

Quale, dunque, il valore della 'forma'? Questa la domanda estetica per eccellenza. Quale il valore dell'immagine artistica? Ché, per tutti noi l'arte ha sempre e solamente a che fare con immagini. Quale, dunque, il valore di verità delle immagini artistiche? Insomma, in quale rapporto stanno le immagini dell'arte con l'Assoluto, ossia con una Verità che si sarebbe sempre più esplicitamente costituita come vera e propria *negazione* di ogni forma? Da ciò le straordinarie analisi di tanto Ottocento, sino alla precisa consapevolezza manifestata dai grandi protagonisti delle avanguardie artistiche novecentesche – Tzara, Kandinsky, Maleviè, Beuys... – : secondo cui, appunto, la verità non concerne mai la 'forma'. L'assoluto – verrà rilevato da Kandinsky – non ha a che fare con la forma. Da ciò i diversi percorsi che l'arte della prima metà del Novecento avrebbe intrapreso, declinando in modi peraltro tra loro molto diversi la medesima questione del rapporto tra forma e Verità (o Assoluto). Da ciò le soluzioni di volta in volta date a tale problema: risolvendosi tutte in *una forma* che dice *sic et simpliciter* la propria 'negazione'.

Ma, insieme a tali vie di ricerca, viene maturando, soprattutto nella seconda metà del Novecento, un *altro* itinerario – coincidente con la lucida consapevolezza del fatto che, davvero, un'*altra* chance (antitetica a quella sinora perseguita) è ancora possibile. E proprio a partire dalle medesime origini platonico-aristoteliche. Ché, sempre nell'orizzonte disegnato da questi grandi *topoi* dell'antichità, è possibile prendere coscienza del fatto che a farsi realmente sperimentabile è ormai una strada di segno completamente rovesciato rispetto a quella perseguita da coloro i quali si erano sostanzialmente impegnati in un senso tutto ancora esclusivamente 'formale'.

In essa si sarebbe venuta ad esprimere, dunque, non tanto la volontà di sempre nuove forme (quelle che comunque la *physis* continua di fatto a produrre), quanto un vero e proprio 'processo a ritroso', grazie a cui si sarebbe dimostrata possibile una vera e pro-

pria ricongiunzione all'incorruttibile ed ingenerabile *materialità* (la medesima che in ogni forma si fa di fatto *ek-sistente*).

Nulla a che fare, però, con una produzione per sottrazione. Piuttosto, un produrre che non è un produrre; o meglio, che nega il proprio stesso *essere* 'produttivo'. Dunque, non una produzione di forme che negherebbero caparbiamente il proprio essere formale, quanto piuttosto un gesto produttore capace di negare il suo stesso essere produttivo.

La *negazione* così costituentesi non è dunque quella caratterizzante le immagini in quanto 'immagini-negative', ma piuttosto quella intrinseca all'atto produttivo stesso, quello che, prima di produrre un'immagine negativa, vuole dire la semplice negatività del proprio stesso costituirsi.

Dove, cioè, non si dà *sottrazione* quale effetto di un gesto realmente produttivo, come suo risultato comunque 'positivo'; insomma come ciò che qualificherebbe questa o quella determinata 'immagine' – ma piuttosto come un negarsi, da parte di quel gesto, alla stessa possibilità di costituirsi come vera e propria produzione. Un gesto che vuole insomma 'tornare' all'istante del suo stesso costituirsi; un gesto *il cui andare avanti sia un vero e proprio tornare indietro* (per dirla con le parole usate da Hegel per definire la quintessenza del movimento dialettico).

Qui l'artista intende cogliere la condizione stessa di ogni produzione; sapendo peraltro che il suo fare sarà comunque 'destinato' a risolversi in una *forma*, ma cercando disperatamente di attingere il senso ultimo del suo stesso produrre – e dandogli proprio per ciò 'una forma'. Dove, la forma è cioè vera e propria 'rappresentazione' di una *materia* che non solo *può* essere 'rappresentata', ma *deve esserlo* – almeno nella misura in cui si voglia davvero definire la verità di ogni forma. Quella verità che già da tempo era stata riconosciuta estranea al limite costitutivo proprio di ogni forma in quanto tale, ma che mai nessuno aveva avuto il coraggio di esprimere nella sua natura 'originariamente paradossale'. Ché, anche nelle forme più estreme dell'arte, derivanti dalle avanguardie primo-novecentesche (si pensi agli autori già citati – ma si potrebbero aggiungere all'elenco anche Klee, Boccioni, Magritte... e molti altri), si rimane sempre e comunque all'interno della convinzione secondo cui la condizione originaria di ogni forma (la Verità che dice il 'mistero' intrinsecamente custodito da ogni forma in quanto

tale) non può e non deve trovare una forma. Potendo solamente darsi nella de-strutturazione più radicale dell'ordine formale a noi comunque familiare.

Ma il fatto è che, oltre all'immagine-negata, l'arte può (e 'deve') dar luogo ad immagini che si propongano di dare un volto (costituendo per ciò una vera e propria immagine) alla negazione di ogni immagine. Un proposito 'positivo', dunque. Che non sottrae l'immagine a se stessa, e dunque alla sua stessa necessità; ma che la ipostatizza al punto tale da farla valere come esplicita 'rappresentazione' della condizione di possibilità di ogni produzione di immagini.

Qui, cioè, l'immagine, ossia la forma, si pone esplicitamente come immagine di quella 'materialità' che aveva sino ad allora costretto – proprio in base alla sua natura e al suo ruolo decisivo – ogni 'vera' immagine a denunciare la propria 'negazione' attraverso il suo semplice e tragico 'negarsi', sino a farsi pura 'azione' – ossia a consegnarsi (come in Beuys) ad un flusso irrefrenabile originariamente destituente ogni suo peraltro ineludibile 'precipitato'.

Qui l'immagine e la forma non si limitano a negarsi, dunque – ma si affermano con la massima autorità. Si fanno immagini della materia originaria; dicono insomma un'altra immagine. Sperimentano una forma assolutamente 'inedita' dell'immagine: quella che nessun'altra forma potrebbe mai testimoniare, se non attraverso la propria progressiva autocancellazione.

Qui l'artista si propone di tentare un gesto estremo, quello che gli dovrebbe consentire di superare il possibile e l'immaginabile – e che proprio per ciò denuncia l'originarietà del proprio *essere rappresentativo*. Ché, vera e propria rappresentazione v'è solo lì dove la rappresentazione si dice appunto *come* 'rappresentazione'; dicendo per ciò stesso il suo esser *altra* dal rappresentato. Da un rappresentato che qui vale appunto come originaria negazione della 'forma'.

L'atto produttivo si propone cioè di dar forma, di rappresentare la *pura materialità*. Di trovare cioè la forma più adeguata per dire ciò che non-ha-alcuna-forma. Di trovare delle forme che riescano davvero a significare ciò che nessuna forma aveva mai voluto né potuto 'mostrare' positivamente; appunto perché non è un 'positivo', ma dice piuttosto la pura ed indeterminatissima 'positività', quella che di tutto viene appunto predicata – là dove di qualcosa si dice appunto "che è".

D'altro canto, proprio questo (come abbiamo già visto) vale come la 'materia': l'*essere* di tutto ciò che è. Perciò, solo questa è un'arte che può dirsi "ad-tesa" all'*essere*; a ciò che di ogni essente costituisce appunto il semplice 'esistere'. Al di là della faciloneria con cui da un po' di tempo a questa parte si assegna alle più diverse forme d'arte una valenza ontologica; quasi che l'opera d'arte in quanto tale potesse dirsi *voce dell'essere* – secondo un heideggerismo un po' troppo a buon mercato (secondo il quale tanto le scarpe di Van Gogh quanto l'orinatoio di Duchamp sarebbero testimonianze della verità dell'*essere*), che continua ad offrire buone ragioni al polemico anti-metafisico di tanti pensatori contemporanei.

SULLA MATERIA... E IL SUO 'NI-ENTE'

Insomma, là dove ri-guarda il suo *possest*, e si propone di rappresentarlo, l'arte è costretta a tentare l'intentato; o meglio, a tentare un *altro* senso del porre-in-immagine. Qui l'arte *dà forma* guardando alla 'possibilità' stessa dell'inizio – del 'primo passo', del gesto iniziale, di quello che istituisce l'orizzonte stesso delle 'forme'... dell'origine stessa del *kosmos*. L'arte flette qui il proprio gesto su se stessa – ri-flette il senso stesso del proprio dare inizio (icona perfetta dell'eterno inizio sempre perfettamente ri-costituentesi). L'arte si guarda e 'si rappresenta' – portando a determinazione ciò che, 'solo', merita di essere in qualche modo rappresentato. Se è vero che ogni forma è comunque una 'rappresentazione' dell'essere che in essa viene appunto a determinarsi, allora il senso dell'arte *come rappresentazione* trova solo qui una vera e propria 'ragione'. Che non finisca cioè per farla valere come rappresentazione di altre rappresentazioni – come forma che rappresenta altre forme (quelle vere, quelle eterne, quelle presenti nella mente dell'artista... i progetti e le intenzioni, le sensazioni o le affezioni dell'anima), o una qualche determinazione dell'esistente.

Tutto è rappresentazione – Schopenhauer *docet*. Certo, perché tutto dice l'essere *negandolo* – ossia, determinando la sua perfetta indeterminatezza. Perché, dunque, rappresentare le forme (ognuna già in se stessa valevole come rappresentazione del proprio 'essere')? Aveva ragione Kandinsky – l'Assoluto, l'*essere* non hanno a che fare con la forma. Nella forma essi *si negano*. Perciò la forma

che voglia dirli in senso proprio deve *negare se stessa* – nei diversi modi in cui ciò è possibile. Perciò l'arte delle Avanguardie aveva tentato in diversi modi di dire ciò che ogni forma già di per sé dice; solo, senza pretendere di parlarne 'direttamente', di significarlo in quanto tale, ma piuttosto lavorando per sottrazione, sì da liberare le forme dalla loro pretesa 'esplicativa', e mostrando il *nulla* di determinato nell'atto stesso di un lavoro tutto rivolto alla destituzione del valore rappresentativo proprio di ogni forma determinata. L'arte astratta, il surrealismo, ma anche l'attivismo di tanto Novecento, hanno lavorato tutti insieme al fine di ricondurre la forma a quella che Aristotele avrebbe definito "privazione". Hanno provato tutti insieme a 'privare', a sottrarre, a 'negare' la determinatezza del positivo di fatto esistente. Pervenendo così, però, non alla materia *necessariamente incorruttibile e ingenerabile*, ma a quella materia che Aristotele aveva definito appunto "privazione". Portando alla luce la forma nella sua 'privazione' – *nuda cosa*, esibita nella sua perfetta insensatezza. Mostrando 'cose', determinatezze... private di tutto – di tutto ciò che normalmente le rende appetibili, desiderabili, utilizzabili, possedibili.

Laddove, ad essere chiamata in causa, nel nostro caso, ossia in relazione all'*altra* possibilità cui ci stiamo qui riferendo, è invece la 'materia' come *essere*, come *positività* – come *potenza* di tutti i determinati. Come ciò da cui, solamente, essi sono resi possibili. E non come ciò da cui essi verrebbero al contrario resi in-efficaci.

Come quel ni-ente che in ogni ente dice appunto la sua originaria condizione di possibilità. Un '*ni*'-ente ricchissimo, infinitamente ricco, quindi – che proprio nell'ente determinato casomai si 'limita'... limitandosi appunto nell'esistente univocamente determinato. Quello che ci si offre come *objectum*. Come oggetto di un fare che, solo grazie alla straordinarietà dell'*artistico*, può davvero sfuggire al destino che tutto peraltro sembra costringere alla riproposizione della medesima povertà, della medesima univocità, della medesima determinatezza (quella che ogni rappresentazione in quanto tale finisce per perpetuare).

Questa, l'arte che mette in gioco l'infinità delle determinazioni – custodita appunto da un ni-ente che non è mera negazione del determinato (che non dice cioè il *nulla*-della-determinazione). Questa, l'arte frequentata da chi osa il gesto estremo: quello che dovrebbe realizzare la rappresentazione formale del 'prima' di

ogni inizio – della *‘materia’ incorruttibile e ingenerabile che sempre permane*. L’arte in rapporto alla quale il dare forma alla materia non comporta né un allontanamento dalla pura materialità, né il suo ritrovamento nella de-privazione delle forme, ossia in una sorta di sottrazione della loro positiva *‘determinatezza’*.

Ciò significa infatti dire il *‘negativo’* attraverso una radicale *‘affermazione’*, da cui quello stesso riesca ad essere aporeticamente *rappresentato*. Rappresentato nella consapevolezza che tale riduzione del negativo al positivo non può risolversi nella mera proposizione di forme analoghe a quelle già da sempre esistenti; ma deve piuttosto dar luogo ad una vera e propria *“altra determinazione”*. Una determinazione che non-sia quella del semplicemente *‘determinato’*. Insomma, un *altro* modo del positivamente determinato. Un *ni-ente* capace di distinguersi *‘positivamente’*, *‘determinatamente’*, dall’ente. Un *ni-ente* cui l’ente possa guardare trovandovi la durezza di una *‘forma’* in cui il *‘negativo’* non risulti negato, bensì radicalmente *‘affermato’*. Come nei buchi di Fontana – in relazione ai quali l’artista stesso diceva: *“Non distruggo, creo”*. Una vera e propria volontà affermativa muove dunque tutta una serie di artisti che tendono a costruire una *‘nuova determinazione’* dello *‘spazio’* – ossia, della *chora* platonica. Quasi a voler di-mostrare che non basta negare il positivo determinato (da cui le diverse forme di sottrazione, di privazione, di destituzione della forma); bisogna ora decidersi ad *“affermare il negativo”*, a dare un volto al *‘prima’* di ogni volto, al suo *‘presupposto’*... essenzializzando la forma sino all’estrema determinazione di un suo solo elemento, sino alla messa in forma di un singolo elemento determinante. Conducendola al paradosso che la fa essere *‘come materia’*. Insomma, sino alla definizione di una *“materia”* che sappia dirsi nella *forma* grazie a determinanti minime, tendenti al *‘semplicissimo’*: tagli, monocromie, stesure elementari, segni assolutamente in-esistenti nella realtà di quell’esistere rappresentativo che tutti ci riguarda. Forme di un *ni-ente* che l’ente nella sua totalità accoglie nel proprio orizzonte d’appartenenza, quali cifre di una *inesistenza* che, proprio in quanto rappresentata, ci costringe a mettere tra parentesi la stessa improbabile dualità di determinato ed indeterminato; perché è la sua stessa alterità – la sua alterità rispetto al determinato – a rendere l’indeterminato sempre e comunque già *‘determinato’*. Perciò determinarlo non solo è possibile, ma necessario, per rendere ragione del suo *“vero”*.

RIASSUNTO

In questo saggio abbiamo cercato di mostrare come il Novecento fosse destinato a far emergere un inedito senso del fare; praticato e sperimentato da alcuni artisti in particolare. Un fare volto non tanto alla produzione di un oggetto, e soprattutto di una forma, quanto piuttosto alla produzione di quello che, in quanto inizio stesso di ogni processo, dice la pura materialità. Dare un volto alla "negazione" della forma: questo, in sostanza, il reale proposito di un modo di intendere l'arte che avrebbe saputo frequentare un senso inedito della "negazione" e del "non-essere". Facendosi portatrice di un "gesto davvero estremo", volto a far esistere, in senso proprio, l'assolutamente inesistente.

ABSTRACT

This essay is aimed at showing how the Twentieth Century was destined to highlight an original way of the artistic "doing" practiced and experimented by the artists. This way of acting was not directed to the production of an object or a form, but it was directed to the production of the pure and sheer materiality. The real purpose of this new modality of understanding Art was to shape the denial of Form thanks to an innovative meaning given to the "negation" and "not-being". By doing this, it laid down the conditions of an extreme gesture intended to bring into existence the absolutely non-existent.

DEL NULLA O DELL'ININTELLIGIBILE

CARLO SCILIRONI^{*}

PREMESSA

Il titolo di questo intervento esprime in forma secca la tesi che si intende sostenere. Essa verrà svolta mercé cinque momenti: 1) il pensare trascende il dire; 2) il nulla non è la negazione; 3) impensabilità del nulla: il nulla è l'inintelligibile; 4) nulla e concetto limite; 5) nulla e finitezza.

Due brevi considerazioni in via previa. La prima, in sé pleonastica ma non forse del tutto inutile onde evitare equivoci, è la seguente: il termine *nulla*, come ogni termine, può essere assunto in accezioni semantiche diverse¹; in questo intervento lo si intende nell'accezione più radicale, quella che la tradizione ha indicato come il *nihil absolutum*. La tesi che si viene sostenendo, che il nulla è l'inintelligibile, va dunque riferita solo al nulla come *nihil absolutum*, non ad altre, non meno legittime, accezioni.

La seconda considerazione previa si collega alla scelta di trattare del nulla come *nihil absolutum*, e in certo qual modo ne rende ragione. Può essere espressa nominando esplicitamente colui che

^{*} Professore associato di Ermeneutica filosofica presso l'Università degli Studi di Padova.

¹ Lo spettro più completo è tuttora quello che si può desumere dall'ampia e fondamentale ricerca di G. KAHL-FURTHMANN, *Das Problem des Nicht. Kritisch-Historische und Systematische Untersuchungen*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1968² (I ediz. 1934). Cf. anche S. GIVONE, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995.

sembra essere il «convitato di pietra» di questi incontri sul nulla: Emanuele Severino. Il riferimento è al quarto capitolo de *La struttura originaria* e alle sue molteplici riprese e integrazioni nella successiva produzione severiniana, fino al recente volume adelphiano *Intorno al senso del nulla*². Molti se ne sono occupati: da Luigi Tarca a Gennaro Sasso, da Mauro Visentin a Leonardo Messinese, da Massimo Donà a Marco Simionato, ad altri ancora. Ebbene, con la massima chiarezza si prendono qui le distanze dalle molte e varie critiche rivolte a Severino, non però perché si ritenga inattaccabile la sua posizione, ma perché quelle critiche sono tutte giocate sulla «scacchiera» severiniana, e se si gioca su quella scacchiera, è Severino, per dirla con Benjamin, il «nano gobbo» sotto il tavolo dalla mossa invincibile. Se ne comprendono, pertanto, le «rampogne», un po' risentite e un po' divertite: «Dicono che è di grande rilievo il mio discorso, ma poi vi troverebbero una marea di errori, che loro risolverebbero "facilmente"!»³. Pretendere di trovare qua e là un'incrinatura che dissolva l'impianto de *La struttura originaria* sul nulla, pare impresa francamente alquanto improbabile⁴; non per questo, tuttavia, ci si allinea all'analisi e alla soluzione di Severino – come peraltro il titolo di questo intervento dice in maniera inequivocabile –, ma si tenta un approccio al problema del nulla su un'altra «scacchiera», non su quella severiniana, e cioè senza muovere dalla semantizzazione severiniana dell'essere e dall'opposizione di positivo e negativo.

Si può osservare a margine che in siffatto approccio non si consente con l'identificazione della «scacchiera» severiniana con la scacchiera greca: la Grecità è altro e oltre Severino.

² Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958, cap. IV, pp. 85-104 (Nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981, cap. IV, pp. 209-233); ID., *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.

³ Il passo, citato liberamente, nel testo di Severino (*Discussioni intorno al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 76) è al singolare e riferito a Massimo Donà, ma va da sé che esso sia attribuibile per Severino a molti altri suoi critici.

⁴ Per la considerazione analitica di alcune critiche (Tarca, Visentin e Sasso) ci si permette di rinviare a C. SCILIRONI, *Il nulla nel pensiero contemporaneo*, Cleup, Padova 2000, pp. 204-214.

1. IL PENSARE TRASCENDE IL DIRE

Il pensare trascende il dire, ovvero, per il tema in oggetto, dire il nulla non è pensarlo. La differenza tra *pensare* e *linguaggio*, tra intendere e ciò attraverso cui si intende, è la condizione che regge ogni riflessione filosofica fondamentale⁵. Anche per il problema del nulla è ad essa che occorre riportarsi. La tesi alla quale si lavora e che verrà in chiaro nel seguito è, pertanto, questa: *il nulla non si colloca a livello del pensare* (= non si può pensare il nulla, perché il nulla è il *non-pensare*, e non si può pensare il non-pensare, l'inintelligibile, anche se si può credere di pensarlo): *il nulla si colloca a livello del dire, del linguaggio*, secondo significati che andranno determinati.

Il punto da considerare, in prima battuta, è dunque la trascendenza del pensare rispetto al dire. Si rifletta: il pensare si attua necessariamente mercé una forma, e questa forma è la forma proposizionale, che è affermazione e negazione. Ora, – ecco l'*omne punctum* – ciò che *si intende* affermando e negando è irriducibile all'affermazione e alla negazione, le trascende sempre: è la loro *intenzione*. Il pensare, l'intendere, in senso teoretico, è pura intelligibilità, è concetto, da non confondersi in alcun modo con l'elementare accezione psicologica del mero aver presente, con l'accezione, cioè, che vale indifferentemente per qualsiasi pensato, per la quale si può allo stesso modo dire «penso la casa», «penso la gondola», «penso Ca' Foscari», così come si può dire «penso l'ippogrifo», «penso il nulla», «penso la contraddizione», «penso l'essere nella sua immediatezza», «penso Dio». Non si tratta di negare che l'accezione psicologica del pensare rivesta di sé ogni cosa, si tratta di non confondere siffatta dimensione gnoseologica e ateoretica con l'intelligibilità del reale, con il pensato nella sua intelligibilità, con il concetto.

Allora, si può ben *dire il nulla* – anche ora lo si sta dicendo, lo si sta formulando –, ma il fatto che lo si dica non attesta in alcun

⁵ Solo per essa la filosofia prima non può essere la «fisica» e non può risolversi in «positivismo». Di contro, ogni pretesa riduzione del pensare al linguaggio è «fisica» e l'esito è il positivismo.

modo né che lo si stia pensando né che lo si possa pensare, salvo confondere l'intelligibilità del pensato con la sua formulazione.

Il senso teoretico del pensare è quello che risuona nel fr. 3 di Parmenide: *tò gàr autò noeîn estín te kai êinai*, frammento che esprime, lontano da ogni caduta gnoseologista, l'autentica consapevolezza dell'identità di pensare ed essere, ovvero la consapevolezza dell'impossibilità che del «manifestarsi» dell'essere – cioè, appunto, del pensare – non si predichi l'essere ma si predichi il nulla. Per l'identità di pensare ed essere, o, che è il medesimo, per l'intrascendibilità del pensiero, non può darsi alcun andare all'essere al di là del pensiero, come crede ingenuamente il senso comune e con esso l'attuale cosiddetto «nuovo realismo». Ciò che si dà è il venir dell'essere al pensiero. Ossia la *ékstasis* dell'essere che esce dalla *léthe* e viene nella «presenza» (*alétheia*). E ci viene *non direttamente*, come essere, ma sempre e solo come *ente*, perché se ci venisse come essere, l'essere si convertirebbe in *un ente*, lasciando con ciò stesso gli altri enti fuori dall'essere, ovvero privi di ciò per cui essi sono, sì che *simpliciter* non sarebbero⁶.

Ma venire alla presenza *indirettamente* significa una duplice impossibilità: l'impossibilità che l'essere *venga detto* altrimenti che come un ente, e l'impossibilità che come un ente *venga inteso*. Ecco la distinzione di poc'anzi: altro è il *dire*, altro l'*intendere* (il pensare). Se si vuol *dire* l'essere – e anche ora lo si sta dicendo, lo si sta formulando –, non lo si può dire che come un *ente*; e tuttavia, se è l'*essere* che si vuol dire, non lo si può *intendere* come un ente.

Ridurre l'*intendere* al *dire*, è *ridurre l'essere all'ente*, la filosofia alla scienza, la metafisica alla fisica. È il «naturalismo» di sempre; è l'ontoteologia.

Proprio perché, quando si dice «l'essere è...», l'essere viene necessariamente reso *qualcosa* (ente), – qualcosa di cui si dice –, altra possibilità non resta che scindere l'intendere dal dire e non pretendere di dire l'essere direttamente.

⁶ Qui si marca la differenza da Severino: (a) *contra* la pretesa *immediatezza* dell'essere, e (b) *contra* la pretesa di formulare *direttamente* l'essere.

2. IL NULLA NON È LA NEGAZIONE

Fissata la trascendenza del pensare rispetto al dire, l'altro passo indispensabile alla costruzione della tesi che si va perseguendo è la differenza tra il nulla e la negazione. Differenza essenziale, si precisa, ché, se la negazione fosse il nulla, non sarebbe possibile negare, e, di converso, se il nulla fosse la negazione, non sarebbe il nulla.

Si è già rammentato che il pensare si attua mercé la forma proposizionale, attraverso l'affermazione e la negazione. Ora si chiede: la negazione è il nulla? Si osservi che domandare se la negazione sia il nulla, è quanto domandare se l'affermazione sia l'essere, e dunque se l'opposizione di essere e nulla sia l'originario. È importante non perdere di vista che nella domanda sul nulla e la negazione ne va dell'opposizione di positivo e negativo come struttura originaria. Ciò che ci si propone di mostrare è precisamente che l'opposizione non costituisce in alcun modo la struttura originaria: è la struttura del «dire», che non è l'originario; è la forma del pensare, non la sua intelligibilità; è la modalità attuativa dell'intendere, non l'originaria struttura di esso.

Il punto di partenza per la riflessione non può che essere la forma proposizionale, l'affermare e il negare, ma con un'avvertenza che viene dalle considerazioni svolte sopra, l'avvertenza che non è il dire l'intelligibilità del pensare, ma il pensare (l'intendere) l'intelligibilità del dire. Non sono l'affermare e il negare, cioè la forma proposizionale, l'intelligibilità del pensare, ma è il pensare (l'intendere) l'intelligibilità dell'affermazione e della negazione⁷.

Orbene, per poter rispondere alla questione se la negazione sia il nulla, si domanda: che cos'è la negazione?⁸ Non si chiede *come* la negazione funzioni, come operi, a quali regole obbedisca, ma *che cos'è*; si chiede l'intelligibilità della negazione, cui nessuna descrizione funzionale o operativa, per raffinata e precisa che sia, può rispondere.

⁷ In questo «rovesciamento» sta il *contra* più vigoroso rispetto all'accattivante e rassicurante riduzionismo di certa filosofia del linguaggio e di certa logica.

⁸ Per le riflessioni che seguono cf. soprattutto G. R. BACCHIN, *Nota sulla negazione*, in «Rivista di teoretica» 2 (1986), pp. 137-144.

Riguardata per la modalità, la negazione si presenta secondo la forma proposizionale. Non però come il disporre di una proposizione, bensì, sempre, come il disporre di due proposizioni – rispettivamente «x è» e «x non è» –, ciascuna delle quali è negazione dell'altra. La comparsa linguistica del «non» in una proposizione sola non ha alcun rilievo, giacché ciascuna proposizione toglie l'altra, ciascuna, cioè, è il «non» dell'altra. Riguardata dunque per la forma, la negazione è l'opposizione tra proposizioni.

Riconoscere questo è riconoscere che ognuna delle due proposizioni è tanto affermazione quanto negazione: ognuna pone se stessa e toglie l'altra, ognuna afferma e nega, ognuna è negante e negata. Ma – ed è il punto essenziale – se l'opposizione c'è, significa che in realtà nessuna delle due proposizioni riesce ad essere *veramente negante*, perché se ci riuscisse non ci sarebbe più l'opposizione. L'opposizione effettiva, infatti, non è quella di una proposizione all'altra proposizione, ma quella di una proposizione a che l'altra si ponga.

Ecco allora il punto: per il *dire*, che è proposizionale, la negazione è opposizione tra proposizioni poste; per l'*intendere* (per il pensare) la negazione è opposizione a che le proposizioni opposte si costituiscano. In altri termini, per il linguaggio – per il *dire*, per la *forma* del pensare – ogni posizione («x è») è negazione della sua negazione (negazione di «x non è»); per il *pensare* (per l'*intendere*) la posizione «x è» non si oppone affatto alla posizione «x non è», perché il suo esser posizione è già il non essere a che l'opposizione sia.

Pertanto, per il *dire* (per il linguaggio – ma solo per esso, solo per la *forma* del pensare) l'opposizione è «originaria», nel senso che non può venir sostituita; per il pensare (per l'*intendere*), invece, l'opposizione non è affatto l'originario, perché l'originario è il non porsi dell'opposto. Ne consegue che quando si parla di «opposizione originaria» (di originaria opposizione di positivo e negativo), delle due l'una: o si resta a livello del *dire* e non si raggiunge il pensare, o si appiattisce il pensare sul *dire*. Il che significa, daccapo, confondere il pensare con la sua forma: significa confondere l'insostituibilità della forma proposizionale, ossia ciò che dal *dire* è esigito (l'esser negazione del proprio opposto), con l'originarietà, con ciò che dal *dire* è inteso (il non-porsi dell'opposto).

La conseguenza del considerare «struttura originaria» la forma dell'affermare e del negare, cioè il dire, e non ciò che il dire intende, è la pensabilità della contraddizione (la pensabilità del nulla), in luogo della sua mera dicibilità. Se si resta alla forma proposizionale (al dire) e si conclude che ogni proposizione è negazione della sua negazione – lo «è» è negazione del «non è», la verità è negazione della negazione della verità, ecc. –, allora non si può non concludere che l'incontraddittorio è negazione del contraddittorio, il quale, proprio per poter essere negato, dev'essere e dev'essere pensabile, e parimenti non si può non concludere che l'essere è negazione del non-essere, il quale pure, di nuovo, per poter essere negato, dev'essere e dev'essere pensabile. Col risultato di negare l'identità di pensiero ed essere ed eleggere la contraddizione (l'intelligibile) a fondamento dell'incontraddittorietà (l'intelligibile).

Ma tutto questo succede se, e solo se, si prende la forma del pensare, cioè la forma proposizionale, il dire, come struttura originaria, e non la si lascia essere ciò che essa è, mera forma che chiede intelligibilità. Presi per sé, assolutizzati, fatti diventare «struttura originaria», l'«è» e il «non è», l'affermare e il negare, non sono intelligibili, giacché risultano essere lo stesso, in quanto ciascuno è la negazione dell'altro, e quindi per la negazione non sono «altri» affatto. Ma per il pensare, per ciò che con l'affermare e il negare *si intende*, per l'intelligibilità, lo «è» non è affatto identico al «non è», a ciò che per la forma non può non essere, ma è l'indicazione della non-posizione del suo opposto. Questa l'intelligibilità della negazione che vede, al di là dell'opposizione nella quale per la forma non può non risolversi, l'originaria identità di essere e pensare, ovvero l'incontraddittorietà dell'essere che è impossibilità e impensabilità della contraddizione.

3. IMPENSABILITÀ DEL NULLA: IL NULLA È L'ININTELLIGIBILE

Con i due paragrafi precedenti – la trascendenza del pensare rispetto al dire e l'intelligibilità della negazione –, si è già guada-

gnata anche la tesi dell'inintelligibilità del nulla – la tesi che il nulla è propriamente impensabile, non appare e non può apparire, ciò che appare è il «limite». Ma il tutto va ora debitamente esplicitato.

Si ponga mente di nuovo a quanto si è appena sopra considerato: se si confonde l'ineliminabilità dell'opposizione con la sua originarietà, diviene indispensabile dire di pensare la contraddizione e il nulla, col carico di contraddittorietà che ciò comporta. Ma, appunto, se si confonde l'ineliminabilità dell'opposizione con la sua originarietà, cioè se non si tiene fermo che il pensare trascende il dire, che l'intendere trascende la forma in cui si dà. I due punti da tener fermi sono questi: (a) si deve dire di pensare il nulla per poter dire di pensare l'essere; (b) si può pretendere di pensare il nulla solo barattando la forma del dire (il linguaggio) per il pensare (per l'intendere, per l'intelligere). E così, in un certo senso, la partita è già chiusa su tutto il fronte: se per pensare l'essere debbo pensare il nulla, poiché il nulla non è pensabile – non è! –, non posso pensare l'essere. È la pretesa di formulare direttamente l'essere che costruisce l'aporia del nulla, che impone di pensare il nulla: *l'essere del nulla!* Ma una volta consapevoli di quanto visto nel primo paragrafo, che la formulazione diretta dell'essere, cioè la posizione dell'essere nella sua immediatezza, è una mera «cosalizzazione» dell'essere, una volta avvertiti di questo, si comprende che anche il nulla implicato in quella formulazione è una «cosalizzazione», è una «sostantivizzazione». Se si fa essere il nulla per poter dire l'essere, il problema è la pretesa di dire l'essere: questa è l'aporia fondamentale. Nella stretta tra indicibilità (diretta) dell'essere o cosa-lità del nulla, resta l'indicibilità dell'essere, perché il nulla, proprio perché nulla, non può essere qualcosa.

La dicibilità diretta, l'intenzionalità immediata, secondo che s'è sopra indicato, è propria solo degli enti; l'essere vi si sottrae, pena la riduzione ad ente. E tuttavia, proprio perché gli enti sono in virtù dell'essere, l'essere, non intenzionabile direttamente, è pur sempre detto indirettamente nell'insufficienza degli enti a se stessi. Affermazione *analitica* è quella degli enti, *dialettica* quella dell'essere.

Il pensiero è sempre pensiero di qualcosa. Il pensiero di nulla è non-pensiero: pensare il nulla è non-pensare. Ma se pensare il nul-

la è non pensare, l'impossibilità di pensare il nulla⁹ è l'impossibilità di non pensare, cioè la necessità di pensare l'essere¹⁰.

Il nulla sarebbe pensabile solo se il pensiero non fosse convertibile nell'essere, solo se il pensiero non fosse necessariamente pensiero di qualcosa; ma un pensiero «di nulla» o riduce il nulla a qualcosa (è appunto il *dire* il nulla), o si annulla come pensiero (è l'impossibilità di pensare il nulla). Fare del nulla l'opposto dell'essere, dall'essere negato, non è pensarlo come nulla, è pensarlo come ciò attraverso cui nel dire l'essere si dà, come una funzione del dire. Ma il nulla, proprio perché nulla, non può essere neppure tale funzione, non può essere neppure l'opposto dell'essere dall'essere negato: non può essere nessuna delle forme «pensabili» del nulla, perché – lo si ripete – il pensiero è sempre pensiero di qualcosa, e perciò il pensiero di nulla è non-pensiero, è il venir meno del pensiero. Pretendere di pensare il nulla è pretendere l'impossibile, è pretendere la contraddizione *in atto*, il contraddirsi in cui l'atto del porre è lo stesso atto del togliere. Ma questo è l'impossibile, è l'impensabile. Per poter *dire* la contraddizione – e la si dice –, occorre che l'atto del porre non sia l'atto del togliere: se fosse lo stesso atto, il dire non sarebbe, non si costituirebbe. La contraddizione in atto – la contraddizione *simpliciter* – non può essere e non può apparire: è il nulla. Le contraddizioni che si danno e appaiono sono contraddizioni *incontraddittorie*, sono il darsi incontraddittorio di tesi opposte, confliggenti e impossibili: in tanto si danno e appaiono in quanto non sono contraddizioni in atto. Se lo fossero, non sarebbero e non potrebbero apparire: sarebbero nulla.

Poiché il nulla (la contraddizione in atto) è impensabile, è del pari impensabile l'essere come opposto al nulla. L'impensabilità del nulla scardina la semantizzazione dell'essere come opposto al nulla, giacché, se il nulla non è, opporsi al nulla è *simpliciter* non opporsi. È per il dire, cioè per la mera *forma* attuativa del pensare, che l'essere si pone come l'opposto del nulla, ma per il pensare (per l'*intelligibilità* del dire), giacché il nulla non è, quell'opposizione altro non può significare se non che all'essere nulla può opporsi.

⁹ Cf. PARMENIDE, fr. 2, vv. 7-8.

¹⁰ Cf. PARMENIDE, fr. 3.

Impossibile e impensabile, il nulla è *l'inintelligibile*: è la negazione *simpliciter* del concetto. Il pensiero non lo può pensare, vi intende però irrefutabilmente il proprio limite. Ossia: il pensiero non pensa mai il nulla, ma coglie sempre e solo se stesso nel proprio limite.

4. NULLA E CONCETTO LIMITE

Fin qui si è venuti considerando che l'essere è l'intelligibile e il nulla l'inintelligibile. Del nulla s'è affermato che è la negazione del concetto, dell'essere che non può venir formulato in un concetto, cioè che non se ne può dare formulazione immediata e diretta, ma solo dialettica. Da ultimo si è precisato che il pensiero non pensa il nulla, ma intende il proprio limite.

Ora, posto che l'inintelligibilità del nulla impedisce di considerare originaria l'opposizione di positivo e negativo e con essa la semantizzazione dell'essere come negazione del nulla, posto questo, resta il problema di chiarire, da un lato, che cosa si intenda con la parola essere allorché si pensa la differenza di essere ed ente, e, dall'altro, che cosa venga effettivamente pensato con la parola nulla nella differenza di essere e nulla, se il nulla, come s'è visto, è l'inintelligibile.

Quanto al primo versante del problema, si è già mostrato (par. 1) perché dell'essere non possa darsi formulazione analitica ma solo dialettica, perché l'essere cioè non possa venire alla presenza direttamente; ora, ad integrazione, ci si chiede: se l'essere *propriamente* (cioè in maniera analitica, diretta e immediata) non può venir pensato, che cosa si pensa con la differenza di essere ed ente? Ebbene, ciò che viene propriamente pensato nella differenza di essere ed ente è la *finitezza* dell'ente. L'essere, impensabile propriamente, è un *concetto-limite* che intende sì la totalità inoggettivabile, – l'intero, il trascendentale –, ma che non tradisce ciò che intende solo non assumendo forma direttamente (non divenendo propriamente un «pensato»), ma risolvendosi in funzione «finitizzatrice» dell'ente. Il significato «proprio» dell'essere è dunque la finitezza dell'ente.

Venendo all'altro versante del problema, va precisato che non si tratta di reintrodurre surrettiziamente il nulla dopo averlo rigorosamente espunto: si tratta di interrogarsi circa la forma oppositiva del pensare, ovvero di rendere ragione della modalità del linguaggio che all'opposizione di essere e nulla non può sottrarsi. In tale opposizione con la parola nulla che cosa viene effettivamente pensato, se il nulla è impensabile? Che la pronuncia del nulla non ne attesti il pensiero in senso teoretico, cioè nel senso dell'intelligibilità, è ormai fuori discussione, tuttavia quella inevitabile pronuncia, o, se si preferisce, quell'insostituibile modalità oppositiva del linguaggio, che cosa indica? La risposta è già stata guadagnata più sopra (par. 3), laddove s'è restituita l'intelligibilità dell'opposizione col significato che all'essere nulla può opporsi. Ma fermo restando ciò, è possibile rendere ragione specificamente della parola nulla comparente nella forma del pensare? Vi è, cioè, un'intelligibilità per così dire intrinseca alla forma del linguaggio, una volta che la si è posta sotto la luce dell'intelligibilità del pensare? In questo senso, e solo in questo senso, si chiede che cosa venga effettivamente pensato con la parola nulla nella differenza di essere e nulla. Orbene, se l'essere è il *concetto limite* che rende finito l'ente, la *parola* nulla, comparente nella differenza di essere e nulla, può pure essa venir indicata come un *concetto limite*, come un concetto, cioè, che nulla ha di proprio ma è tutto risolto nella funzione che esercita, la funzione di rappresentare il modo in cui il pensiero pensa l'essere, cioè negando la possibilità di negarlo. Il che significa che il nulla, che proprio perché nulla *non può* contrapporsi all'essere (all'essere nulla può opporsi), è l'indicazione della via dialettica e non analitica della pensabilità dell'essere. Preservando l'essere dalla tematizzazione diretta, cioè dalla sua oggettivazione, il nulla ne garantisce la trascendentalità e ne impedisce ogni surrettizia assolutizzazione ed ogni preteso possesso.

5. NULLA E FINITEZZA

L'espressione «concetto limite» riferita al nulla consente un'ultima riflessione. Essa, infatti, non dice solo la funzione in cui il nulla

si risolve, non rappresenta cioè soltanto il modo in cui il pensiero pensa l'essere, ma esprime del pari la *finitezza* del pensiero. Il concetto limite del nulla è anche sempre il nulla come limite del concetto, è anche sempre il pensiero che si coglie nel proprio limite. Come si è argomentato, il pensiero non pensa mai il nulla – non lo può pensare –, ma intende il proprio limite. Allo stesso modo dell'essere che come concetto limite «finitizza» l'ente, il nulla come concetto limite «finitizza» il pensiero. L'ente non può mai venire assolutizzato, perché ogni tentativo di ridurre ad esso l'essere appare frustrato; parimenti il pensiero non può venire assolutizzato, perché trova nel nulla (nella contraddizione) il proprio limite.

Inintelligibilità del nulla e impensabilità (diretta) dell'essere si tengono insieme: insieme attestano la «finitezza» e insieme mantengono lo spazio per l'ulteriorità, lo spazio per la trascendenza. Se il nulla fosse pensabile, sarebbe pensabile direttamente anche l'essere, e il domandare verrebbe meno. Allora la filosofia avrebbe realizzato il sogno hegeliano di transitare da «amore del sapere» a «vero sapere»¹¹. Ma nulla ed essere costituiscono i limiti invalicabili del pensiero, che pertanto resta «finito», «umano», pensiero sempre «secondo», pensiero sempre «al di qua» dell'origine, e tuttavia, per così dire, «eco» sempre dell'origine¹².

La domanda di intelligibilità (*ti esti*), riferita al nulla come *nihil absolutum*, riconduce il sapere al saper il limite del pensiero, riconduce alla «scacchiera» socratica – la vera «scacchiera greca». Il filosofare resta perciò «amore del sapere», resta «domanda», e non possesso dell'essere. Il che non toglie che *dialetticamente* il domandare sia anche *già l'epékeina*¹³ cui tende.

¹¹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, p. 4.

¹² Cf. F. CHEREGHIN, *L'eco della caverna*, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 339 ss.

¹³ Cf. PLATONE, *Resp.* 509 b 9.

RIASSUNTO

Il contributo svolge la tesi dell'inintelligibilità del nulla muovendo dalla duplice irriducibilità del pensare al dire (al linguaggio attraverso cui il pensare si attua), e del nulla alla negazione. Ne consegue l'impossibilità di considerare struttura originaria l'opposizione di essere e nulla. Tale opposizione è solo l'insostituibile forma del dire (del linguaggio).

ABSTRACT

The paper develops the thesis concerning the unintelligibility of nothingness, starting from a double irreducibility: the first one is the irreducibility of thinking to language (the language through which the process of thinking is effected); the second one is that of nothingness to negation. What follows is the impossibility to consider the opposition between being and nothingness as originary structure. Such opposition is only the irreplaceable form of language.

DIVUS THOMAS

Divus Thomas è uno dei periodici di filosofia e teologia più antichi d'Italia.

Ha rappresentato una miniera di documentazione, di riflessione, di approfondimento e di dibattiti filosofico-teologici di primaria importanza.

Venne fondato nel 1879 a Piacenza da Alberto Barberis, presso il Collegio Alberoni, Centro di Studi della Congregazione delle Missioni. La rivista ebbe una vasta ed entusiasta accoglienza in molti paesi europei, come in Belgio, Francia, Spagna, Ungheria e Germania. Molti insigni studiosi spedirono alla redazione i loro articoli e il periodico ebbe notevole diffusione, fatto peraltro non comune per la stampa del nostro Paese.

Il 4 agosto 1879, a pochi mesi dalla fondazione della rivista, Leone XIII pubblicò l'enciclica *Aeterni Patris*, con la quale rilanciava con decisione lo studio delle opere e del pensiero di Tommaso d'Aquino. In particolare, il papa muoveva dalla considerazione che molti errori del tempo derivavano dall'adesione a visioni filosofiche false e fuorvianti e rilanciava la «mirabile armonia» ed il «misurato rigore» della sintesi di Tommaso d'Aquino quale modello di filosofia in grado di garantire quell'armonia tra fede e ragione che il razionalismo laico contemporaneo metteva fortemente in discussione.

Nel corso dei decenni la pubblicazione ha avuto una periodicità molto variabile e per alcuni anni, anche a causa dei conflitti mondiali, è stata sospesa.

Nel gennaio 1992 la proprietà di *Divus Thomas* è stata ceduta dal Collegio Alberoni alla Provincia di San Domenico in Italia, dei Frati Domenicani. La redazione del periodico è diventata così espressione dello Studio Filosofico Domenicano di Bologna, a cura delle Edizioni Studio Domenicano, con cadenza quadrimestrale.

Dal 1992 al 2009 è stata diretta da Giuseppe Barzaghi e dal 2010 è diretta da Marco Salvioli.

Dal 2000 ospita stabilmente i lavori del gruppo di ricerca *Scuola di anagogia* del Card. Giacomo Biffi.

Sconti del 50% e dell'80%

Per diffondere maggiormente il patrimonio culturale racchiuso nelle varie annate della rivista, le Edizioni Studio Domenicano vendono con lo sconto dell'80% la serie completa dal 1924 al 2014 e con lo sconto del 50% la serie completa dal 1992 al 2014, salvo esaurimento delle scorte.

Serie completa 1924 - 2015, sconto 80%	€ 4.838,00	€ 967,60
Serie completa 1992 - 2015, sconto 50%	€ 1.398,00	€ 699,00

Per acquistare una delle due serie complete è sufficiente contattare Edizioni Studio Domenicano, Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna BO - acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it Tel. ++39 051582034 - Fax ++39 051331583

Annotazioni

annotazioni

annotazioni

annotazioni

annotazioni

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD*

- Catena aurea, *Glossa continua super Evangelia*
 vol. 1, *Matteo* 1-12, introd., testo latino e trad. it., pp. 992;
 vol. 2, *Matteo* 13-28, testo latino e trad. it., pp. 1016;
 vol. 3, *Marco*, testo latino e trad. it., pp. 656.
 vol. 4, *Luca* 1-10, testo latino e trad. it., pp. 648.
 vol. 5, *Luca* 11-24, testo latino e trad. it., pp. 696.
- Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1, pp. 552.
- Commento ai Libri di Boezio, *Super Boetium De Trinitate, Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd. e trad. it., pp. 320.
- Commento ai Nomi Divini di Dionigi, *Super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*
 vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 584;
 vol. 2, Libri V-XIII, testo latino e trad. it., comprende anche *De ente et essentia*, pp. 568.
- Commento al *Corpus Paulinum, Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*
 vol. 1, *Romani*, introd., testo latino e trad. it., pp. 1024;
 vol. 2, 1 *Corinzi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
 vol. 3, 2 *Corinzi, Galati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
 vol. 4, *Efesini, Filippesi, Colossesi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 760;
 vol. 5, *Tessalonicesi, Timoteo, Tito, Filemone*, introd., testo latino e trad. it., pp. 720;
 vol. 6, *Ebrei*, introd., testo latino e trad. it., pp. 784.
- Commento al Libro di Boezio De Ebdomadibus. L'essere e la partecipazione, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd., testo latino e trad. it., pp. 152.
- Commento al Libro di Giobbe, *Expositio super Job ad litteram*, introd., trad. it., pp. 528.
- Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele, *Sententia Libri Ethicorum*
 vol. 1, Libri I-V, introd. e trad. it., pp. 672;
 vol. 2, Libri VI-X, trad. it., pp. 608.
- Commento alla Fisica di Aristotele, *Sententia super Physicorum*
 vol. 1, Libri I-III, introd., testo latino e trad. it., pp. 640;
 vol. 2, Libri IV-VI, testo latino e trad. it., pp. 776;
 vol. 3, Libri, VII-VIII, testo latino e trad. it., pp. 704.

* Le Opere sono ordinate secondo il titolo dell'edizione italiana. Al titolo dell'edizione italiana segue il titolo della tradizione latina consolidata, segnalato in carattere corsivo. Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006.

- Commento alla Metafisica di Aristotele, *Sententia super Metaphysicorum*
 vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 800;
 vol. 2, Libri V-VIII, testo latino e trad. it., pp. 840;
 vol. 3, Libri IX-XII, testo latino e trad. it., pp. 848.
- Commento alla Politica di Aristotele, *Sententia Libri Politicorum*, introd., trad. it., pp. 464.
- Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, *Scriptum super Libros Sententiarum*
 vol. 1, Libro I, dd. 1-21, introd., testo latino e trad. it., pp. 1104;
 vol. 2, Libro I, dd. 22-48, testo latino e trad. it., pp. 1056;
 vol. 3, Libro II, dd. 1-20, testo latino e trad. it., pp. 1000;
 vol. 4, Libro II, dd. 21-44, testo latino e trad. it., pp. 1120;
 vol. 5, Libro III, dd. 1-22, testo latino e trad. it., pp. 1176;
 vol. 6, Libro III, dd. 23-40, testo latino e trad. it., pp. 1088;
 vol. 7, Libro IV, dd. 1-13, testo latino e trad. it., pp. 1024;
 vol. 8, Libro IV, dd. 14-23, testo latino e trad. it., pp. 1016;
 vol. 9, Libro IV, dd. 24-42, testo latino e trad. it., pp. 912;
 vol. 10, Libro IV, dd. 43-50, testo latino e trad. it., pp. 1000.
- Compendio di teologia, *Compendium theologiae*, introd., trad. it., pp. 384.
- Credo. Commento al Simbolo degli apostoli, introd., trad. it, pp. 128.
- Fondamenti dell'ontologia tomista. Il Trattato *De ente et essentia*, introd., commento, testo latino e trad. it, pp. 320.
- I Sermoni e le due Lezioni inaugurali, *Sermones, Principia "Rigans montes", "Hic est liber"*, introd., commento e trad. it., pp. 368.
- La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele: Il senso e il sensibile; La memoria e la reminiscenza, *Sententia Libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, introd., trad. it., pp. 256.
- La giustizia forense. Il quadro deontologico, *Summa Theologiae* II-II, qq. 67-71, introd., trad. it., pp. 96.
- La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti, *In decem preceptis*, introd., trad. it., pp. 128.
- La perfezione cristiana nella vita consacrata:
 Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa,
 La perfezione della vita spirituale, Contro la dottrina di quanti distolgono dalla vita religiosa, *Contra impugnantem Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, introd., trad. it., pp. 448.

La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere, introd., trad. it., pp. 128.

La Somma contro i Gentili, *Summa contra Gentiles*

vol. 1, Libri I-II, introd., testo latino e trad. it., pp. 784;

vol. 2, Libro III, testo latino e trad. it., pp. 640;

vol. 3, Libro IV, testo latino e trad. it., pp. 464.

La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 35 volumi, introduzione a ogni sezione, testo latino e trad. it.

La Somma Teologica, *Summa Theologiae*, in 6 volumi, sola traduzione italiana

vol. 1, Parte I, pp. 1040;

vol. 2, Parte I-II, pp. 976;

vol. 3, Parte II-II, qq. 1-79, pp. 616 (esaurito);

vol. 4, Parte II-II, qq. 80-189, pp. 816;

vol. 5, Parte III, pp. 920;

vol. 6, Supplemento, pp. 848.

La Somma Teologica (edizione 2014), *Summa Theologiae*, in 4 volumi, introduzioni, testo latino e trad. it.

vol. 1, *Prima Parte*, pp. 1312;

vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, pp. 1264;

vol. 3, *Seconda Parte, Seconda Sezione*, pp. 1824;

vol. 4, *Terza Parte*, pp. 1216.

La virtù della fede, *Summa Theologiae* II-II, qq. 1-16, introd., trad. it., pp. 248.

La virtù della prudenza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 47-56, introd., trad. it., pp. 160.

La virtù della speranza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 17-22, introd., trad. it., pp. 112.

L'unità dell'intelletto, *De unitate intellectus*, L'eternità del mondo,

De aeternitate mundi, introd., testo latino e trad. it., pp. 240.

Le Questioni Disputate, *Quaestiones Disputatae*

vol. 1, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-IX, pp. 968;

vol. 2, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. X-XX, pp. 896;

vol. 3, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. XXI-XXIX, pp. 992;

vol. 4, L'anima umana, *De Anima*; Le creature spirituali, *De spiritualibus creaturis*, introd., testo latino e trad. it., pp. 832;

vol. 5, Le virtù, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*; L'unione del Verbo Incarnato, *De unione Verbi Incarnati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 688;

- vol. 6, Il male, *De malo*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-VI, pp. 624;
- vol. 7, Il male, *De malo*, testo latino e trad. it., qq. VII-XVI, pp. 736;
- vol. 8, La potenza divina, *De potentia Dei*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-V, pp. 784;
- vol. 9, La potenza divina, *De potentia Dei*, testo latino e trad. it., qq. VI-X, pp. 672;
- vol. 10, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, introd., testo latino e trad. it., qq. VII-XI, pp. 520;
- vol. 11, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, testo latino e trad. it., qq. I-VI, XII, pp. 848.
- Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele *Peri Hermeneias*, *Expositio Libri Peryermenias*, introd., trad. it., pp. 264.
- Opuscoli politici: Il governo dei principi, Lettera alla duchessa del Brabante, La dilazione nella compravendita, *De Regno ad Regem Cypri*, *Epistola ad Ducissam Brabantiae*, *De emptione et venditione ad tempus*, introd., trad. it., pp. 464.
- Opuscoli spirituali: Commenti al Credo, Padre Nostro, Ave Maria, Dieci Comandamenti, Ufficio e Messa per la Festa del Corpus Domini, Le preghiere di san Tommaso, Lettera a uno studente, *In Symbolum Apostolorum*, *In orationem dominicam*, *In salutationem angelicam*, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, *Officium de Festo Corporis Christi*, *Piae Preces*, *Ad Joannem*, introd., trad. it., pp. 352 (esaurito).
- Pagine di filosofia: Filosofia della natura, antropologia, gnoseologia, teologia naturale, etica, politica, pedagogia, *De Principiis naturae*, testo latino e trad. it., introduzioni e antologia di brani, pp. 224.



ALTRE OPERE SU TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD

JEAN-PIERRE TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, pp. 568.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2^a ed., pp. 764.

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2^a ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòsis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticcere*
- MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
- GORIUP L., *Il rischio è bello*
- MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
- VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza*
- BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
- SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
- CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
- LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
- AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
- PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
- EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
- EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
- PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
- AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
- BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica*
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3^a ed.
- EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
- SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
- TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
- MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
- AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
- MANFERDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
- ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*
- FIorentino E., *Guida alla tesi di laurea (esaurito)*
- AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
- EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
- LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
- STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza (esaurito)*

- BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
AA. VV., *Etica dell'atto medico*
BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia*, 2^a ed.

TEOLOGIA

- SALVIOLI M., *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCETTI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*

- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità (esaurito)*
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- MATTIOLI V., *La difficile sessualità (esaurito)*
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice? (esaurito)*
- SEMERARO M., *Il Risorto tra noi (esaurito)*
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
- SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
- AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
- CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
- BARILE R., *La fatica di uno scriba*
- BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

SOURCES CHRÉTIENNES
Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la “casa madre” di Lione.

L'edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell'edizione francese, per una loro semplificazione. L'edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

1. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*
2. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato; e La virtù della pazienza*
3. MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musulmano*.
4. ANONIMO, *A Diogneto*
5. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Demetriano*
6. ANONIMO, *La dottrina dei dodici apostoli*
7. CIPRIANO DI CARTAGINE, *La beneficenza e le elemosine*
8. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*
9. ORIGENE, *Omellerie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omellerie su Qoélet*
12. ATANASIO, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*
13. DHUODA, *Manuale per mio figlio*
14. UGO DI SAN VITTORE, *Sei opuscoli spirituali*
15. DIADOCO DI FOTICA, *Opere spirituali*

Di prossima pubblicazione:

GREGORIO DI NISSA, *Discorso catechetico*
GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

I TALENTI

Collana diretta da Moreno Morani
già diretta da Marta Sordi

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo (Apologeticum)*
2. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. BARDESANE, *Contro il Fato (Peri heimarmene)*
4. ANONIMO, *Libro dei due Principi*
5. ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. DIONIGI, *I nomi divini*
7. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. TERTULLIANO, *Il battesimo*
9. TERTULLIANO, *La penitenza*
10. TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*
11. TERTULLIANO, *Alla sposa*
12. TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*
14. MATTEO RICCI, *Catechismo*
15. GREGORIO DI NAZIANZO, *Cinque Discorsi Teologici. Sulla Trinità*
16. TERTULLIANO, *La carne di Cristo*
17. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1*

Di prossima pubblicazione:

- TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2*
 TOMMASO D'AQUINO, *Commento a La generazione e la corruzione*
 TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Il cielo e il mondo*
 GIROLAMO, *Contro Giovanni*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di febbraio 2016
presso SAB, Budrio, Bologna
Grafica di copertina: Domenico Gamarro

Al centro dei saggi qui raccolti sta la considerazione del senso del *non essere*. Una questione tra le più ardue e sfuggenti, nonché affascinanti, del pensiero occidentale. Allo stesso modo del volume precedente con cui esso fa inevitabilmente corpo unico («Essere», Divus Thomas 2/2014), anche in questa occasione il tema viene affrontato in tutta la sua radicalità grazie ad un intenso lavoro seminariale volto a lumeggiare, nelle sue varie articolazioni e prospettive, la classica *quaestio de nihilo*: che significa, quindi, il *non essere*, il *non*, la *negazione*?

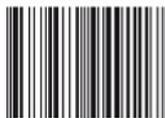
DIVUS THOMAS

Rivista quadrimestrale
Via dell'Osservanza, 72
40136 Bologna
tel. +39-051-582034
www.esd-domenicani.it

Spediz. in abb. postale
D.L. 353/2003 (conv. in
L. 27/02/2004 n. 46 art. 1
c. 2) e aut. CMP Bologna
n. 070094 del 27/11/2007

€ 30,00

ISBN 9788870949117



9 788870 949117