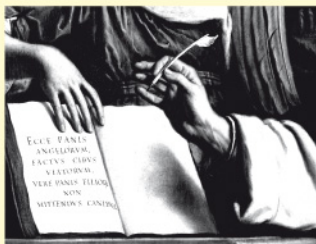


DIVUS THOMAS



Anno 121° - 2018 - gennaio/aprile

Divenire

Contributi di Giuseppe Barzaghi Paolo Pagani
Giorgio Brianese Emanuele Severino
Mattia Cardenas (ed.) Davide Spanio (ed.)
Massimo Donà Mauro Visentin
Leonardo Messinese

DIVUS THOMAS



Anno 121° - 2018 - gennaio/aprile

Divenire

Contributi di

Giuseppe Barzaghi

Paolo Pagani

Giorgio Brianese

Emanuele Severino

Mattia Cardenas (ed.)

Davide Spanio (ed.)

Massimo Donà

Mauro Visentin

Leonardo Messinese

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 Barzaghi (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

© 2018 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it

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 2018

	<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 - 2018, sconto 80%	€ 8.910,00	€ 1.782,00
Supplemento per sottoscrizione successiva al 15 marzo		€ 30,00
Serie completa 1992 - 2018, sconto 50%	€ 2.430,00	€ 1.215,00

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 I I T R R X X X

Bollettino postale

ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata di 1 o 2 anni, cessa con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno.

All'abbonamento sottoscritto dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00. Per la sottoscrizione scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

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

SOMMARIO

INTRODUZIONE	13
GIUSEPPE BARZAGHI	
Dialettica. Dire Dio attraverso il mondo e dire il mondo attraverso Dio	15
L'istinto contemplativo	15
Il tema del divenire	17
L'impresa teologica	18
“Omnia in omnibus”	21
La dialettica Dio-mondo: l'eminenza	23
La dialettica Dio-mondo: la partecipazione	25
Dio attraverso il mondo e il mondo attraverso Dio	28
Riassunto	32
Abstract	32
DAVIDE SPANIO	
La contraddizione del divenire. Luoghi teorici e nodi problematici	33
Premessa	33
Divenire	34
Contraddizione del divenire	35
Fenomenologia e logica	36
Contro Parmenide	37
Il divenire come apparenza	39
Giudicare con il “logos”	40
“Orthologhia”	41
Divenire e filosofia	43

Contraddizione della contraddizione	45
La contraddizione dell'attualismo	46
Cosa e contraddizione	48
Eleatismo della filosofia	49
Divenire senza anticipazione	51
Riassunto	52
Abstract	52

GIORGIO BRIANESE

La strategia del viandante.

Nietzsche e la contraddizione dell'esistenza	53
---	----

Franchezza	53
Divenire	58
Inquietudine	63
Contraddizione	67
Viandanti	72
Montanari	77
Crisi	82
Oltrepassamento	86
Accoglienza	89
Riassunto	92
Abstract	93

MASSIMO DONÀ

L'enigma della temporalità	94
-----------------------------------	----

Riassunto	109
Abstract	109

PAOLO PAGANI

Il divenire, ovvero la realtà dell'astratto	110
Premessa	110
I) Quattro modelli per il divenire	111
1. <i>Vaghezza</i>	111
2. <i>Incoattività</i>	118
3. <i>“Ek-stasis”</i>	124
4. <i>Tendenza a non essere</i>	132
5. <i>La convergenza tra i quattro modelli</i>	134
II) La non contraddittorietà del divenire	135
1. <i>Nota introduttiva</i>	135
2. <i>Il tema della “contraddittorietà” del divenire nell'ultimo Bontadini</i>	136
3. <i>Annotazioni critiche sul darsi della contraddizione</i>	143
4. <i>La questione del non essere dell'apparire</i>	145
5. <i>L'impostazione di Severino</i>	146
6. <i>Il dibattito Bontadini-Severino</i>	147
7. <i>La nuova posizione di Severino sul divenire</i>	148
III) Note su divenire e contraddizione	150
1. <i>Divenire senza annullamento</i>	150
2. <i>L'annullamento come ipotesi</i>	152
3. <i>Alcune precisazioni</i>	153
4. <i>La negatività propria del divenire</i>	154
IV) Una negatività relativa	155
1. <i>La differenza meontologica in Aristotele</i>	155
2. <i>La questione della “hyle”</i>	156
3. <i>La permanenza nel divenire</i>	160

V) La presenza e il presente: una fenomenologia radicale del divenire	163
1. <i>La presenza</i>	163
2. <i>Il presente</i>	164
3. <i>Il loro rapportarsi</i>	165
Riassunto	167
Abstract	168

LEONARDO MESSINESE

Divenire fenomenologico, divenire ontologico, incontraddittorietà dell'essere	169
Introduzione	169

Parte Prima

Il problema del divenire in Aristotele

I. La realtà del divenire e i principi della sua struttura	170
1. <i>Il "peso" dell'apparire del mondo in Aristotele (Phys. I, 2, 185 a 12)</i>	170
2. <i>Le critiche più specifiche di Aristotele a Parmenide</i>	174
3. <i>I principi intrinseci del divenire</i>	177
II. La posizione rigorosa del "problema" del divenire posto da Parmenide	181
1. <i>Alcune puntualizzazioni relative ai "principi intrinseci" del divenire</i>	181
2. <i>I due momenti del risolvimento dell'aporia del divenire</i>	182

Parte Seconda

La valutazione fatta da Severino della soluzione aristotelica al problema del divenire

I. La valutazione positiva della soluzione aristotelica nel primo Severino	186
--	-----

1. <i>Il concetto analogico di essere platonico-aristotelico e il principio di non contraddizione</i>	186
2. <i>Il divenire affermato dall'esperienza e il principio di non contraddizione</i>	188
II. La valutazione negativa della soluzione aristotelica dell'aporia	190
1. <i>Una nuova comprensione della tesi circa il divenire come "essere"</i>	190
2. <i>Una nuova comprensione del contenuto del principio "apparire", ovvero dell'esperienza</i>	191
Conclusioni	192
Riassunto	196
Abstract	197
 MAURO VISENTIN	
Il tempo, la contraddizione e lo sguardo di Giano	198
1. L'ambigua natura del tempo rispetto alla contraddizione	198
2. Che cosa lega il tempo alla contraddizione se non la possibilità?	213
Conclusione	219
Riassunto	224
Abstract	225

**Giornata di Studi con
Emanuele Severino**

a cura di Mattia Cardenas e Davide Spanio

Intervento di E. Severino	229
Dibattito con E. Severino	236

INTRODUZIONE

I saggi qui raccolti costituiscono gli *Atti* del Seminario di Filosofia teoretica su *Divenire e contraddizione*, svoltosi nei giorni 4-5,10,11-12 giugno 2015 e promosso dallo Studio Filosofico Domenicano di Bologna e dal Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

Formando un corpo unico con i precedenti – dedicati, rispettivamente, alla questione dell'essere (*Essere*, «Divus Thomas», 2/2014) e al problema del nulla e della negazione (*Non essere*, «Divus Thomas», 2/2015) –, il presente fascicolo monografico intende esserne l'esito più naturale e compiuto. Si è ritenuto opportuno proseguire sulla stessa linea di ricerca mantenendo il criterio fondamentale che ha guidato anche i precedenti seminari: meditare il tema *classico* della filosofia, di cui il divenire rappresenta una delle più antiche ed attuali espressioni, nel tentativo di evitare ogni unilateralità e parzialità di pensiero. Alla luce, infatti, delle diverse prospettive emerse intorno al *divenire*, di cui questi *Atti* sono viva testimonianza, occorre ribadire un aspetto non estrinseco al lavoro svolto, tolto il quale ogni riflessione risulterebbe vana: esso va senz'altro riconosciuto nel *comune* impegno di dialogo e di approfondimento che ogni singolo partecipante ha saputo donare al Seminario stesso. Ciò non sarebbe stato possibile senza la partecipe e convinta adesione dei maestri e dei giovani studiosi. A loro va perciò il più sentito ringraziamento, e a tutto lo splendido *staff* dell'organizzazione. Particolare riconoscenza va al professor Emanuele Severino che, con grande generosità, ha voluto omaggiare con la sua presenza un'intera giornata di studi, offrendo ai partecipanti un'indimenticabile occasione di studio e di confronto.

Nel presentare questi *Atti* l'auspicio rimane quello che tale iniziativa consolidi il suo vigore originario e sappia altresì acquisire ancor più slancio ed energia.

MATTIA CARDENAS

DAVIDE SPANIO

DIALETTICA.
DIRE DIO ATTRAVERSO IL MONDO
E DIRE IL MONDO ATTRAVERSO DIO

GIUSEPPE BARZAGHI*

*La filosofia è come un acquerello:
una lacrima che guarda*

L'ISTINTO CONTEMPLATIVO

La questione che voglio sollevare implica un presupposto. Ci sono delle “differenze antropologiche” che fanno da *humus* per la riflessione. Differenze antropologiche, così come le chiamava Bontadini, che hanno un carattere un po’ selettivo nel cimento filosofico. Io direi che per fare filosofia e teologia occorre un *istinto contemplativo*. L’istinto contemplativo è l’anima del filosofare e del fare teologia. La filosofia e la teologia, senza questo istinto contemplativo, sono una specie di pedagogio culturale, che oggi giorno assomiglia a quel... «lei non sa chi sono io...», quale certificato di ceto erudito, che si è ritagliato una posizione elitaria dominatrice. Ecco, questo è sintomo della mancanza dell’istinto contemplativo. L’istinto contemplativo, invece, non seleziona per ritagliarsi una posizione di dominio, ma per la semplice capacità di andare in fuga, lì dove si sta da soli, o nella buona compagnia dei solitari. L’istinto contemplativo ti assimila alla rosa del celebre distico di Angelo Silesio. «La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce, a se stessa non bada, che tu la guardi non chiede»¹. Questa

* Studio Filosofico Domenicano di Bologna (SFD).

¹ ANGELUS SILESIUS, *Il Pellegrino cherubico*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, I [289], p. 156.

condizione contemplativa fa sì che il filosofare e il fare teologia, essendo animati, si alimentino da se stessi, ed essendo alimentati da se stessi è come se trovassero in se stessi la propria gratificazione, la propria ricompensa. È una condizione gustosissima, perciò, e indispensabile: indispensabile perché se non si ha nell'anima l'istinto contemplativo è come se si fosse in attesa di un riconoscimento o di una ricompensa esterna che non arriverà mai, perché l'esterno come tale è fuori dal sapere, non sa.

E la contemplazione è indispensabile perché ci fa vedere la totalità in un frammento. Ecco perché non devi andare a cercare un traguardo il più possibile alto, per farti vedere... Ti accontenti di una briciola. Come si scorge nell'idea del fanciullo di Leopardi: «I fanciulli trovano il tutto nel nulla, gli uomini il nulla nel tutto»². Il guaio è quando uno comincia a vedere il nulla da tutte le parti... Ma se uno riesce a vedere il tutto in quelle cose che agli occhi comuni sono un niente, allora lì si dà uno sguardo così intenso da potersi permettere di essere felice come quel bambino che è contento di guardare assorto la formichina che cammina sul nocciolo della pesca caduto a terra. Altro che sospirate ferie transoceaniche... E la filosofia è così, è come un acquerello: una lacrima che guarda.

Questo è il senso della contemplazione: saper inquadrare la totalità dentro un frammento. Il *templum* era lo strumento dell'aruspice con il quale si ritagliava una porzione del cielo per valutare il modo con il quale gli uccelli volavano, così da poter ricavare un vaticinio. Dunque all'idea di *templum* si lega l'idea di ritaglio. Il che non è solo dal punto di vista strumentale, ma anche etimologico: lo strumento si chiamava *templum* perché nella parola *templum* c'è *tempus*, e *tempus* si lega radicalmente al greco *temno*, cioè taglio, ritaglio. Infatti tempo è un ritagliare in istanti il fluire della durata. La preposizione *con*, che sta in *con-templare*, dice la composizione: vedere con un ritaglio. Oppure vedere tutti i ritagli del tempo attraverso un ritaglio. Ma non che sia il ritaglio più bello. Un qualsiasi ritaglio. Diventa bello quando ci si accorge che attraverso quel ritaglio si può recuperare tutto. Se attraver-

² G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, 19 gennaio 1821, Donzelli, Roma 1997-1998.

so un ritaglio, che è come un niente, tu riesci a trovare tutto, sei diventato il fanciullo di cui parla Leopardi. Ma in senso positivo.

Bene, questo è l'istinto contemplativo. L'istinto contemplativo ha un carattere vitale che si rispecchia a modo di sineddoche (*syn-dechomai*): la parte che indica il tutto. I "veloci legni degli Achei" erano le navi: legno (parte) sta per nave (tutto). Data la parte, uno intende il tutto. Questo è il meccanismo della contemplazione. Ma la stessa dialettica è una specie di sineddoche della contemplazione, perché la contemplazione è carnosa e vitale, la dialettica, invece, è formale. Dove la formalità della dialettica si limita a indicare uno sguardo ispettivo, che vede dentro (*in-spicio*), non nel senso della curiosità ma nel senso di quella ispezione che entrando dentro fa scorgere qualcosa d'altro. Perciò la dialettica è questa struttura che, rispetto alla carnosità della contemplazione, è un po' lo scheletro della contemplazione. E la dialettica è un dire-atravverso: *dialegein*.

IL TEMA DEL DIVENIRE

Intendo affrontare il tema del divenire in termini dialettici, però dentro questo istinto contemplativo, perché affronterei la tematica dal punto di vista teologico. Questo perché la teologia mi dà la carne, mentre la filosofia mi dà lo scheletro. È vero che senza lo scheletro la carne non sta in piedi, ma, con licenza parlando, noi ci compiacciamo della carne e non dello scheletro. È un po' fuori luogo contemplare un referto radiologico... Una dialettica filosofica senza la carne contemplativa è come un discorso formale privo di volto: nella contemplazione ci si mette la faccia.

In questa caratterizzazione teologica, il mio discorso non vuol prendere la posizione speculativa sul piano dell'atto fondativo, cioè sul divenire e la sua contraddizione, ma, a partire dal modo con il quale questa contraddizione, che si presenta nel divenire, viene risolta nella dialettica filosofica, considerare che cosa questo comporta sul piano teologico appunto. Considerare la bellezza delle soluzioni del problema della contraddittorietà del divenire. E si sa che già parlando di contraddittorietà del divenire si entra in un quadro speculativo molto selezionato.

La contraddizione del divenire implica un punto di vista metafisico, che richiede una rigorizzazione dei termini. Non per nulla l'idea sulla base della quale si edifica la filosofia di Bontadini e la filosofia di Severino è il cimento sulla contraddizione del divenire. Per Bontadini la contraddizione del divenire viene risolta con l'invenzione speculativa dell'atto creatore, espresso nella formula breve presa da Gioberti: "L'Ente crea l'esistente", oppure nella revisione del principio di Parmenide qualificato *ad honorem*: "L'essere non può essere originariamente limitato dal non essere", cioè "il divenire non può essere originario". Dove l'originario non vuole indicare ciò che sta prima del *Big bang*, e dunque in un senso genetico, ma come la "chiave di volta", cioè il punto che fa consistere tutto simultaneamente; tolta la chiave di volta, l'intero edificio crolla. Per Severino, invece, la contraddizione addirittura non sarebbe tolta, perché non c'è: essa dipenderebbe dal modo impertinente con il quale si interpreta il divenire. Il divenire sarebbe contraddittorio se vi fosse uno stesso soggetto che prima non è e poi è, ma se i soggetti si moltiplicano all'infinito per tutti i momenti che si succedono nell'apparire-scompare che è il divenire, la contraddizione non c'è. *Entia sunt multiplicanda propter necessitatem*.

L'IMPRESA TEOLOGICA

È possibile edificare una impresa teologica sulla base di queste due soluzioni? Nella prima, la soluzione fa intervenire l'atto creatore, nella seconda la totalità di ciò che è e di ogni sua dimensione è eterna. Il problema è questo: è possibile entrare con queste due prospettive dentro il bagaglio carnoso della contemplazione teologica e mettere in atto una comprensione del cristianesimo sulla base di queste due strutture dialettiche? La risposta è sì. Lo so che Severino mi direbbe che sto facendo con lui una operazione come d'aggiustamento: *ego te baptizo piscem...* Ma la teologia funziona così.

Non è possibile pensare che ci debba essere una filosofia assolutamente adeguata per fare teologia. Se questa filosofia fosse l'aristotelismo, la teologia cristiana dovrebbe avere a che fare con l'idea per cui la donna è un maschio mancato, gli schiavi sono tali per natura, il

mondo non è creato, Dio non si cura del mondo perché il mondo è il luogo dell'imperfezione giacché fondato sulla materia prima ed è indipendente dalla sua volontà. In più, l'idea di potenza passiva, che è proprio il cuore della metafisica aristotelica, è il più grande ostacolo all'idea di creazione dal nulla: il nulla non è la potenza passiva. Ma nemmeno con il platonismo si è messi meglio. Il corpo sarebbe una tomba per l'anima, mentre nella fede cristiana l'uomo è anima e corpo, e in questa integrità è ad immagine di Dio. E anche il neoplatonismo è stato l'ultimo tentativo della filosofia pagana di distruggere il cristianesimo nascente. Eppure sant'Agostino era partito proprio dalle *Enneadi* di Plotino.

Allora il problema è: Platone va bene o non va bene, Aristotele va bene o non va bene, Plotino va bene o non va bene, Severino va bene o non va bene? Il punto fondamentale della teologia è la fede teologica, e la fede teologica è la carnosità contemplativa di cui ho parlato prima. Ma la teologia cerca di avere una comprensione della fede, una intelligenza della fede. Ma non una comprensione per cui si dimostri il contenuto della fede. La teologia è la comprensione della fede, per capire che cosa si crede continuando a crederlo. Estendere intelligentemente lo sguardo della fede sui suoi contenuti concettuali inquadrando tutte le cose così come nel minimo del telaio filosofico si può documentare.

Anche in teologia, come *Sacra Doctrina*, l'argomentazione ha una fisionomia sillogistica. E la premessa minore del sillogismo teologico è di fede. Prendiamola nella sua dimensione "frastica", come si dice in logica, cioè nel suo puro contenuto detto, e trascuriamo l'aspetto perfrastico, cioè il fatto che sia tenuta con un atto di fede. La premessa maggiore, invece, è propriamente filosofica. Ora, ciò che conta è che cosa dice intorno all'essere la fede, come contenuto, cioè dalla parte di ciò che è detto, e non dalla parte di chi lo dice. In teologia il frastico della fede viene esplorato dalla ragione filosofica. Non è detto che la filosofia accetti di essere la premessa maggiore del sillogismo teologico.

Questo è pacifico per il teologo. Era pacifico per sant'Agostino, per san Tommaso d'Aquino ecc., consapevoli del fatto che Platone non è il Cristianesimo, Aristotele non è il Cristianesimo, Plotino non è il Cristianesimo ecc. Ora prendiamo in considerazione il discorso sul-

l'eternità dell'essente in quanto essente. Io voglio scavalcare anche l'atto creatore come atto del porre. Lo so che la creatura come ciò che è posto e l'atto creatore come atto del porre sono sempre insieme: e se l'atto del porre, in quanto si identifica con Dio, è eterno, anche ciò che è posto è eterno in quanto eternamente posto. Ma voglio ora scavalcare lo stesso atto del porre.

E la figura che propongo è quella dell'*exemplar*, cioè della causa esemplare, ma sottratta alla dimensione strumentale dentro il porre. Prendere insomma l'*exemplar* nella sua purissima dignità che non viene riconosciuta quando lo si colloca dentro la ciclicità delle cinque cause. *Exemplar* vien da *ex emo*, cioè sottratto alla compravendita, al gioco della attribuzione di valore. Se lo tolgo da quel mercato, il valore ce l'ha in sé: *esimio* vuol dir questo. L'*exemplar* è la stessa essenza di Dio, dell'Assoluto. L'essenza dell'Assoluto comprende in sé tutte le possibili similitudini di questa essenza. La totalità delle determinazioni similitudinarie dell'essenza di Dio o dell'Assoluto è appunto l'immutabilità di tutti gli eterni. Le cose reali, concrete, individuali, sono proprio queste similitudini. La creazione è la pura relazione di dipendenza e non la produzione come mutamento³.

Ora, io intenderei mostrare come ci sia la possibilità di un dire-attraverso, cioè la dialettica, che riguardi Dio rispetto al mondo e il mondo rispetto a Dio. Cioè un dire Dio attraverso il mondo e un dire il mondo attraverso Dio. Questa è la dialettica metafisico-teologica che si può rintracciare nel parmenidismo creazionistico e nel parmenidismo non creazionistico.

Certo che è come un adattamento, ma il teologo fa così. Per esempio, san Giustino martire, teologo, parla di un *Logos spermatikos*, cioè la verità di Cristo che si trova virtualmente in diverse scuole filosofiche: una Scuola filosofica non è il Logos divino, ma il teologo, con il buon olfatto della fede, va a rintracciare ciò che è suo nella virtualità

³ Su questo punto rimando alla mia relazione al Seminario di Teoretica dello scorso anno intitolata *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in "Divus Thomas" 2 (2015), alle pp. 116-119.

dei diversi sguardi filosofici. Che cosa *intravedeva* Parmenide quando parlava dell'essere immutabile e integro come *ben rotonda sfera*? Che cosa *intravedeva* Platone quando parlava dell'*Iperuranio* e Aristotele quando parlava del Pensiero di pensiero? Questi sono gli interrogativi che secondo me devono guidare il teologo nella sua ispezione delle filosofie⁴. Che cosa intravedevano *virtualmente* del Cristianesimo, cioè del *Logos spermatikos*, anzi, ancora più profondamente, del Cristo *spermatikos*?

“OMNIA IN OMNIBUS”

Come traguardare la carnosità della fede attraverso la dialettica? Da un punto di vista teologico, il rapporto che c'è tra Dio e mondo è un rapporto esprimibile attraverso un principio che si trova nella Scrittura, ma che non è originariamente scritturistico: si trova nella Rivelazione, ma non è originariamente rivelato. È un principio che tratteggia proprio il dire-attraverso della dialettica. È il principio che viene fatto risalire ad Anassagora: *Tutto in tutto e ogni cosa in ogni cosa*. Questo è un principio puramente formale che posso applicare a tanti contenuti. Se io lo prendo nella sua purissima formalità, questo principio presiede alla speculazione dialettica: il dire-attraverso. Se tutto è in tutto, qualsiasi parte io prenda, prendendo quella parte prenderò, attraverso quella parte, il tutto. Questo principio filosofico si trova anche nella sacra Scrittura. Nella Lettera ai Colossesi (3,11) si dice che «Cristo è tutto in tutti». Nella prima Lettera ai Corinzi (15, 28) si dice che «Dio sarà tutto in tutti», e questo è il traguardo definitivo dell'esistenza. E se andiamo a scomodare Dionigi lo pseudo-Areopagita, troviamo un altro di questi grandi teologi che fa diventare il neoplatonismo, che si era presentato come l'antagonista del Cristianesimo, la premessa maggiore del sillogismo della teologia cristiana. In teologia si fa così. Certo

⁴ Ho presentato questa prospettiva in G. BARZAGHI, *La fuga. Esercizi di filosofia*, ESD, Bologna 2010, in particolare pp. 32-43.

occorre prendere l'aspetto di quella filosofia che non è in contrasto con l'essenza del Cristianesimo. San Paolo lo insegna: «Esaminate ogni cosa e trattenete ciò che è buono» (1 Ts 5,21). San Paolo esemplifica anche questo suo metodo nel celebre episodio dell'Areopago al capitolo 17 degli Atti degli Apostoli, dove prende il contenuto della cultura ambiente per elaborare la sua teologia dell'annuncio. Apprezza la devozione al "Dio sconosciuto" al quale è dedicato un altare, e cita il poeta Arato per indicare il senso del nostro essere in Dio, anche se questo dato gli serve per capovolgere l'idolatria e mostrare la vera carne di quel telaio.

Bene, il principio dell'*omnia in omnibus* viene ripreso da Dionigi lo pseudo-Areopagita, che si spaccia per quel Dionigi convertito dopo il discorso di san Paolo all'Areopago, e lo fa diventare la chiave di volta della sua riflessione teologica. Anche san Tommaso d'Aquino, che commenta Dionigi come tutti i grandi maestri medievali, riprende questa espressione senza timore di panteismo e ne dà la corretta intelligenza. È come mettere insieme panteismo e creazionismo. Eppure san Tommaso trova la soluzione speculativa adeguata: tutto è in tutto così come *l'inferiore è nel superiore per eccellenza e il superiore è nell'inferiore per partecipazione*. Perciò si deve dire che il mondo è in Dio *eminentiori modo* e Dio è nel mondo *per participationem*. Ora la versione teologica del principio "tutto è in tutto", e cioè Dio è tutto in tutto, se viene presa dal versante della partecipazione, Dio è in tutte le creature, se viene presa dal versante dell'eminenza, tutte le creature sono in Dio.

Perciò, le parole chiave sono indicative di due modi: *partecipazione* ed *eminenza*. L'idea del modo di eminenza nel greco dello pseudo-Dionigi esprime l'*hyperochè*. È il *sovrapossesso* nel momento sintetico della dialettica neoplatonica. Il *sovrapossesso* è l'ordine dell'essere stesso: al di là del possedere c'è l'essere tale. Sovrapossedere la sapienza significa essere la sapienza stessa. Affermare negando è la sintesi o il modo sintetico per eccellenza: affermo l'identificazione o sussistenza della sapienza per negazione del suo esser posseduta. L'essere la sapienza è insottraibile, il possedere la sapienza è sottraibile. Meglio essere che avere, perché l'essere è insottraibile mentre l'avere è sottraibile. L'affermazione e la negazione non sono il prodromo del-

l'hyperochè, ma ne sono il costitutivo. In dialettica, la tesi e l'antitesi hanno senso nella sintesi, e la sintesi è appunto *l'hyperochè*. Affermare negando non è affermare e poi negare. A è non-non-A: questo è affermare negando.

LA DIALETTICA DIO-MONDO: L'EMINENZA

L'hyperochè vuole significare il positivo assoluto, il quale non può mancare di niente. Il positivo relativo vuol dire che *ha* e quindi potrei togliergli o dargli ciò che ha, il positivo assoluto non *ha* ma *è*. Il libro del Siracide dice che a Dio non togli nulla né aggiungi nulla⁵, perché «Egli è tutto!»⁶. Questo è il senso della *hyperochè*. Tutte le cose sono in Dio a modo di Dio. E questa formula potrebbe essere ricondotta a quella visione della eternità del tutto e di tutti gli essenti così come è presente nella prospettiva di Emanuele Severino. Tutto in Dio è eterno *perché è in Dio nel modo di Dio*. Non perché consista semplicemente nell'essenza divina, altrimenti basterebbe dire che Dio è eterno. Se dico “tutto è eterno in Dio”, quel tutto fa riferimento all'ordine delle creature. E quindi le creature in Dio sono eterne secondo il modo proprio dell'eternità di Dio. Questo non sottrae il primato all'eternità di Dio, perché le creature sono eterne in Dio, *eminentiori modo*, cioè in Dio. Nello sguardo di Dio tutto è eterno. E lo sguardo di Dio è la stessa sostanza di Dio. Occorrerebbe aggiungere: di Dio creatore, per sottolineare la presenza in Dio della creatura in quanto creatura. E dunque tutto è eterno nell'essenza o sostanza del Dio *creatore*. Così come il suo esser creatore è eterno, perché l'agire di Dio è Dio: Dio è assolutamente semplice, privo di ogni composizione. Questo per allontanare l'idea che quelle creature in Dio siano solo nella dimensione della possibilità: no, sono le creature reali, il mondo creato!

È evidente che qui sto lasciando la lettera di san Tommaso, ma non i principi: il tomismo non è ripetere san Tommaso con la pretesa

⁵ Cf. *Sir* 18,5.

⁶ *Sir* 49,27.

di dire meglio di lui ciò che lui materialmente ha già detto... Il tomismo è determinare con i suoi principi (*iuxta principia*, si diceva un tempo) ciò che san Tommaso ha lasciato indeterminato perché non ha avuto l'occasione di determinarlo. È sempre un essere con Tommaso oltre Tommaso: anche questa è dialettica.

L'agire di Dio è Dio, Dio è eterno, dunque l'agire di Dio è eterno: l'atto creatore come agire di Dio è Dio ed è eterno, perché è Dio. Così anche nello sguardo di Dio, cioè nella sua scienza di visione, tutto è eterno: questo vuol dire *sub specie aeternitatis*. Nello sguardo di Dio, anche un'ombra o un sospiro sono eterni. Ma dell'eternità che è propria di Dio. E questa eternità non è il modo annoiante frutto dell'immaginazione maldestra, ma l'eternità che è propria dell'*istantaneità*, della velocità più densa, cioè della vitalità più gioiosa: la simultaneità istantanea e densa dell'intuizione. Questo vuol dire risolvere la creatura nel Creatore, secondo il modo del Creatore, ma lasciando la creatura come creatura e il Creatore come Creatore. Non sto cioè parlando di Dio *sic et simpliciter*, ma di Dio come Creatore e del mondo come creatura. Dio in quanto Dio non ha bisogno di essere Creatore per essere Dio, altrimenti nel suo essere l'Assoluto dipenderebbe dalla relazione con la creatura, dipenderebbe dalla creatura. Ma di fatto noi siamo nella situazione di riferimento a Dio in quanto Creatore, perché questo dato è costitutivo di questa situazione anche se questa situazione non è perentoriamente costitutiva: non è *necessaria* per una ragione superiore, ma *non cessa* nel suo esser di fatto. Non è necessario che Dio sia Creatore, ma di fatto *ab aeterno* lo è. E questo *ab aeterno* è la costituzione del Disegno creazionistico: creativo come atto e creato come contenuto.

Nel rapporto relazionale, l'espressione *Creatore* rinvia a *creatura* e l'espressione *creatura* rinvia a *Creatore*. Ma nel rapporto fondativo, la creatura dipende dal Creatore. Non è la creatura che fa essere il Creatore⁷.

⁷ E si dovrebbe aggiungere il fatto della dimensione redentiva del Disegno creazionistico. Atto creatore e atto redentore non si assommano ontologicamente. Cf. G. BARZAGHI, *L'inseità redentiva della creazione*, in ID., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012; ID., *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in "Divus Thomas" 2 (2015), pp. 102-121. Del resto il Disegno creazionistico è una

LA DIALETTICA DIO-MONDO: LA PARTECIPAZIONE

Se vediamo l'altro versante, cioè quello della *partecipazione*, per cui il Creatore è nella creatura, la considerazione è un po' più complicata. La partecipazione è come Giano bifronte: ha due facce. Da una parte c'è la considerazione prettamente *metafisica*, come è il caso del teorema di creazione di Bontadini; da un'altra parte, invece, c'è la considerazione più *cosmologica*, ma che va precisata non come filosofia della natura, cioè la fisica aristotelica, bensì in un senso più dialettico e quasi *retorico*, se mi si passa l'espressione.

La considerazione prettamente metafisica determina la creatura come *ciò che è per partecipazione*. L'essere per partecipazione è l'essere creaturale. Il discorso fondativo della creaturalità in san Tommaso è questo. Dio è lo stesso *Essere per sé sussistente* (*Ipsum esse per se subsistens*: questo è l'esito dell'*hyperochè*), cioè l'Essere assoluto, tutto ciò che è diverso da Dio è *per partecipazione*. Schematizzando si potrebbe dire così. L'essere o è per sé sussistente o è per partecipazione: se l'essere per sé sussistente non può essere che uno, tutto ciò che è altro è per partecipazione. L'essere per sé sussistente non può essere che uno perché la molteplicità o deriva dalla ricezione della forma nella materia, come nel caso degli individui di una specie, e allora non sarebbe più sussistente ma materiale; oppure deriva dall'addizione di una differenza, come il genere si moltiplica nelle specie attraverso le differenze specifiche, e allora non sarebbe più puro essere ma essere più una certa forma; oppure deriva dalla separazione, come ciò che è

struttura, che non toglie la dinamica storica ma la inquadra nella simultaneità. Faccio un esempio. Se mescolo il giallo e il blu, ottengo il verde: questa è la dimensione storica. Ma se analizzo il verde, vi trovo dentro il giallo e il blu: e questa è la dimensione metastorica o eterna della struttura. In questa struttura il redentore e il peccatore sono insieme e sono nell'atto creatore che è la stessa essenza del Dio creatore, cioè il Dio creatore nella sua *essenza*. Anche in questo caso, la *conversio ad phantasmata* è l'operazione indispensabile per il pieno compimento della speculazione: l'*illustrazione* retorica non è un atto fuorviante ma *individuante*, perché l'esempio riporta alla nobiltà del concreto. È il primato del dire attraverso: illustrare significa inanellare degli esempi.

per sé è separato da ciò che è per partecipazione, e in questo caso ci sarebbe la contraddizione di un essere *per sé sussistente per partecipazione*⁸.

Siccome Dio è lo stesso Essere per sé sussistente (perché è semplicissimo, visto che come puro atto è privo di potenzialità e dunque di composizione), non può essere che uno solo e quindi tutto ciò che è diverso da Dio è per partecipazione⁹. Dunque la condizione della creatura è *essere per partecipazione*. Se tolgo la partecipazione, ciò che resta è nulla. Questo è il senso della *creatio ex nihilo*. Ma vorrei esplicitare ulteriormente (oltre Tommaso) il fatto che se l'esser *nulla* è contraddittorio (cioè l'esser nulla di ciò che è, e non il nulla *simpliciter*), l'idea di creazione, come partecipazione radicale, cioè secondo lo stesso essere, toglie la contraddizione. Perciò, quel nulla, metafisicamente parlando, non è l'antecedente dell'atto creatore, ma l'esito contraddittorio derivante dal concepire il mondo che è per partecipazione come se non lo fosse: sarebbe nulla e invece è. Il mondo senza l'atto creatore sarebbe contraddittorio.

Ma esiste anche un altro modo di concepire la partecipazione, che non è sbagliato, ma diverso da questo primo più radicale. Ed è il modo con il quale si dice che la creatura non è *per partecipazione*, ma che *ha l'essere per partecipazione*. Non è proprio la stessa descrizione. Ciò che è per partecipazione, tolta la partecipazione, è nulla; ciò che ha l'essere per partecipazione, tolto l'essere, è un soggetto determinato essenzialmente. Nel primo modo di concepire la partecipazione abbiamo il teorema di creazione, nel secondo modo, invece, abbiamo certamente a che fare con la creaturalità, ma il soggetto che ha l'essere, in quanto soggetto, è come se avesse una qualche autonomia, almeno nell'ordine dell'essenza, se non dell'essere. Questo secondo sguardo sulla creaturalità è quello che viene maggiormente illustrato da san Tommaso. Questo perché la creatura è il composto di essenza ed esistenza: il che significa che l'essenza, o soggetto determinato essenzialmente, *ha* l'esistenza o essere, come atto d'essere, e non lo è. In questo senso io posso vedere la partecipazione dell'essere in quanto vedo il soggetto determinato

⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, 4.

⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I, 44, 1.

essenzialmente che ne è partecipe. Se considero solo il soggetto determinato essenzialmente, io la partecipazione non la vedo più. Io vedo soltanto l'essenza. Bene, questa è la considerazione *cosmologica* della creaturalità. Ed è qualcosa di più della semplice filosofia della natura. La filosofia della natura si occupa solo della natura delle cose. È vero che dire natura o essenza è dire la stessa cosa. Ma l'essenza dice propriamente la struttura di una cosa, mentre la natura dice la struttura in quanto principio delle operazioni di quella cosa.

E la cosmologia che cos'è? L'essenza della creatura ha una intelligibilità indipendente dall'essere partecipato, perché l'essenza è descrivibile indipendentemente dall'essere partecipato, ed è in questo senso autonoma. Per dire che cos'è l'uomo non ho bisogno di dire che è per partecipazione o che ha l'essere per partecipazione, mi basta dire che è animale razionale, e cioè mi limito a definirne l'essenza. Perciò questa considerazione non è né di pura metafisica né di pura filosofia della natura.

La *cosmologia*, dunque, io la intendo così: deve dire *la creazione dal punto di vista della natura e la natura dal punto di vista della creazione*. È un sapere ibrido. La cosmologia sa che esiste un rigore metafisico come tale e un rigore di filosofia della natura come tale, ma il suo mescolare metafisica e filosofia della natura non è rigoroso: è dialettico. Dialettico nel senso del tentativo: la dialettica è anche detta *temptativa*¹⁰, in quanto logica del *probabile* in senso aristotelico. Questa cosmologia ci permette di parlare dei contenuti naturali in quanto sono creati, ma non con la competenza del naturalista né di quella del metafisico. Come quando uno si cimenta in una disciplina non propria con la propria competenza ma accettando i contenuti che si rilevano solo con la prospettiva altrui. Anche questo è un dire-attraverso.

In questo modo possiamo verificare come ci sia la possibilità di parlare di Dio attraverso il mondo e un parlare del mondo attraverso Dio.

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In 1 Post.*, pro.

DIO ATTRAVERSO IL MONDO E IL MONDO ATTRAVERSO DIO

Quando diciamo che Dio è la *sapienza*, questo attributo deriva dal mondo e da un livello materiale, naturalistico. Il termine *sapiente* vuol dire *che sa qualcosa*. È nell'ordine della pura sensibilità, ma noi già nell'ordine creaturale lo attribuiamo a colui che "ha sale in zucca", cioè è *sapido* nella mente. È saporoso perché i contenuti del suo pensare, i suoi concetti, i suoi giudizi, hanno grande significato, esprimono bene e con profondità la verità. Passiamo quindi dall'ordine sensibile all'ordine spirituale, e già questo è un passo analogico, per metafora: per sé lo si indica come dato di ordine sensibile, come "sale", poi, per trasposizione, si dice che ha sapore quel discorso, ma non perché contenga il sale, ma, come il sale rende saporoso il cibo, così quel discorso è reso saporoso dalla conoscenza che contiene. Quindi è sapido, è sapiente quel discorso, e chi lo fa si dirà *sapiente*.

Quindi usiamo il termine *sapiente* per applicazione metaforica sempre nell'ordine creaturale; dal piano sensibile passiamo al piano spirituale. È un discorso sapiente, e chi lo fa si dirà *sapiente*. Ma se *sapiente* è colui che fa il discorso dotato di sapore ed è evidentemente molto profondo, che cosa appartiene a un discorso dotato di sapienza perché si dica *profondo*? Ti fa vedere i *collegamenti*: non ti dice una sola cosa, ma in quella cosa te ne dice tante. Ti dice una cosa e te ne fa pensare tante! Non per equivoco, ma perché quel discorso collega o *coordina* tante cose in una sola. Quindi, il discorso è sapiente perché è un discorso *ordinato*. Per questo si dice che è proprio del sapiente ordinare, vedere un ordine, istituire un ordine, coordinare o collegare. Un discorso sapiente è un discorso che coglie l'ordine, e quindi il sapiente è colui che coglie l'ordine.

Visto quanti passaggi analogici abbiamo fatto? Siamo sempre nell'ordine creaturale. Quando poi si pensa a colui che fonda l'ordine e non semplicemente lo rileva, a maggior ragione lo si dirà sapiente. E così si passa all'ordine teologico: Dio è sapiente. E nella forma debita *dell'hyperochè* si dirà Sapienza per sé sussistente, appunto per evitare che la si confonda con la sapienza come qualità aggiunta e quindi inerte ad un soggetto diverso da sé. Questo passaggio è dovuto alla *grammatica speculativa*, cioè elaborata al fine di significare il semplice

attraverso il composto senza confonderlo con il composto. Anche questa è dialettica: un dire-attraverso.

Si è passati dalla attribuzione creaturale sensibile a quella creaturale spirituale, e poi da quella creaturale spirituale a quella spirituale metacreaturale, cioè divina.

Ma si può anche percorrere il verso contrario: dire il mondo attraverso Dio. È un capovolgimento. Se prendiamo sempre la partecipazione nella seconda considerazione, cioè quella cosmologica, l'essenza della creatura ha un riferimento essenziale al Creatore e siamo costretti a concepire questa essenza come impronta o immagine di Dio creatore: come essenza no, ma come essenza di creatura sì. Non la prendiamo per indicare Dio, ma prendiamo Dio per indicare questa essenza. È il modo con il quale sant'Agostino argomenta l'*imago Trinitatis* nell'anima umana. È la visione dell'essenza della creatura secondo l'aspetto teologico in senso stretto. Con questa considerazione si mostra l'aspetto che il mondo ha *ex parte Dei*. In questo modo il mondo diventa la *retorica* del Dio creatore: Dio esprime la propria semplicità densa nella pluralità rappresentativa delle creature. E il mondo diventa il caleidoscopio di Dio. L'assoluta semplicità di Dio si esprime in frammenti che assumono fisionomie diverse. Il caleidoscopio è il *guardare le belle visioni*. E la *cosmologia* è il considerare la bellezza o l'ordine delle cose.

E il divenire? Beh, ciò che in Dio è perfettamente simultaneo, nell'ordine creaturale come tale o nella sua *propria* dimensione non lo è. È in una assoluta e perfetta mobilità. Eppure noi vediamo questo manifestarsi, questo modo con cui Dio esprime la propria essenza nella dimensione del *divenire*. Non nel divenire come trampolino di lancio nell'inferenza dell'esistenza di Dio o come generazione e corruzione nella prospettiva del filosofo della natura, ma divenire nel senso etimologico di *de-venire*, cioè *venire giù*.

Venire-giù indica l'immagine piramidale per cui dall'alto, dove tutto si condensa in unità, c'è un'espressione discensiva (*katàbasis*) nella quale questa unità si dispiega. Questo de-venire è la manifestazione mobile dell'assoluta eternità di Dio. E Dio si manifesta in queste rappresentazioni. I medievali usavano l'immagine dello specchio: *speculum creaturarum*. Lo specchio riflette, e se le creature sono uno specchio, non sono lo specchio di se stesse, ma lo specchio di Dio

creatore. In questa cosmologia si considerano le creature come il rispecchiarsi di Dio. La realtà mondana, vista nella sua essenza, ma inquadrata nella consapevolezza metafisica della sua creaturalità, dovrà portare una somiglianza con la sua causa creatrice: un'immagine o un'impronta di quella. L'essenza creaturale, anche se presa a sé, non rinvia a Dio, intesa come espressione dell'atto creatore rientra nel caleidoscopio divino.

In questo modo Dio si esprime in modalità diverse così come i medi argomentativi in retorica, che è il massimo della dialettica, si moltiplicano. Citando gli *Analitici secondi* di Aristotele, nella questione 47 della *Prima Pars* della *Summa*, all'articolo primo, san Tommaso si interroga sulla molteplicità delle creature. La risposta è che le creature devono essere molteplici perché non basta una sola creatura per esprimere l'infinita perfezione del Creatore. Ma se parto dalla molteplicità creaturale come espressione del Dio creatore, io posso avere la diagnosi di che cosa sia Dio? La risposta è no. Ma lo prendo secondo un aspetto parziale. Così, nella scienza analitica, basta un medio argomentativo perché ci sia una dimostrazione, ma nella scienza *temptativa* o probabile, che è la dialettica, ci vogliono più medi argomentativi. E quindi le creature sono paragonate al Creatore come la molteplicità dei medi argomentativi probabili per poter parlare di Dio. Il modo è dunque dialettico. E dove il parlare di Dio è per immagini, la dialettica sarà quella persuasiva che si chiama retorica.

Si tratta dunque di interpretare il mondo come la retorica di Dio. Nel senso nobile del termine. La logica della persuasione è la retorica. E la persuasione è il fascino. Per questo il fare filosofia e teologia è essenzialmente contemplativo. Il suo fondamento è questo fascino della retorica di Dio nel caleidoscopio delle creature.

Il mondo è il luogo della persuasione di Dio. Se si passa all'ordine della fede teologale, dove la persuasione è ancora più profonda, il caleidoscopio divino è di una intensità impareggiabile. È qui che scatta veramente il fanciullo che vede il tutto in niente. Si arriva a contemplare la cura per una cosa minima come quella che un anziano malato ha per il proprio tovagliolo all'ospedale: dove ordinariamente troveresti del ridicolo, lì trovi il nobile.

Bene, il de-venire con il quale viene inquadrato il moto manifestativo della retorica divina è quello che Dionigi pseudo-Areopagita definisce come *elicoidale* o *a spirale*, nel quarto capitolo del *De divinis nominibus*. Questo moto è medio tra quello rettilineo, che va da un punto a un altro con la variazione continua, e il moto circolare che è attorno a un solo punto centrale ed è invariabile. Il moto elicoidale ruota attorno ad un asse, che rappresenta l'invariabilità o stabilità, ma si sviluppa procedendo quasi circolarmente, il che implica una certa fecondità o variabilità come il rettilineo.

Il moto elicoidale dice la stabilità nella fecondità. Questo è il modo di manifestarsi di Dio nella creaturalità. C'è una variazione dilettevole, ma anche una permanenza. Nel capitolo nono del *De divinis nominibus*¹¹, si riprendono le immagini del moto rettilineo, circolare ed elicoidale per indicare l'agire di Dio. È vero che Dio è immobile, ma è anche vero che Dio è vivo, e noi usiamo il moto per indicare la vitalità. E Dionigi usa il modo del moto rettilineo per indicare la fecondità di Dio, per cui crea, il modo del moto elicoidale per indicare il fatto che, se Dio crea qualcosa, questo qualcosa ritorna sempre a lui, è sempre sua espressione, sua somiglianza.

Ma è il moto circolare che questa volta la fa da padrone. Perché nel moto circolare noi abbiamo l'idea della perfezione in uno. Anzi tutto, ogni punto preso sulla circonferenza può essere il principio, il medio e il termine. Poi, se si considera la linea circolare, si evidenzia sia la dimensione di concava che di convessa, così che come concava contiene e come convessa è contenuta: Dio contiene tutto ed è contenuto in tutto. Infine, il moto circolare dice il perfetto ritorno al principio del moto, come nell'autocoscienza.

Questa è la prospettiva della lettura cosmologica, nel senso precisato, per poter vedere come si dica Dio attraverso il mondo e il mondo attraverso Dio. Questa è la dialettica che legge la retorica di Dio.

¹¹ Se ne veda la bella esposizione di san Tommaso *In Div. Nom.* 9, lect. 4.

RIASSUNTO

Il divenire è la battaglia sulla contraddizione. Per Gustavo Bontadini la contraddizione del divenire viene risolta con il principio di Parmenide *ad honorem*: “L’essere non può essere originariamente limitato dal non essere”. Per Emanuele Severino, invece, la contraddizione addirittura non ha bisogno d’esser tolta, perché non c’è, giacché tutto è eleaticamente eterno. È possibile edificare una impresa teologica sulla base di queste due soluzioni? Nel secondo caso, l’idea di *Exemplar* che propongo, secondo una visione *non strumentale*, penso che possa inquadrare teologicamente la filosofia di Severino. L’essenza dell’Assoluto comprende in sé la totalità delle determinazioni similitudinarie dell’essenza di Dio o dell’Assoluto, ed è appunto l’immutabilità di tutti gli eterni: le cose reali, individuali, sono proprio queste similitudini. La creazione è la pura relazione di dipendenza e non la produzione come mutamento. E il mondo diviene così la dialettica di Dio, anzi la retorica di Dio. Per questo il fare filosofia e teologia è essenzialmente contemplativo. Dio si dice nel caleidoscopio delle creature.

ABSTRACT

Becoming is the battle over contradiction. For Gustavo Bontadini, the contradiction of becoming is resolved with the principle of Parmenides *ad honorem*. “Being cannot be limited originally by non-being.” For Emanuele Severino, on the other hand, there is no need to eliminate contradiction because – given that everything is eleatically eternal – there is no contradiction. Is it possible to build a theological activity on the base of these two solutions? In the second case, the idea of *Exemplar* that I suggest according to a vision *not instrumental* can comprehend the philosophy Severino theologically. The essence of the Absolute contains totally in itself the similarities of the essence of God or of the Absolute and is precisely the immutability of all the eternal things: the real, the individual are just these similarities. The creation is not the production as change but the simple relation of dependence. Seen in this way, the world becomes the dialectics of God, or rather the rhetoric of God. For this reason, to philosophize and to theologize is essentially a contemplative act. God says himself in the kaleidoscope of the creatures.

LA CONTRADDIZIONE DEL DIVENIRE. LUOGHI TEORICI E NODI PROBLEMATICI

DAVIDE SPANIO^{*}

PREMESSA

Il titolo di questo intervento allude a un approccio descrittivo. La *contraddizione del divenire*, messa a tema dalla filosofia, rinvia infatti ad alcuni *luoghi teorici* precisi e a un groviglio di questioni che si stringono intorno a una serie serrata di *nodi problematici*. Accostare la *filosofica* contraddizione del divenire, allora, da un lato, significherà individuare le tappe concettuali che evidenziano e lasciano emergere questa *specificata* contraddizione; dall'altro, equivarrà a enfatizzare i problemi che sul suo cammino la filosofia ha dovuto affrontare per sciogliere le difficoltà che si sono addensate strada facendo, fin da principio.

Ora, dire *contraddizione* e dire *divenire*, unendo i due termini, significa fare riferimento a un quadro teorico preciso, sedimentato a lungo nel corso della storia della filosofia, e che, in Italia, la «filosofia neoclassica» di Gustavo Bontadini, ma anche e soprattutto, su quella scia, Emanuele Severino, hanno provveduto a ereditare, mettendolo a frutto con una originalità e una audacia difficilmente eguagliabili. Andando a ritroso, infatti – come invita a fare l'aggettivo bontadiniano – siamo indotti a risalire fino alle origini del tema, lì dove il discorso intorno al divenire inizia a manifestare la *contraddittorietà* alla quale, appunto, la contraddizione del divenire si riferisce.

^{*} Ricercatore di Filosofia teoretica presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

DIVENIRE

In che senso, dunque, dobbiamo dire (o la filosofia dice) che il divenire è *una* contraddizione? Di *quale* (ce n'è forse più di una?) contraddizione stiamo parlando? Per cominciare a rispondere a queste domande, partirò da una citazione, tratta dal *Teeteto* di Platone, il quale per la prima volta, in modo esplicito e consapevole, fa i conti con quella che solo allora doveva palesarsi, appunto, come la contraddizione del divenire. Se passiamo attraverso Platone cominciamo cioè a capire di che cosa si tratta, quando pronunciamo le parole: «contraddizione *del* divenire». Come suona allora il *Teeteto*, il dialogo platonico sulla *epistème*, il sapere che sovrasta ogni altro sapere e qualunque tentativo di scuoterlo dal suo piedestallo? Il passo che ho in mente illustra con singolare chiarezza la spericolata tessitura concettuale del *divenire*. La formula adottata da Platone (155b1-2) spiega infatti, anche se obliquamente, con che cosa abbiamo a che fare quando chiamiamo in causa il divenire: «È impossibile (*adynaton*) che ciò che prima non era (*o mè pròteron en*), dopo sia (*hysteròn allà tuto einai*), senza (*àneu*) l'essere divenuto e il divenire (*ghenèsthai kai ghignèsthai*)».

Ciò significa che il divenire (e l'essere divenuto che lo accompagna) individua un passaggio: il passaggio dal non essere (*prima*) all'essere (*poi*) di ciò che, divenendo, è divenuto, poiché esso, in precedenza, non era ancora quello che, in seguito, sarebbe stato. Passaggio, evidentemente, tolto il quale *ciò che non è*, senza alludere a *ciò che non era*, poiché ora è, ribadisce il proprio non essere. *Impossibile*, dunque, che si determini un passaggio dal non essere all'essere (rispetto al quale si dirà che esso, essendo divenuto, non era) senza il divenire. Per questa via, si tratta allora di comprendere come il divenire ci costringa a pensare quello che, nel *Sofista*, Platone interpreta come uno sconcertante «intreccio» dell'essere e del non essere. Nel divenire, cioè, sarebbe pensata la congiunzione di entrambi, visibili nel divenuto (che non era e, ormai, invece, è): essente, *dopo* non essere stato. Il divenuto è, appunto, l'essere che (*prima*) non era o, se si preferisce, il non essere che (ora, *dopo* essere divenuto) è.

CONTRADDIZIONE DEL DIVENIRE

Ora, ci voleva poco a capire (e il protagonista del dialogo, giunto da Elea, non poteva non accorgersene) che in questo modo si andava incontro frontalmente all'ostacolo rappresentato dal *divieto* parmenideo, in ragione del quale – così suona il poema (fr. 7 DK) – «non potrà mai imporsi» che il non essere sia. Platone era certamente l'ultimo a non prendere sul serio l'ammonimento di Parmenide, maestro «venerando [...] e insieme terribile», benché il *Teeteto* (183e), accennando alla circostanza, rinviasse il confronto a un'altra occasione, più propizia. A profilarsi, infatti, sulla scia del divenire, era quella «contraddizione» che nel *Sofista* è presentata come la maggiore delle contraddizioni, tale per cui è appunto «la cosa più impossibile di tutte (*pànton adynatòtaton*)» (241b3) a imporsi sulla scena speculativa. L'intreccio o la scambievole concomitanza, *simpliciter*, dell'essere e del non essere esibiva l'avvento dell'*impossibile* rispetto al quale ogni altro impossibile doveva misurare la propria impossibilità. Immediatamente contraddittoria, l'unità dell'essere e del non essere appariva cioè al modo di quello a cui, mediatamente, ogni contraddizione doveva essere ricondotta. Che il freddo e il caldo, stando insieme, dessero luogo a una contraddizione era ciò che emergeva soltanto alla luce del fatto che essi venivano pensati come l'uno il non essere dell'altro: come tali, vale a dire *isolati* dal loro essere l'uno il non essere dell'altro, freddo e caldo non si contraddicevano. Ma che il divenire freddo del caldo o, viceversa, il divenire caldo del freddo desse luogo a una contraddizione sarebbe venuto in chiaro non appena ci si fosse resi conto di come esso inaugurasse l'avvento di una relazione, di un legame tra l'essere e il non essere. Infatti, la parola sulla quale dovrebbe essere attirata l'attenzione è la parola impossibile, *adynaton*, quella con cui *comincia* il principio di non contraddizione («è impossibile che allo stesso...»). La contraddizione, infatti, è il marchio dell'impossibile e qui si sta dicendo che è impossibile che qualcosa prima non sia e dopo sia senza il divenire.

Interessante, però, è che Platone nel *Teeteto*, evocato il divenire, chiami in causa la meraviglia, *arché* della vicenda filosofica. La filosofia nasce dalla meraviglia, che è collegata allo spettacolo del divenire. Esso suscita lo stupore angosciato di chi si trova costretto ad avvertire la

propria ignoranza rispetto a quello che, divenendo, lo circonda e lo coglie impreparato. Il filosofo è colui che patisce questo stato d'animo dinanzi allo spettacolo del mondo che alterna gli eventi e testimonia il loro divenire (Platone e Aristotele, nel I Libro della *Metafisica*, sono espliciti). Il divenire desta meraviglia, poiché meraviglia lo strano intreccio dell'essere e del non essere che esso impone allo sguardo. Ciò significa che il divenire stupisce soprattutto perché intreccia i due fili che Parmenide vieta di intrecciare. Siamo cioè al cospetto di una doppia meraviglia: quella che testimonia l'angoscia che si accompagna allo spettacolo del mondo, ma anche quella collegata a un grave imbarazzo di ordine logico. Meraviglia fenomenologica e logica, dunque.

FENOMENOLOGIA E LOGICA

Il punto, infatti, è che la contraddizione non è una figura fenomenologica, ma logica. Certo, il fenomeno possiede una propria logica ed esiste allora una fenomenologia, vale a dire una *logia* di ciò che appare, ma essa allude soltanto alla concomitanza e alla successione degli eventi. La contraddizione è cioè introdotta per via logica, ed è su questo versante che Platone aggredisce la questione del divenire. Se stiamo alla fenomenologia, ciò che prima non era e poi è, ma anche non sarà, allude semplicemente a una successione di eventi, che tace dal punto di vista logico. Per questo verso, non abbiamo ancora indicato una contraddizione, finché non caratterizziamo logicamente gli eventi in successione. Ed è quello che fa Platone, esplicitamente, nel *Sofista*, dove assistiamo a un'indagine squisitamente logica sull'argomento.

Il *Sofista* è infatti il dialogo che la tradizione ci consegna con il sottotitolo *sull'essere* (dopo l'indagine condotta dal *Teeteto* sulla *epistème*), ma è anche e soprattutto il dialogo nel quale si affronta in termini logici la convivenza dell'essere e del non essere che a un certo punto si impone al discorso. In questo dialogo, Platone comincia appunto a dirci che dobbiamo superare la logica di Parmenide, per consentire all'intreccio dell'essere e del non essere di godere di una qualche cittadinanza filosofica. Parmenide aveva evidenziato con forza l'impossibilità che si desse il contagio (*prosàpto*) dell'essere e del non essere. Le ragio-

ni di questa impossibilità, infatti, stanno nel poema parmenideo, dove leggiamo che *non potrà mai imporsi che il non essere sia*. In alcun modo, cioè, si sarebbe potuto addomesticare o rendere docile al discorso una formula che intrecciasse l'essere e il non essere. Muovere in questa direzione, avrebbe significato mettersi contro Parmenide che mette in guardia l'uomo che sa ingiungendogli di non percorrere la via dell'errore. Tieniti lontano dalla via impercorribile del non essere, esorta la Dea. C'è una sola via, che lascia fuori di sé la via impercorribile del non essere.

CONTRO PARMENIDE

La metafora dei fili che non si possono intrecciare allude all'esistenza di due binari paralleli, dei quali uno solo è percorribile. Per questo verso, dare spazio al divenire avrebbe significato dare consistenza logica alla successione e alla concomitanza degli eventi, riformando perciò il *logos* parmenideo, quello per il quale il (ogni) passaggio dall'essere al non essere è un impossibile.

Parmenide lo afferma con chiarezza: è impossibile che l'essere non sia e che il non essere sia, appunto perché l'uno è, mentre l'altro non è. Tuttavia, stando a Platone, il divenire testimonia a suo modo il passaggio dell'essere, unitamente al *non essere* delle differenze chiamate a sfaccettarne la consistenza. Egli si induce cioè a concedere l'*intreccio dei due*, senza però accontentarsi della sola fenomenologia, ma anzi sposando fenomenologia e logica nel seno di una logica da interpretare come una maturazione essenziale di quella eleatica. In ciò consiste l'invito platonico a sottoporre a tortura (*basanizo*) il *logos* di Parmenide, per costringerlo a dire quello che esso non ha saputo dire: l'essere, appunto. Per questa via, la contraddizione di Parmenide (l'intreccio o il passaggio dall'essere al non essere) avrebbe potuto finalmente godere di una doppia consistenza, fenomenologica e logica, oltrepassando così la dimensione doxastica evocata dall'Eleate col rinvio al manifestarsi delle differenze. *Doxa*, infatti, è il luogo in cui le differenze sono destituite di qualunque fondamento, cioè private di significato e perciò di consistenza ontologica. La differenza non può essere predicata del-

l'essere (non possiamo cioè dire e pensare che la bottiglia è): solo l'essere è e la differenza, significando il differente dall'essere, allude al non essere. Ecco l'esito al quale dà luogo la logica di Parmenide: la differenza equivale all'imporsi del niente. L'essere è, il niente non è. Non ci sono luoghi intermedi, mediani o terzi, rispetto ai due, essere e non essere. Platone, invece, introduce il terzo, inaugurando lo spazio capace di accogliere il divenire. Una dimensione terza, tra le due: terza poiché partecipa di entrambi.

Siccome, stando a Parmenide, il divenire è un concetto contraddittorio, Platone si preoccupa di conferire una consistenza a ciò che dal punto di vista astrattamente fenomenologico non testimoniava né contro né a favore dell'essere. Si trattava infatti di risemantizzare l'essere. Nel *Sofista*, ci si rende cioè conto che non è affatto chiaro a che cosa l'essere si riferisca, quando è il poema di Parmenide a dettare al *logos* il suo andamento. Lo straniero eleate, protagonista del dialogo, da tempo alle prese con la questione ontologica, si convince del fatto che le difficoltà intorno alla definizione del sofista, che chiama in causa il non essere, dipendono dall'incertezza intorno al tema ontologico. Viene insomma in chiaro come i predecessori abbiano affrontato l'argomento così come si raccontano delle favole ai bambini. Il discorso di Parmenide è ancora un *mythos*, che va certamente preso sul serio, ma soltanto per quel che dice e non per come lo dice. Parmenide non può essere sottovalutato, ma il suo *logos* rimane come in sospenso. Si tratta cioè di fargli dire tutto quello che occorre dire, distinguendo i due sensi del non essere. Si affaccia cioè la necessità di accordare uno spazio al differente dall'essere che, senza precipitare nel niente, stia tra i due, nel mezzo. Ecco il non essere come diverso dall'essere: la bottiglia, ad esempio. Differendo dall'essere, la bottiglia è il non essere come qualcosa. Perché? Perché, differendo dall'essere, esso, che pure è, intreccia il suo filo con quello del non essere. Ciò significa andare incontro con coraggio agli esiti di una violenza che si tratterebbe di esercitare nei confronti dell'essere e del non essere, contro Parmenide.

IL DIVENIRE COME APPARENZA

Per questa via, infatti, si consente all'essere di essere toccato dal non essere o dal *non*. Non solo, dunque, possiamo dire che l'essere non è, ma dobbiamo dirlo, senza perciò dire (il) niente. Dico o alludo, semmai, al suo differire. Si affaccia così il compito che Platone affida alla filosofia, che con coraggio si mette contro la ragione. D'altra parte, avere ragione, ai tempi di Platone, significava dare ragione a Parmenide. Chi ha ragione dà ragione all'unica ragione disponibile sul mercato. Di questa ragione, del resto, si facevano forti i sofisti, formidabili alleati di Parmenide. Ora, nel *Teeteto*, evocato il divenire che meraviglia, Platone ci dice che siamo dinanzi a una apparenza (*phasma*): ciò che non ha ancora la consistenza che si tratta di concedere a quello che, radicandosi in un fondamento, vanta un argomento a sostegno (o, appunto, delle ragioni). Un'apparenza, certo, ma con la quale occorre fare i conti, dal momento che essa, meravigliando, desta un'inquietudine di cui non è possibile liberarsi. Il divenire, come ciò che consente a quello, che prima non era, di essere, va accostato come un'apparenza, bisognosa di trovare la propria logica. Cosa stiamo dicendo, insomma, quando rinviamo al divenire? A un passaggio di ciò che passa dal non essere all'essere e viceversa? Finché ci asteniamo dal trattare in termini logici questo semplice andamento discorsivo (un *mythos*?) – certo: parliamo del divenire, come parliamo di immagini della realtà – evitiamo di urtare contro la ragione, dal momento che la ragione è contro di noi. Ma non è questo l'approccio di Platone. Ciò che anzi è interessante della filosofia, della filosofia che prende la piega platonica, è che essa appunto non si accontenta della fenomenologia. *Ecco la bottiglia*, si dirà; ma qual è l'argomento capace di *ribadire* la chiarezza con la quale la bottiglia si dà, offrendosi allo sguardo? Si tratta infatti di orchestrare l'argomento capace di esibire le ragioni per le quali io posso concedere alla bottiglia quello che, assecondando il dettato che la accompagna, ritengo di doverle concedere. Se non ci sono queste ragioni, il discorso rimane come un fantasma, una fantasia della mente, un'apparenza. Naturalmente, lo possiamo concedere comunque, ma solo per capriccio o per amore di discussione.

GIUDICARE CON IL “LOGOS”

Ora, tutto il *Sofista* si gioca intorno alla necessità evocata dallo stesso Parmenide, il quale chiede, lui per primo, la ragione di quello che si dice e, appunto, si sostiene. Stando all’Eleate, occorre *giudicare con il logos* (fr. 7 DK): egli si rivolge all’*uomo che sa*, incitandolo a non badare ad altro. Né all’occhio che non vede né all’orecchio che rimbomba, e nemmeno al linguaggio che si esprime in libertà. Diffidare dei sensi e delle parole che ad essi si associano non significa tuttavia diffidare dei sensi e della parola, in assoluto: la rinuncia è preliminare (ed eventualmente tautologica, se essi portano fuori strada), poiché, da ultimo, si tratta di giudicare con la logica, riannodando la testimonianza dei sensi e della parola al criterio (giudizio) fondamentale. Parmenide sta argomentando l’impossibilità che il non essere sia: c’è un argomento (*elenchos*), che l’Eleate chiama in causa, additando il senso di una strategia che la tradizione platonico-aristotelica avrebbe codificato, irrobustendo il dispositivo logico. Il poema allude così a un esame, a una prova destinata a esplorare la tenuta di un argomento fondato sul discernimento originario dell’essere (la verità) e dunque sottoposto al criterio del *logos*. L’esito dell’esplorazione dovrà condurre l’apparire (la dimensione doxastica) al cospetto della logica chiamata a disciplinarne il significato.

Senonché, ancorare l’apparire al dispositivo logico significa dar luogo a una dimostrazione capace di rivelare la filigrana persistente dell’evidenza sensibile, inattendibile fino a quando non si imbrocca la via corretta. Eraclito mette in guardia l’anima del filosofo, esortandola a diffidare dei sensi: i sensi sono cattivi testimoni per le anime barbare (cf. fr. 107 DK). Il vedere e l’ascoltare non ci consentono di accedere di per sé alla realtà: bisogna tener conto dell’anima che si serve di questi strumenti. Un’anima non barbara è un’anima disciplinata dal *logos*: ecco dove batte Parmenide, in sintonia con la sapienza eraclitea. Si tratta cioè della necessità di disciplinare lo sguardo: non basta guardare; si tratta di incominciare a vedere (Agostino). E cominciamo a vedere quando cominciamo a intravedere la logica degli eventi che si manifestano, cadendo sotto i nostri occhi. Fino ad allora, assistiamo semplicemente al succedere (non ancora significativo o significativo il proprio non significare) delle differenze esperite: bottiglie, tavoli ecc.

“ORTHOLOGHIA”

Torniamo daccapo. La contraddizione del divenire è un tema logico. Il divenire non è contraddittorio se stiamo soltanto all'apparire di ciò che appare. Il divenire suscita una contraddizione quando interpretiamo il divenire come un certo intreccio dell'essere e del non essere, tale per cui esso rinvia al passaggio dall'uno all'altro, in termini assoluti. Il divenire di Parmenide, dunque, è contraddittorio. Platone (e, dopo e meglio di lui, Aristotele) dirà: non c'è contraddizione, se il passaggio allude al passaggio da un certo essere a un certo altro essere. Se essere e non essere significano il relativo che intreccia l'essere e il non essere assoluti, allora il divenire può riguardare il passaggio da qualcosa a qualcosa.

Nel *Sofista* (238c5-6), Platone scrive: «Non è né giusto (*dikaiòn*) né esatto (*orthòn*) tentare di collegare ciò che è (*on*) a ciò che non è (*me on*)». Il riferimento è a *Dike*, che gioca un ruolo fondamentale nel poema di Parmenide, in cui è appunto la giustizia che conferisce a ciò che è quello che ad esso compete necessariamente. Platone fa il verso a Parmenide: non è possibile costruire una *orthologia*, cioè un discorso logicamente corretto, quando coniughiamo essere e non essere. Così suona la sentenza di Parmenide: non è possibile collegare ciò che è da sempre e per sempre scollegato o non collegabile, dal momento che nulla eccede il suo dominio e può riferirsi ad esso. Tentare di collegare i due significa infatti contagiare (si allude cioè a un punto di tangenza) l'uno con l'altro, additando una strategia logica che non è né giusta né esatta. Perché? Perché questo contagio è la cosa più impossibile di tutte: la contraddizione per eccellenza. Ora, se stiamo alla giustezza e alla correttezza del *logos* di Parmenide, con il quale si tratta perciò di fare i conti, non siamo in grado di aprire uno spazio logico per l'apparire degli eventi, molteplici e divenienti, nel quale essi possano trovare la propria consistenza. Certo, Platone (e prima di lui i pluralisti, come Empedocle, Anassagora e Democrito, eredi della scommessa parmenidea) avverte la irresistibile pressione ciononostante esercitata dall'apparenza doxastica: essa, infatti, ci costringe a intrecciare l'essere e il non essere, di cui bottiglie, tavoli e, più in generale, la nostra esperienza risultano intessuti. Quella pres-

sione rappresenta certamente uno dei moventi dell'aggressione nei confronti del logo di Parmenide, incapace di restituirla in modo persuasivo. Ma se Platone si preoccupa di far dire all'Eleate fino in fondo come stanno le cose, ciò accade soprattutto perché, in seguito a una *leggera tortura* (237b2), il suo discorso pare infrangersi sul muro di una contraddizione radicale, alla base dello stesso *elenchos* del non essere esperito dall'uomo che sa.

Se, stando a Platone, l'essere è riconducibile a un *ciò-che-è*, ciò accade proprio per dare ragione a Parmenide, il quale, da ultimo, contro l'intendimento che lo anima, si ritrova ad affermare che l'essere e il non essere sono lo stesso. L'essere di Parmenide, opposto al non essere, è il non essere al quale si oppone. Non è affatto vero dunque che esso non possa intrecciare il proprio filo con quello del non essere: l'*elenchos* del non essere, proposto da Parmenide che invita l'uomo che sa a giudicare con il *logos*, è l'*elenchos* di sé stesso: una confutazione che è autoconfutazione. Ciò che Platone mette in evidenza è appunto l'*elenchos* dell'*elenchos* del non essere inscenato dal poema di Parmenide.

Si trattava cioè di comprendere come la confutazione parmenidea del non essere, quando si opponeva l'essere al non essere, mancasse il proprio bersaglio. Quell'essere valeva quanto il non essere. Anzi, è interessante osservare come Platone insista, sulla scia di Parmenide, sulla irrazionalità del non essere, ma appunto per mostrare come sia lo stesso tentativo eleatico di orchestrare un *elenchos* intorno al non essere a esporsi al rischio di investire con la luce del *logos* ciò che invece al *logos* dovrebbe essere sottratto. Quell'argomento (lo dice la parola stessa) rende visibile e chiarisce, portandolo alla luce, ciò che invece è avvolto dalla più assoluta oscurità. L'*elenchos* del non essere rende visibile il non essere, andando incontro a una contraddizione. Su questa contraddizione lavora il *Sofista* di Platone.

Si tratta dunque di rendersi conto che non solo la logica di Parmenide non basta e ci mette in difficoltà, quando dobbiamo interpretare il divenire, che intreccia l'essere e il non essere, ma che essa è anche afflitta in quanto tale da una contraddizione. Non solo, cioè, essa contraddice l'esperienza, ma contraddice sé stessa. La ragione che dovrebbe custodire l'incontraddittorio, anche a costo di sacrificare l'esperienza, custodisce l'incontraddittorio in modo contraddittorio.

La mossa di Platone non è, cioè, dettata tanto dalla necessità di dare spazio alla fenomenologia, che pure lo pretende per sé, ma di dire in termini logici di che cosa stiamo parlando, quando ci riferiamo all'opposizione dell'essere e del non essere. È la logica che parla, non la fenomenologia. Il discorso che propone Platone, a partire dal *Sofista* (ma si tratta più in generale dei dialoghi dialettici), ha a cuore esclusivamente lo scheletro ontologico al quale il divenire deve riferirsi e che suona: *è-e-non è*. Uno scheletro logico-ontologico, che allude a uno stare insieme, a una relazione sintetica.

DIVENIRE E FILOSOFIA

Del resto, non badare all'esperienza (nelle forme immediate del vedere, udire, parlare), per consentire all'esperienza di svelare sé stessa, tramite la mediazione capace di rifletterne le prerogative, significa avviare la ricerca filosofica. Nel *Sofista* si evoca a rovescio (trattandosi di un riferimento ai sofisti) l'approccio della filosofia, quando, enumerati i modi tramite i quali le immagini della realtà fanno capolino nell'esperienza, lo Straniero di Elea suggerisce a Teeteto che il filosofo parrà sempre avere gli occhi chiusi, intento com'è a cogliere il concetto di immagine, il solo che gli consenta di vedere. L'ostensione tace in filosofia, poiché la filosofia, quale comincia a maturare sulle pagine del poema parmenideo, non ha occhi, orecchi e lingua che non rispondano al *logos*. Vale l'argomentazione, che afferra i significati. Conoscere il *logos*: ecco il compito della filosofia, da Socrate in avanti.

Ora, per la filosofia il divenire è *doxa*, appare, ma non ha trovato ancora la propria radice. Trovata, la *doxa* diviene *aletheia*. Platone, nel *Sofista*, spinge a cogliere il significato logico dell'intreccio essere-non essere, che allude all'unità del mobile e dell'immobile. L'essere rappresenta una dimensione terza: l'essere è un *terzo*. Contiene in sé i due, li tiene insieme, ne partecipa: l'essere e il non. Per questo verso, l'essere è *synamphoterà* (è insieme entrambi; 249d4): l'essere non è uno, ma originariamente due. È riflessione, si sarebbe detto: $A=A$; un prendere le distanze da sé, per tornare a sé. È cioè un essere sé stesso, non essendo l'altro da sé, avrebbe concluso la dialettica hegeliana. L'in-

treccio appare dunque a Platone vietato per una insufficienza del *logos* parmenideo. Oltrepassato Parmenide, l'essere intreccia bensì il proprio filo con quello del non essere, ma non perché esso si annienti nel divenire. Anzi, nel divenire l'essere, essendo, congeda davvero il non essere, alludendo a un passaggio (tutto da determinare) da qualcosa a qualcosa.

Certo, la filosofia affronta a più riprese questo passaggio e giunge alla conclusione che l'originario non può essere questo passaggio: l'essere non può ridursi ad esso. Se la realtà è passaggio da qualcosa a qualcosa è perché c'è qualcosa che non passa. Le cose passano, e passano senza contraddizione, solo se c'è qualcosa che non passa. Aristotele, ad esempio, si riferirà al non essere di Platone, evocando la *steresis* o privazione. Qual è la caratteristica della differenza che si manifesta in divenire? Appare in qualche modo privo di qualcosa: ogni cosa è sé stessa non essendo l'altro da sé. Un libro chiuso, ad esempio, manca del proprio essere aperto. Un libro che non è ancora aperto manca di qualcosa: del suo essere aperto. Col tempo, si dice, entrerà in possesso di quello che ancora non possiede. Aristotele enfatizza l'alternanza privazione-possesso testimoniata dal dominio fisico. La privazione espone la cosa all'altro da sé. La cosa, tuttavia, è ospitale: non si oppone all'altro da sé, senza accoglierlo. Anzi, il diveniente è questa progressiva accoglienza, che consente alla cosa di manifestare volti e aspetti differenti. La realtà è accogliente poiché è esposta all'alterità ed è per questo motivo che Aristotele, in *Metafisica*, ci avvisa che la *steresis* è una certa contraddizione (*antiphrasis tis estin*; 1055b3-4).

Per lo Stagirita, sulla scia di Platone, dopo Parmenide, il divenire non può essere l'originario, se non si vuole cedere alla contraddizione che toglie all'esperienza il respiro. La contraddizione è dunque apparente e può essere sanata come si sana una ferita che è come il segno di tutte le cose, quando sono abbandonate a sé stesse. Differire significa ferire. La cosa che differisce sopporta una ferita, e la ferita è una lacerazione: quella convivenza dei due nell'uno, nello stesso, a cui rinvia la terzietà dell'essere evocata da Platone. L'essere è l'essere uno di due: l'essere è questa ferita, che lacera la cosa e la espone al divenire. Ma Aristotele precisa il significato della privazione: essa è per sé non

essere (cf. *Fisica*, 191b13-16). Il *non* della cosa è il niente della cosa. C'è la cosa, però. Nella cosa c'è il niente che la cosa non è, afflitta da una privazione, principio del divenire *per accidens*, non *per se*. Certo, la privazione di per sé è non essere e contraddizione. È il niente di niente evocato da Parmenide come contrario dell'essere, a esprimere il limite della cosa. L'uomo non musico, ad esempio: l'uomo afflitto dalla propria ignoranza, di per sé non essente. Non essente, non sta per sé: si riferisce all'uomo ignorante. Il non essere colto dell'uomo è qualcosa, un certo essere, afflitto da una privazione che marca il suo limite.

CONTRADDIZIONE DELLA CONTRADDIZIONE

Platone, dunque, legittima la contraddizione impossibile di Parmenide, tornandovi però attraverso l'esibizione di un essere che la incarna, frutto maturo della consapevolezza in ragione della quale è l'incontraddittorio parmenideo ad apparire contraddittorio. Si trattava cioè di contraddire quella contraddizione, evitando tuttavia l'aprocio contraddittorio di Parmenide. Il tentativo platonico, volto a superare Parmenide, equivaleva così a una sostanziale valorizzazione dell'esperienza fatta di differenze mutevoli. Un tentativo di salvare ciò che appare dalla condanna di Parmenide, mostrando come la condanna fosse da condannare.

L'incontraddittorio, vale a dire l'essente in divenire, rappresenta la grande conquista platonica. Platone è il filosofo che comincia a radicare quell'apparenza che è il divenire in una trama logica. Comincia a pensare il divenire come una successione dell'essere e del non essere, insieme, immune dalla contraddizione parmenidea per la quale l'essere (smentendo se stesso) appare come il contrario di sé. Infatti, che il divenire sia contraddittorio, Parmenide lo afferma in base a un ragionamento contraddittorio. Perché? Perché l'essere di Parmenide è il non essere. Non il suo opposto. L'essere, perché davvero si opponga al non essere, deve farsi essente: è solo in quanto intreccia l'essere e il *non*. Non c'è l'essere: ci sono le bottiglie. Naturalmente, la filosofia aveva provveduto a chiarire come non ci fossero (non potendo esserci, pena la *contraddizione*) solo le bottiglie, essendoci anche e soprattutto

to quello che le bottiglie non sono: l'indivieniente, da concepire in modo tale da non implicare una ulteriore contraddizione.

Ora, la vicenda filosofica occidentale mostra come la contraddizione del divenire venga costantemente spostata, rimanendo tuttavia nel divenire, del quale non si contesta il diritto di cittadinanza. La storia della filosofia appare cioè dominata da una contraddizione persistente e dal suo costante spostamento. Lo spostamento, per lo più, appare nella forma di un mascheramento, scambiato ogni volta per una soluzione. In questo senso, la filosofia passa (è anzi questo passaggio) dalla contraddizione del divenire in quanto tale (Parmenide) alla contraddizione del divenire in quanto essere o totalità o assoluto. L'esito della filosofia contemporanea è pertanto sorprendente (non ci possiamo qui soffermare sui passaggi intermedi, successivi all'approccio tradizionale platonico-aristotelico): lo spostamento non può essere rappresentato come ciò che va incontro a un esito definitivo, non spostabile. La contraddizione è costantemente spostata. La contraddizione è l'originario. Lo spostamento è cioè l'esito; non dà luogo a un esito. La contraddizione torna e si perpetua. La filosofia contemporanea rappresenta allora il tentativo di mostrare che dalla contraddizione non si esce; se non a patto di fare un salto nel buio, dove la logica cede le proprie armi ad altre armi, per le quali la logica è messa a tacere. Essa, infatti, ci costringe a dire che non c'è contraddizione che non perpetui sé stessa.

LA CONTRADDIZIONE DELL'ATTUALISMO

L'esito a cui si va incontro, percorrendo questo sentiero, è icasticamente rappresentato dall'attualismo di Gentile. Dopo Hegel. L'eredità del tentativo platonico è messa qui a frutto in un modo che non ha precedenti. Il divenire è contraddizione, certo. La formula è eleatico-platonica. Gentile, tuttavia, sull'onda hegeliana (ma ormai al di là dell'esito idealistico) sostiene che la contraddizione non è affatto quello che ci sarebbe se non ci fosse qualcosa d'altro, bensì è ciò che, essendoci, non può non esserci, consistendo essa in sé stessa, senza eccezioni o resti. Per questa via, insomma, viene cioè in chiaro l'esserci della contraddizione, ma soltanto perché (contro Hegel) si esclude

che la contraddizione sia come *esserci*. Non si esce dunque dalla contraddizione del divenire. Hegel, prima, e Gentile, poi, mettono cioè in scena una vera e propria tortura della tortura platonica esercitata dall'Ateniese nei confronti del logo parmenideo.

Si era allora trattato di fare violenza all'essere, costringendolo a non essere, e al non essere, forzandolo a essere, per restituire al *logos* il valore che si accompagna all'incontraddittorio. La vicenda filosofica occidentale aveva cioè provveduto a celebrare l'esperienza come divenire dell'essere, in cui la verità trovava spazio, additando insieme lo strato trascendente dell'eterno. Radicato in un *logos*, che la filosofia avrebbe provato a irrobustire, il divenire aveva acquistato la consistenza che non poteva essergli negata, ma ci si era anche dovuti rendere conto del fatto che il vero valore stava fuori del divenire o, se si preferisce, in un divenire *sui generis* qual era il *pantelos on vivo*, animato, mobile e intelligente di Platone o la *noesis noeseos* di Aristotele.

Ora, la valorizzazione gentiliana del divenire corre lungo il binario filosofico imboccato dal ragionamento volto a tradurre l'apparenza doxastica in un argomento dominato dalla verità dell'essere. L'essere, posto ciò-che-è, si era ritagliato uno spazio nel mondo, lasciando intravedere le proprie fattezze, accessibili per una filosofia capace di accogliere l'irruzione delle differenze. Sennonché, Gentile si incarica di evidenziare come l'esperienza, concessa la consistenza ontologica del suo imporsi, non rifletta per noi la verità dell'essere che noi, propriamente, non siamo. No: l'esperienza rappresenta il dominio originario e intrascendibile della necessità, in cui si palesano le fattezze del vero che, appunto, non lascia nulla fuori di sé. Dopo Platone, valorizzare l'esperienza ha sempre significato valorizzare *ciò-che-è*: l'argine del nulla o quello che fuga il nulla (anzi, il nulla arginato o fugato). Con l'attualismo di Gentile, questa valorizzazione equivale a una riduzione dell'essere al divenire (o contraddizione), ma solo perché il divenire, ribaltato sullo sguardo dello spettatore trascendentale, consiste nell'esperienza attuale, prodiga dello spazio e del tempo che divaricano la consistenza ontologica.

COSA E CONTRADDIZIONE

Il filo conduttore della provocazione gentiliana è costituito dalla prima triade della *Scienza della logica* di Hegel, dove compare la sequenza essere, nulla, divenire. Il divenire, come terzo, ospita entrambi in quanto relazione originaria. Hegel risponde a suo modo le premesse e la direzione del confronto Parmenide-Platone, in vista della unità di essere e non essere contraddittoriamente esclusa dall'Eleate. Certo, il divenire è anche per Hegel contraddizione, ma appunto perché si tratta di enfatizzare la contraddizione parmenidea. Posto l'essere, l'essere implica la contraddizione del divenire: è la mossa parmenidea. Ma c'è anche la mossa di Platone: la contraddizione del divenire è contraddittoria. Hegel scrive appunto che la contraddizione del divenire si contraddice. Ma non basta. La contraddizione del divenire, che, sparendo l'essere, si contraddice, e non rimane sulla *sommità* dell'essere-che-è, allude al *precipizio* dell'esserci: contraddicendosi, il divenire consiste nello sparire dello sparire, che suscita non il non essere (che sarebbe un tornare indietro, in un *prima*, senza in effetti mai essersi mossi), ma il qualcosa (che viene *dopo*). Il precipizio ontologico allude cioè alla (matrice della) cosa (*dasein*). Il risultato calmo, in cui si estingue l'inquietudine del divenire, costituisce la puntualità del qualitativo in cui si annuncia ciò di cui ogni differenza del mondo e ogni cosa che in esso trova spazio appaiono intessute.

Ora, che cosa dice il precipizio? Dice *dasein*. Il divenire diviene (anche se la formula dovrebbe essere precisata) e precipita nel divenuto (*ghenesis eis ti*, recita la filosofia platonica): si quietava ed estingue nella cosa ancora racchiusa nell'esserci in cui essa si radica. La *cosa*, dunque, appare e si impone allo sguardo come l'esito o il risultato del divenire: un fatto, dirà Gentile, nel quale si estingue il fare che in esso trova il proprio esito, tolto il quale il fare non è un fare. Assistiamo cioè al creare del creatore, che avvia la propria opera, suscitando quello che è ormai quello che è: fatto, finito, compiuto (*factum, perfectum*). Del resto, il fare è il fare di un fatto che, ottenuto, lo estingue (nel fatto il fare è in altro), dato che il significato del fare sta appunto in ciò che esso, venendo meno, ottiene.

Senonché, il pensatore che ha messo più radicalmente in questione la sequenza concettuale alla quale abbiamo fatto riferimento è proprio Gentile, per il quale non esistono fatti, poiché nulla è mai fatto, compiuto.

to, *perfectum*. Non c'è esito del divenire, se non in astratto (con l'alternativa vicenda dell'essere e del non essere, secondo l'ordine del tempo). In concreto c'è solo il divenire, in ragione del quale tutto è, differendo (anche se il differente non è il nulla dell'altro che lo attende, bensì quello dell'altro che con esso si spartisce l'intero dell'essere). D'altra parte, il divenuto, fatto, compiuto, è il passato che si colloca alle spalle di colui che fa (anche quando esso è dipeso da lui). E sul passato non si possono mettere le mani: *infectum fieri nequit*. Le mani su di esso, anzi, lo suppongono (già fatto).

Si tratta allora di apprezzare così uno dei modi attraverso i quali Gentile evidenzia la necessità che il divenire, intrecciando l'essere e il non essere, tolga tutto quello che lo oltrepassa, rimanendo appunto alle sue spalle. Il divenire, infatti, resta sull'orlo del precipizio in cui trovano spazio, sul suo fondo, le cose (che ci sono e diciamo esserci). I fatti, naturalmente, ci sono, ma in astratto: il loro esserci allude al fare che non fa se non sé stesso, *come* altro. Il divenire, in concreto, è perciò un divenire sé: un farsi (e non un *fare*).

ELEATISMO DELLA FILOSOFIA

Per Gentile, se esistessero i fatti, vale a dire le cose al di qua o al di là del divenire, come loro esito o presupposto (è ancora la posizione di Hegel), allora nulla esisterebbe. Posto cioè che l'esito della contraddizione che si contraddice desse luogo all'*esserci*, prodigo delle cose, allora ciò che la filosofia postparmenidea ha portato alla luce, intrecciando l'essere e il non essere, non potrebbe non apparire svuotato dell'essere. Se il divenire suscitasse (per gradi che sono i gradi della sua mediazione) un mondo di cose, l'apparire delle differenze che intrecciano l'essere e il non essere, essendo (non manchevole), tornerebbe a palesare il nulla che Parmenide non riusciva a tenere a bada. Se esistesse, dunque, qualcosa che anticipasse o precedesse il divenire, ma anche qualcosa che scaturisse o rappresentasse come un esito o un prodotto o un risultato del suo andamento, allora andremmo incontro alla mortificazione della vita che si impone e che la filosofia si è incaricata di afferrare logicamente.

Stando a Gentile, per tener ferma l'esperienza nel suo spessore ontologico, siamo costretti ad abolire ogni precedenza, tale da rappresentare una realtà che accompagni o si associ al processo diveniente. Se l'essere non è il non essere, ciò significa che nulla oltrepassa l'intreccio ontologico che la totalità degli essenti si incarica di testimoniare con la forza di un *logos* che non teme smentite. La verità dell'essere allude cioè al differire degli identici in cui è ribadita la verità dell'eterno illuminato dalla coscienza intramontabile di una realtà presente a sé stessa, senza anticipazioni o resti.

Si trattava cioè di comprendere che se c'era qualcosa di cui la cosa attualmente visibile dovesse assecondare l'esistenza, allora l'attualmente visibile doveva cedere ad esso la propria consistenza. Un cedimento che equivaleva al suo annientamento. Per questo verso, la filosofia tradizionale, ma anche buona parte di quella contemporanea (la parte consapevole della posta in gioco) non si erano mai emancipate dall'eleatismo. A venir meno era stato cioè sempre e comunque questo *colpo d'occhio* sulla realtà che gode di una specificità tolta la quale questo colpo d'occhio non è il colpo d'occhio che è.

Del resto, Gentile si preoccupa di evidenziare come, dopo Parmenide, Platone e Aristotele avessero continuato a interpretare il divenire restituito alla verità nei termini che l'Eleate, svalutando l'esperienza, rimproverava alle avventurose peregrinazioni delle *àkrita phyla* (schiere senza giudizio; fr. 6 DK). Superato l'eleatismo, l'essere che diveniva era ancora l'essere che, esponendosi al non essere come all'opposto di sé, doveva essere ricondotto a un essere maggiore, autenticamente essente. Come era accaduto a Parmenide, il non essere, daccapo, si era svelato al modo dell'essere: un *altro* essere, veramente non manchevole.

Un tentativo, questo, non meno disperato di quello parmenideo. La filosofia tradizionale, infatti, stando a Gentile, aveva provveduto a chiarire come la realtà, da ultimo, prima di apparire, fosse già tutto quello che essa era. Ciò era accaduto proprio per evitare la contraddizione alla quale il sopraggiungere degli eventi andava altrimenti incontro. Concesso lo scarto ontologico tra il sopraggiungente e la sua matrice indiveniente, il sopraggiungente, nella misura del suo differire dalla matrice, sarebbe provenuto dal niente. Per questo verso, chiamata a evitare l'impossibile, l'anticipazione evocata dalla filosofia si

era spinta fino a inghiottire tutto il sopraggiungente. Insomma: le differenze del mondo, le cose, provenivano dal loro essere già, ma il loro esser già non era tutto. Sennonché, la necessità di tenere insieme l'apparire dell'essere, qui e ora, e l'impossibilità che esso provenisse dal non essere assoluto aveva spostato progressivamente il peso ontologico sul versante del presupposto, fino a condurre il discorso innanzi all'essere realisticamente concepito al di là dell'esperienza attuale.

DIVENIRE SENZA ANTICIPAZIONE

Per evitare l'entificazione del non essere, la filosofia si era preoccupata di riempire progressivamente l'anticipazione del mondo fino a saturarla in un mondo anticipato a sé stesso. La totalità del mondo anticipava la totalità del mondo. Fatto spazio al realismo assoluto, la filosofia, irrobustendo l'approccio platonico, aveva cominciato a mettere in crisi l'approccio tradizionale con l'evocazione del *cogito*. Cartesio, intento a strappare alla tradizione platonico-aristotelica la consistenza ontologica dell'esperienza attuale (la mediazione o riflessione dell'io), aveva cioè ribadito la necessità di sintonizzare il logo con l'intreccio dell'essere e del non essere, additando però quello suscitato dall'attualità dell'esperienza. Ora, l'attualismo rappresentava appunto l'esito di questa battaglia della filosofia, in obbedienza alla necessità di opporre la verità dell'essere al nulla, quando all'essere fosse stata riconosciuta la consistenza sintetica del reale investito da una luce che è la sua luce intramontabile. Lo spettacolo irripetibile dell'essere che consiste in uno svelarsi. La storia, avrebbe detto Gentile; una storia che supera il tempo, dal momento che non patisce la separazione alla quale esso allude, quando rinvia alla separazione della cosa da se stessa.

Nulla, dunque, precede il divenire, ma il divenire, provenendo da sé, non proviene. Autoctisi o novità senza fatti, suggerirà Gentile. Un mondo senza cose, se si preferisce. Tale per cui resta il sopraggiungente come tale, pieno di sé, senza anticipazioni o resti. Un passaggio da sé a sé, scriverà Gentile: *arte*, in cui tutto si ferma, senza margini e rigide contrapposizioni, ma arte che si fa *filosofia*, per mezzo della

religione che mobilita e contrappone le differenze, esponendone il contorno definito. Ne esce così un essere come autocoscienza dell'eterno, atto in atto, in cui il divenire hegeliano, contraddizione di una contraddizione, trova l'incontraddittorio non nell'esserci in cui, ribadendo la confusione eleatica, si annuncia il mondo delle cose, ma nell'essere che non è, ormai unità intrascendibile di spettatore e spettacolo, di creatore e creatura. L'esser sé che si manifesta, dunque, e si impone allo sguardo, cadendo sotto agli occhi e sottraendosi alla vista. Non un divenire in cui ne va dell'essere, ma un essere di cui il divenire testimonia semmai il venire alla luce, restando tuttavia in ombra. Essere e non essere, se si vuole; ma come differire della consistenza ontologica che non lascia nulla alle proprie spalle o davanti a sé, fatto o da fare. Contraddizione, certo; ma nella misura in cui il differente, avvolto dal chiarore dell'esperienza, tace le sorti dell'essere che lo innerva, negandosi. La filosofia contemporanea, con Gentile, ci invita a imboccare questa strada. Con Parmenide, oltre Parmenide.

RIASSUNTO

Il contributo esplora la contraddizione del divenire. Storicamente, il concetto di divenire emerge dal superamento platonico della posizione di Parmenide, esposta dal poema sull'essere. L'attualismo di Gentile, esaltando l'operazione platonica, rappresenta il superamento di quel superamento, in direzione di un divenire in cui non ne va dell'essere, poiché ne testimonia piuttosto il suo venire alla luce, differendo.

ABSTRACT

The contribution explores the contradiction of becoming. Historically, the concept of becoming emerges from the Platonic overcoming of Parmenides' position, exposed by the poem about being. Gentile's actualism, exalting the Platonic operation, represents the overcoming of that overcoming, in the direction of a becoming not as becoming of the being, but as its coming to the light, always different.

LA STRATEGIA DEL VIANDANTE. NIETZSCHE E LA CONTRADDIZIONE DELL'ESISTENZA

GIORGIO BRIANESE*

«E dove nessun viandante è mai passato,
alte sopra cavallo e cacciatore
le rupi strapiombano al tramonto
quasi come di nuvole un castello...»
(Joseph von Eichendorff).

FRANCHEZZA

Si potrebbe esser tentati di pensare che la filosofia teoretica si muova lungo sentieri d'alta quota, lontani dal "qui ed ora" della nostra esistenza e dal nostro essere, giorno dopo giorno, concretamente noi stessi, se non addirittura indifferenti ad essi. Si potrebbe cioè intenderla come un sapere che si sviluppa lungo le vie più o meno rigorose e rassicuranti dell'argomentazione e dell'astrazione ma che, così facendo, corre seriamente il rischio di perdere di vista quanto di passionale ed emotivo (e per ciò stesso rischioso) c'è sempre in una biografia degna di questo nome.

Penso che le cose stiano diversamente e che quella filosofica debba essere sempre – prendo a prestito un'espressione felicissima di Remo Bodei – una *ragione appassionata*¹. Ma c'è anche del vero in quello che Arthur Schopenhauer scrive all'inizio del Libro quarto del *Mondo come volontà e rappresentazione*, ossia che la filosofia, in qualsiasi modo la si voglia definire, è *sempre* teoretica, anche quando

* Professore Associato di Filosofia teoretica presso l'Università Cà Foscari di Venezia.

¹ Cf. R. BODEI, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 9-10.

si rivolge alla nostra vita e al nostro agire. Schopenhauer, in quella sede, sta presentando al lettore la sezione del *Mondo* che affronta quella parte della filosofia «che riguarda direttamente ciascuno di noi e che non può essere estranea o indifferente a nessuno», quella cioè che indichiamo con la parola “etica” o con l’espressione «filosofia pratica, in opposizione alla filosofia teoretica». È a questo punto che il filosofo aggiunge la considerazione che ho appena richiamato:

A mio avviso tutta la filosofia è sempre teoretica, in quanto, qualsiasi sia l’oggetto di ricerca immediato, le è essenziale assumere l’atteggiamento della contemplazione pura e proporsi di indagare, non di prescrivere. Invece quella di diventare pratica, di guidare le azioni, di modificare il carattere, è una vecchia pretesa alla quale, dopo un più maturo esame, essa dovrebbe finalmente rinunciare. Qui infatti, dove *si tratta del valore o del disvalore di un’esistenza*, dove si tratta della salvezza o della dannazione, non possono essere decisivi i suoi morti concetti, ma *l’essenza più profonda dell’uomo stesso*, il demone che lo guida e che non lo ha scelto, ma che è stato scelto da lui – come ha detto Platone –, il suo carattere intellegibile – per usare l’espressione di Kant².

Se Schopenhauer ha ragione nel dire che la filosofia è *sempre* teoretica e ha *sempre* a che fare con il senso dell’esistenza, essa, pur senza proporsi di “prescrivere” alcunché, chiama in causa ciascuno di noi in prima persona, proprio perché si rivolge al “demone” che guida i nostri passi. Rovesciando, senza tradirne l’intenzione, le sue parole, possiamo anche dire che la filosofia, comunque si tenti di classificarla, è *sempre* etica, come Baruch Spinoza ha compreso meglio di chiunque altro. Per il titolo del proprio capolavoro – che è allo stesso tempo una metafisica, una teologia, un’antropologia, e chissà che altro ancora –

² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 53, trad. ital. a cura di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p. 351 (corsivi miei).

Spinoza, come è noto, scelse precisamente questa parola: *Etica*, dopo essersi riferito ad esso chiamandolo per qualche tempo *Filosofia*. Quel titolo conferma che la posta in gioco nella *gigantomachia peri tes ousias*, nella “battaglia di giganti intorno all’essere” evocata da Platone nel *Sofista* (246a4-5), non è una verità asettica, metafisicamente lontana dal mondo, bensì un sapere che chiama ogni volta in causa il senso concreto della nostra vita: la filosofia ci mette con le spalle al muro, costringendoci a chiederci quale sia il nostro posto nel mondo; essa è per ciò un impegno ineludibile del quale non possiamo evitare di farci carico, a meno che non vogliamo rassegnarci a riconoscere che la nostra è un’esistenza del tutto priva di senso (ma per farlo, a ben vedere, avremmo comunque bisogno di pensare filosoficamente). È per questo che la filosofia non può risolversi sul piano della pur necessaria astrazione concettuale, ma deve realizzarsi in un modo di vivere, come già gli antichi avevano compreso: «Il discorso filosofico deve essere compreso all’interno della prospettiva di un modello di vita di cui è allo stesso tempo mezzo ed espressione, e, di conseguenza, la filosofia è comunque, innanzi tutto, un modo di vivere, strettamente connesso però al discorso filosofico»³. Anche per questo, sono convinto che la *gigantomachia* evocata da Platone «non è qualcosa che riguarda intelletti eccezionali ma, al contrario, eccezionale è il compito a cui ogni uomo è chiamato»⁴.

Su questo sfondo vorrei riflettere, a partire principalmente da Nietzsche e dalle sue provocazioni, sul tema del divenire e della contraddizione. Lo farò come se stessi ragionando ad alta voce insieme al lettore, proponendo alcuni spunti a partire da temi e testi che ritengo per diverse ragioni degni di interesse. Penso infatti che l’esercizio della filosofia abbia senso se, proponendo il nostro punto di vista, esponiamo le nostre convinzioni al confronto e ne sagliamo la consistenza; così facendo, in effetti, mettiamo alla prova anche e anzitutto noi stessi.

³ P. HADOT, *Che cos’è la filosofia antica?*, trad. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino 1998, pp. 4-5.

⁴ S. NATOLI, *Introduzione*, in B. SPINOZA, *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. IX.

Come scrive Platone, «chi voglia mettere degnamente alla prova se la propria anima viva correttamente o meno deve possedere tre qualità: conoscenza, benevolenza e franchezza»⁵. Penso che quella del filosofo dovrebbe essere appunto una franchezza benevola e non reticente, lontana dall'aggressività sofisticata. Una franchezza amichevole, se così si può dire, che si rivolge da un lato alle persone con le quali volta per volta egli si confronta, dall'altro al linguaggio che consente l'istituirsi stesso del dialogo. Come si legge nel *Fedro* (236e), Socrate è anche per questo, oltre che filosofo, filologo, ossia "amico" dei discorsi. E non va dimenticato che proprio Nietzsche, oltre a essere stato giovanissimo e originalissimo professore di filologia classica a Basilea e ad essersi assai presto confrontato col linguaggio e il pensiero dei Greci, ha descritto sé stesso come uno psicologo e, appunto, un filologo. Non di quelli che insegnano a «sgobbare»⁶ e che trasformano gli esseri umani in macchine, ma di quelli che educano anzitutto sé stessi a pensare e a far deflagrare in modo dionisiaco i significati e i valori; è anche per questo che, «come direbbe lo stesso Nietzsche, bisogna sottoporre la filologia alla necessaria violenza filosofica»⁷:

Io tento una giustificazione economica della virtù. – Il compito è quello di rendere l'uomo utile il più possibile e avvicinarlo, fin dove si può, a una macchina infallibile; a tal fine dev'essere fornito delle *virtù di una macchina* (...). Qui la prima pietra dello scandalo è la *noia*, l'*uniformità* che ogni attività macchinale comporta. Imparare a sopportarla – e non solo a sopportarla – imparare a vedere la noia circondata da una superiore attrattiva: è stato questo finora il compito di ogni organizzazione scolastica superiore. Imparare qualcosa che non ci interessa;

⁵ PLATONE, *Gorgia*, 487a-b, trad. it. a cura di A. Taglia, Einaudi, Torino 2014, p. 143.

⁶ Cf. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, "Scorribande di un inattuale", § 29; trad. it. a cura di G. Brianese e C. Zuin, Zanichelli, Bologna 1996, pp. 151-153.

⁷ S. NATOLI, *Nietzsche e la "dialettica del tragico"*, in Id., *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli/Bocca, Milano 1981, p. 18.

e sentire proprio in ciò, in questa attività “oggettiva” il proprio “dovere”; imparare a valutare il piacere e il dovere come tra loro separati – è questo l'inestimabile compito e la funzione della organizzazione scolastica superiore. Il filologo è stato perciò finora l'educatore *in sé*, poiché la sua attività stessa fornisce il modello di una monotonia dell'attività che va fino al grandioso. Sotto la sua bandiera il giovane impara a “sgobbare”: prima condizione di quella che sarà un giorno la valentia dell'adempimento meccanico del dovere (come funzionario statale, marito, scritturale di ufficio, lettore di giornali e soldato)⁸.

Ma per il filosofo come per il filologo quello che conta è «anzitutto essere uomo», come Nietzsche scrive in una annotazione del 1875⁹. Con buona pace di Nietzsche e della sua ostilità nei confronti dello “pseudo-greco” Socrate¹⁰, è proprio costui ad essere allo stesso tempo filosofo e filologo, e riesce ad essere l'uno e l'altro perché è un uomo che cerca di comprendere sé stesso in una relazione essenziale con i propri concittadini. Aggiungo che la franchezza non aggressiva del discorso filosofico è ciò che rende possibile anche una persuasione autentica, affatto diversa da quella ricercata dai Sofisti: quest'ultima solo impropriamente merita questo nome perché, potremmo dire rovesciando un verso del *Poema sulla natura* di Parmenide, *non si accompagna a Verità*¹¹.

⁸ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 146, trad. it. a cura di G. Brianese, Mimesis, Milano-Udine 2006, pp. 179-180.

⁹ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi. Volume quinto. Inverno-primavera 1875-primavera 1875*, nuova edizione a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano 2009, fr. 3[62], p. 43.

¹⁰ Cf., ad esempio, F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, “Il problema di Socrate” (trad. it. cit., pp. 50-61).

¹¹ Mi riferisco, come è chiaro, al verso 4 del frammento 2 del *Poema sulla natura*: Πειθοῦς ἔστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ.

DIVENIRE

Per riflettere sul nesso tra divenire e contraddizione mi rivolgo anzitutto a Nietzsche, testimone impietoso del carattere antinomico del reale. La sua è, dall'inizio alla fine, una grandiosa apologia dell'evidenza del divenire e delle inquietudini che essa (vera o presunta che sia) suscita in noi. Già ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* la discriminante che consente di distinguere la buona dalla cattiva filosofia è costituita proprio dalla capacità di riconoscere e di testimoniare il divenire. Il «lampo divino» con il quale Eraclito di Efeso ha illuminato la «notte mistica» che avvolgeva il problema del divenire consiste appunto, per il giovane Nietzsche, in una coraggiosa negazione dell'essere e nella capacità di guardare in faccia il fluire inarrestabile delle cose: «Quest'unico mondo che egli conservava (...) non rivela da nessuna parte una permanenza, un'indistruttibilità, un baluardo che si opponga alla corrente (...). Eraclito grida: "Non vedo null'altro che divenire. Non fatevi ingannare. Dipende dalla vostra vista corta, e non già dall'essenza delle cose, il fatto che voi crediate di scorgere da qualche parte una terraferma, nel mare del nascere e del perire"»¹². Prospettiva coraggiosa, la sua, poiché quello del nascere e del perire è un mare sempre insidioso e inquietante, al quale ci si deve tuttavia affidare e dal quale, in certo senso, è necessario avere la capacità di lasciarsi travolgere.

Quello che conta è sapersi esporre alla «furia del mare», per usare un'espressione cara a Carlo Michelstaedter, perché «non è triste o pauroso navigare ma lieto e sicuro a chi non teme per la propria sicurezza. - Il porto non è dove gli uomini fanno i porti a riparo della loro trepida vita; *il porto per chi vuole seriamente la vita è la furia del mare* perché egli possa regger diritto e sicuro la nave verso la meta. Tu pure (...) non vorrai l'inerte e ottusa vita, che è data a chi ama piegarsi, preferire alla libera vita del mare dove ognuno s'apre da sé la via ed è in porto sicuro dove gli altri periscono»¹³.

¹² F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*; trad. it. di G. Colli, in "Opere di Friedrich Nietzsche" [d'ora in poi OFN], III,2, Adelphi, Milano 1980², p. 291.

¹³ C. MICHELSTAEDTER, *Epistolario*, edizione critica a cura di S. Campailla, seconda edizione riveduta e ampliata, Adelphi, Milano 2010, pp. 470-472 (corsivo mio).

Possiamo provare a dirlo anche con le parole di Hans Blumenberg:

L'uomo conduce la sua vita ed erige le sue istituzioni sulla terraferma. Ma il movimento della propria esistenza cerca di comprenderlo, nella sua totalità, specialmente con la metafora del temerario navigare (...). Tra le realtà elementari con cui l'uomo ha a che fare, almeno fino alla tarda conquista dell'aria, il mare è per lui la più allarmante (...). In questa estraneità allarmante va incluso anche il fatto che il fenomeno naturale che da sempre e invincibilmente atterrisce l'uomo, il terremoto, rientra nella competenza mitica del dio del mare Poseidone (...). In quest'ambito immaginativo, il naufragio è una specie di "legittima" conseguenza della navigazione, mentre il porto felicemente raggiunto o la calma di mare sono soltanto l'aspetto ingannevole di una così radicale problematicità¹⁴.

È il mare che, in una vecchia canzone di Leonard Cohen, rappresenta in modo icastico la possibilità della vera liberazione, sempre a rischio e sempre a un passo dal naufragio, secondo l'insegnamento di un Cristo "marinaio" che viene evocato in modo poeticamente suggestivo dal cantautore e poeta canadese:

E Gesù fu marinaio
finché camminò sull'acqua
e restò per molto tempo
a guardare solitario
dalla sua torre di legno
e poi quando fu sicuro
che soltanto agli annegati
fosse dato di vederlo
disse: siate marinai
finché il mare vi libererà...¹⁵

¹⁴ H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, trad. it. di B. Argenton, il Mulino, Bologna 1985, pp. 27 e 31.

¹⁵ L. COHEN, *Suzanne* [1966-1967], trad. it. di F. De André [1972].

Ma è, allo stesso tempo e in modo paradossale, anche la quiete del dantesco gran mare dell'essere¹⁶, che si trasforma in Nietzsche nella tempesta dello sconfinato mare del divenire, da affrontare con la serenità e con quel tanto d'incoscienza di cui gli uomini per lo più non sono capaci: servono la forza dell'oltre-uomo e la leggerezza del fanciullo, i quali sono ad ogni passo presenti a sé stessi, come il Gesù disegnato nel Vangelo di Marco il quale, diversamente dai suoi discepoli, affronta la tempesta con la quiete di un'anima capace di abitare pacificamente persino la violenza di un mare che minaccia di travolgerci e di annientarci:

Si scatena una grande bufera di vento e le onde si abbattevano sulla barca, al punto che la barca già si riempiva, egli intanto stava a poppa e dormiva su un cuscino. Perciò lo svegliano e gli dicono: “Maestro, non t'importa nulla che periamo?”. Egli allora, svegliatosi, sgridò il vento e disse al mare: “Taci! Calmati!”. Il vento cessò e si fece gran bonaccia. Quindi disse loro: “Perché siete paurosi? Non avete ancora fede?”. Essi allora furono presi da gran timore e si dicevano l'un l'altro: “Chi è dunque costui, che anche il vento e il mare gli ubbidiscono?” (Marco 4,36-41).

¹⁶ «E cominciò: “Le cose tutte quante hanno ordine tra loro, e questo è forma che l'universo a Dio fa simigliante. Qui veggion l'alte creature l'orma de l'eterno valore, il qual è fine al quale è fatta la toccata norma. Ne l'ordine ch'io dico sono accline tutte le nature, per diverse sorti, più al principio loro e men vicine; onde si muovono a diversi porti per lo gran mare dell'essere, e ciascuna con istinto a lei dato che la porti...”» (Dante Alighieri, *Paradiso*, I, 103-114).

Vale per Lui quello che vale per i protagonisti della poesia più nota di Carlo Michelstaedter, *I figli del mare*¹⁷: Itti (il pesce; Michelstaedter stesso rinvia qui alla simbologia cristiana) e Senia (la Straniera: straniera alla terra, anzitutto; ma anche capace di ospitare, secondo la lezione della *Xenìa* greca): «Sulla terraferma non c'era pace, dunque, e Gesù la trovava nel mare»¹⁸. Aggiungo che la metafora del mare e della navigazione ha in Nietzsche un rilievo particolare, poiché il viandante potrebbe essere anzitutto un marinaio, come suggerisce l'aforisma 124 della *Gaia scienza*:

Nell'orizzonte dell'infinito. Abbiamo lasciato terra e siamo salpati con la nave! ci siamo tagliati i ponti alle spalle, – di più, ci siamo tagliati la terraferma! Dunque, navicella! bada a te! Ai tuoi fianchi si estende l'oceano: è vero, non sempre muggisce, e talvolta giace come seta e oro e onirica visione di bontà! Ma verranno momenti in cui ti renderai conto che è infinito e che non c'è nulla di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e ora sbatte contro le pareti di questa gabbia! Guai, se ti assale la nostalgia della terra, come se lì vi fosse stata più libertà, – e non v'è più “terra” alcuna!¹⁹

Non v'è più terra: il viandante si affida al mare e abbandona le (sempre illusorie) sicurezze della terraferma. Si consegna al rischio, se non alla certezza, del naufragio e, così facendo, lascia intravedere il

¹⁷ La si legge in C. MICHELSTAEDTER, *Poesie*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1987, pp. 79-84. Su di essa mi permetto un rinvio al mio *Il silenzio e i richiami. Per una rilettura de «I figli del mare» di Carlo Michelstaedter*, in «Studi goriziani», LXV, gennaio-giugno 1987, pp. 7-22 (poi, con modifiche, in *Michelstaedter, o la verità della salute*, in C. MICHELSTAEDTER, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 57-76).

¹⁸ S. VERONESI, *Non dirlo. Il Vangelo di Marco*, Bompiani, Milano 2015, p. 64.

¹⁹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, III, § 124; trad. it. di C. Gentili, Einaudi, Torino 2015, p. 137.

proprio profilo oltre-umano: «L'uomo ha un'invincibile tendenza a lasciarsi ingannare ed è come incantato di felicità, quando il rapsodo gli racconta come vere delle favole epiche»; l'intelletto, «maestro di finzione», produce una «enorme impalcatura e travatura di concetti, aggrappandosi alla quale il misero uomo riesce a salvarsi lungo la sua vita» e che «costituisce, per l'intelletto divenuto libero, soltanto un'armatura e un trastullo per i suoi audaci artifici»²⁰. Il viandante che si espone alla furia del mare abbandona l'idea di aggrapparsi alle travature dei concetti, esse stesse peraltro relitti del naufragio delle velleità del sapere incontrovertibile e della presunzione di chi non sa rinunciare alla fede nei valori assoluti. Per questo si affida alla navigazione, come suggerisce ancora un aforisma della *Gaia scienza*:

Alle navi! Se si considera come una totale giustificazione filosofica del proprio modo di vivere e di pensare agisce su ogni individuo – vale a dire come un sole che riscalda, benedice, feconda, risplende appositamente per lui; se si considera come essa rende indifferenti alla lode e al biasimo, autosufficienti, ricchi, generosi nel donare felicità e benevolenza; come essa volga incessantemente il male in bene, faccia fiorire e maturare ogni energia e non lasci attecchire la piccola e grande gramigna dell'afflizione e della noia: – ecco che si proclama infine pieni di desiderio: oh, che siano creati ancora nuovi soli come questo! Anche il malvagio, anche l'infelice, anche l'uomo d'eccezione deve avere la sua filosofia, il suo buon diritto, il suo sole che risplende! Con costoro non c'è bisogno di compassione! – dobbiamo disimparare questo capriccio dell'arroganza, per quanto a lungo l'umanità l'abbia appresa e praticata fino a oggi – non c'è bisogno di mettere in campo per loro confessori, esorcisti e remissori dei peccati! Piuttosto occorre una nuova giustizia! E una nuova parola d'ordine! E nuovi filosofi! Anche

²⁰ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extra-morale*, trad. it. di G. Colli, in OFN, III, 2, Adelphi, Milano 1980², pp. 370-371.

la terra della morale è rotonda! Anche la terra della morale ha i suoi antipodi! Anche gli antipodi hanno il loro diritto di esistere! C'è ancora un altro mondo da scoprire – e più di uno! Alle navi, filosofi!²¹

INQUIETUDINE

Coraggiosa, dunque, la prospettiva di Eraclito, poiché esporsi al divenire significa mettere a rischio la propria esistenza. Nietzsche lo segue, affrontando il divenire a viso aperto, riconoscendo il non-senso dell'esistenza e dicendo sì al mondo in tutti i suoi aspetti, anche quelli più terribili, fino al punto di desiderarne il ritorno:

La mia nuova concezione del pessimismo consiste nella volontaria esplorazione dei lati terribili e problematici dell'esistenza; con questo mi divennero chiare le figure affini del passato. «Quanta 'verità' sopporta e osa uno spirito?» Problema della sua forza. Un tal pessimismo potrebbe sboccare in quella forma di affermazione dionisiaca del mondo così com'è: fino al desiderio del suo assoluto ritorno e della sua eternità: con ciò sarebbe posto un nuovo ideale di filosofia e sensibilità. Intendere i lati dell'esistenza finora negati non solo come necessari, ma anche come desiderabili; e non solo desiderabili in rapporto ai lati affermati sinora (per esempio come loro complemento e condizioni preliminari), ma anche per sé stessi, come i lati dell'esistenza più possenti, più fecondi, più veri, in cui la volontà di questa si esprime più chiaramente²².

²¹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, IV, § 289; trad. it. cit., p. 189.

²² F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 138, trad. it. cit., p. 174.

La prospettiva è inquietante, e c'è bisogno di una forza e di un coraggio più che umani per trasformare quell'inquietudine in un sentimento positivo:

Il divenire eterno e unico, la completa instabilità di tutti gli oggetti reali, che non fanno altro se non agire e divenire continuamente, e che non sono – secondo l'insegnamento di Eraclito – dà luogo a una visione terribile, che stordisce, ed è assai affine alla sensazione con cui, durante un terremoto, si perde la fiducia nella solidità della terra. Occorreva una forza stupefacente, per trasformare questa impressione in un sentimento contrario di sublimità e di stupore felice. Eraclito raggiunse questo risultato, osservando il processo concreto del nascere e del perire, e concependolo nella forma della polarità (...). Si tratta di una concezione mirabile (...). Le cose stesse, nella cui consistenza e nella cui durata il cervello ristretto degli uomini e degli animali crede, non hanno affatto una vera esistenza, ma sono il lampeggiare e la scintilla tra due spade che cozzano, solo il fulgore della vittoria nella lotta fra due opposte qualità²³.

Ma di che cosa parliamo quando parliamo di divenire? Emanuele Severino è il filosofo che più di ogni altro, nel nostro tempo, ha richiamato energicamente l'attenzione sulla complessità e l'ambivalenza di quella "visione terribile" e sulla sua intima contraddittorietà, impegnando il pensiero nella ricerca di una diversa configurazione di quel divenire che, malamente inteso, ha condotto l'Occidente lungo il sentiero nichilistico della contraddizione più radicale: pensando l'essere nella forma del divenire, l'Occidente, nella sua follia, pensa in effetti il non-essere. Vale per la nostra civiltà quello che Severino, nel terzo dei libri che ha dedicato a Giacomo Leopardi, attribuisce al pensiero poetante di quest'ultimo: come l'intero Occidente, «Leopardi è il cantore della morte perché, propriamente, è il cantore del nulla»²⁴.

²³ F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, cit., pp. 293-295.

²⁴ E. SEVERINO, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015, p. 9.

Severino affronta in quelle pagine anche quel «tema della contraddizione» che è a tal punto essenziale per il pensiero che «se si volesse scrivere un libro “facile” sul senso della filosofia, che non includesse il tema della contraddizione, non sarebbe un libro di filosofia»²⁵. E Nietzsche è il filosofo che per lo più viene visto come un affermatore del valore positivo della contraddizione, ossia, come un negatore del valore del principio di non contraddizione. Le conferme testuali sono troppo numerose perché ne possa render conto adeguatamente. Mi limito a un paio di esempi. Il primo è l'aforisma 46 della *Volontà di potenza*, dove la figura della contraddizione viene messa in relazione da un lato col divenire, dall'altro con il dolore, e tutti e tre (contraddizione, divenire, dolore) vengono messi in relazione con la volontà (o, meglio, con la volontà di verità):

L'uomo cerca «la verità»: un mondo che non si contraddica, che non illuda, non cambi, un mondo *vero* – un mondo in cui non si soffra: contraddizione, illusione, mutamento – cause del dolore! Egli non dubita che ci sia un mondo quale deve essere; vorrebbe trovare la via per arrivarci. (...). Donde prende qui l'uomo il concetto della *realtà*? Perché fa derivare appunto il *dolore* dal mutamento, dall'illusione, dalla contraddizione? e perché non ne fa derivare piuttosto la sua felicità? Il disprezzo, l'odio per tutto ciò che passa, cambia, si trasforma: da dove viene questo apprezzamento del permanente? Evidentemente la volontà di verità è solo il desiderio di un *mondo del permanente*. I sensi ingannano, la ragione corregge gli errori: *quindi*, si concludesse, la ragione è la via che conduce al permanente; le idee *più lontane dai sensi* devono essere le più vicine al «mondo vero». – Dai sensi proviene la maggior parte delle disgrazie – essi sono ingannatori, bugiardi, distruttori. La *felicità* può essere garantita solo in ciò che è: mutamento e felicità si escludono a vicenda. Il desiderio supremo ha pertanto di mira il divenir uno con ciò che è. Tale è

²⁵ IVI, p. 13.

la *via stravagante* verso la felicità suprema. Insomma: il mondo, così come *dovrebbe* essere, esiste; questo mondo in cui viviamo è solo errore – questo nostro mondo *non* dovrebbe esistere²⁶.

Ma Nietzsche rovescia il senso e il valore dei due nessi complementari (dolore-mutamento e felicità-immutabilità): la felicità non può che derivare dal mutamento e dalla contraddizione che animano la realtà e portano con sé anche quel dolore che, come tale, appartiene sia all'umano che all'oltre-umano. Lo *Übermensch* è tale in quanto sa farsi carico, assumendolo su di sé, anche dell'aspetto tragicamente doloroso del mondo del divenire. In modo analogo, Nietzsche rovescia anche il nesso tra verità e permanenza: riconosciuta come un prodotto della volontà, la verità viene dissolta nella pluralità inesauribilmente mutevole delle interpretazioni.

Ciononostante, c'è forse un modo per non consegnare il “desiderio supremo” di cui parla Nietzsche alla logica della falsificazione, a quella sequela di mummie che è per Nietzsche la filosofia occidentale: ipotizzo cioè che la strategia del viandante abbia tra le altre cose la capacità straordinaria di tenere insieme il rispetto per il divenire e il desiderio del permanere, poiché ogni passo compiuto dal viandante è in effetti un divenire che è ad ogni istante pienamente presente a sé stesso.

Pensare che il mondo non si contraddica è un errore prospettico, generato dal desiderio di lenire la sofferenza generata dal caos imprevedibile (e per ciò minaccioso) del divenire. Posta l'identità tra mutamento e dolore da un lato e stabilità e liberazione dal dolore dall'altro, il pensiero occidentale ha costruito forme di esistenza capaci di fingere al mondo un ordine che esso di per sé non possiede. Il mondo però è caos, e deve essere riconosciuto e apprezzato per quello che è, dicendo sì al divenire in tutte le sue variazioni, anche quelle che possono apparire (e persino essere realmente) contraddittorie. Perché comprendere che quello del divenire è l'unico mondo impone di dire-sì anche alla contraddizione, anima sempre presente e irrequieta del divenire stesso.

²⁶ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 46, trad. it. cit., pp. 94-96.

Nietzsche riprende ancora una volta Eraclito, la cui «forza stupefacente» gli ha consentito di scorgere la completa instabilità del reale senza ritrarsi spaventato²⁷. Prestando ascolto a Eraclito è possibile non lasciarsi intrappolare nel «freddo schema razionale dei due opposti limitanti»²⁸, abbandonandosi invece al «flusso mirabile e reversibile del divenire»²⁹ e correndo il rischio sempre insidioso della contraddizione: oltrepassando la rigidità superficiale delle antitesi, «tutto si fa lieve e senza scopo, regna l'eterna gioventù dell'insondabile aiòn»³⁰.

CONTRADDIZIONE

Il secondo esempio testuale che voglio proporre si trova anch'esso nella *Volontà di potenza*:

Noi non riusciamo ad affermare e a negare una stessa e identica cosa: è questo un principio di esperienza soggettivo, in esso non si esprime una «necessità», *ma solo un non potere*. Se, secondo Aristotele, il *principio di contraddizione* è il più certo di tutti i principi, se è l'ultimo e il più elementare, a cui si riconducono tutte le dimostrazioni, se in esso risiede il principio di tutti gli altri assiomi, tanto più rigorosamente si dovrebbe riflettere sulle affermazioni che esso in fondo già *presuppone*. O con esso si afferma qualcosa in relazione alla realtà, all'essere, come se esso lo conoscesse già da altra fonte: cioè che non gli si *possono* attribuire predicati opposti. Oppure il principio vuol dire che non gli si *dovrebbero* attribuire predicati opposti? Allora la logica sarebbe un imperativo *non* per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo *che dev'essere vero per noi*.

²⁷ F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cit., p. 290.

²⁸ G. COLLI, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, p. 205.

²⁹ Ivi, p. 206.

³⁰ Ivi, p. 209.

Insomma, la questione rimane aperta: gli assiomi logici sono adeguati al reale o sono criteri e mezzi per creare il reale, il concetto di «realtà» per noi?... Per poter affermare la prima cosa, occorrerebbe però, come si è detto, conoscere già l'essere: il che assolutamente non è. Il principio non contiene quindi un criterio di verità, ma un imperativo circa ciò che DEVE valere come vero (...). Il divieto concettuale di contraddizione proviene dal credere che noi *possiamo* formare concetti, che un concetto non solo designi, ma anche *afferrì* il vero di una cosa... In realtà la *logica* (come la geometria e l'aritmetica) vale solo per *verità fittizie*, CHE SONO STATE DA NOI CREATE. La logica è il tentativo di *comprendere, o meglio di rendere per noi formulabile, calcolabile, secondo uno schema di essere da noi posto, il mondo reale...*³¹

Sono temi che ossessionano Nietzsche e sui quali, per ciò, egli ritorna ripetutamente. L'aforisma, ad esempio, può essere letto insieme a un frammento dell'anno seguente:

Il traviamiento della filosofia è dovuto al fatto che, invece di vedere nella logica e nelle categorie di ragione dei mezzi per accomodare il mondo a fini utilitari (e dunque "in linea di principio" per un'utile falsificazione), si è creduto di avere in loro il criterio della verità ovvero della realtà (...). L'intenzione era di ingannarsi in un modo utile (...). Ma guai! Ecco che si introduce nel giuoco una categoria morale: nessun essere vuole ingannarsi, nessun essere deve ingannare, e quindi c'è solo una volontà di verità. Che cos'è la "verità"? Il principio di contraddizione fornì lo schema: il mondo vero, verso il quale si cerca la via, non può essere in contraddizione con sé stesso, non può mutare, non può divenire, non ha né principio né fine. È questo il più grande errore che si sia commesso, la vera e propria sciagura dell'errore sulla terra: si crede di avere nelle forme

³¹ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 67, trad. it. cit., pp. 116-118.

della ragione un criterio della realtà, mentre le si aveva per dominare la realtà, per fraintendere la realtà in modo avveduto... E guarda un po': ecco che il mondo divenne falso, e propria a causa delle qualità che ne costituiscono la realtà, mutamento, divenire, pluralità, contrasto, contraddizione, guerra. E allora avvenne tutto il disastro...³²

Emanuele Severino ha svolto in proposito riflessioni importanti. Allontanandosi dall'interpretazione heideggeriana, per la quale la critica di Nietzsche al principio di non contraddizione sarebbe «una negazione trascendentale o incondizionata di esso»³³, egli sostiene che il significato e la portata della critica di Nietzsche al principio di non contraddizione «non possono smentire il principio nietzschiano che il mondo del divenire è l'essere che (...) si contrappone al nulla (...). Si tratta di comprendere che tale critica riguarda il “principio di non contraddizione” non in quanto contrapposizione di essere e nulla, cioè non in quanto affermazione della non contraddizione, ma in quanto “principio logico”, ossia in quanto condizione fondamentale del “mondo ‘vero’»³⁴. Questo significa che anche per Nietzsche l'essere si contrappone al nulla e non si confonde in alcun modo con esso: «Non può esistere alcuna situazione in cui il divenire (...) non si contrapponga all'immutabile (...), perché non può esistere alcuna situazione in cui il nulla non si contrapponga all'essere»³⁵. Della non-contraddizione Nietzsche ha bisogno proprio per poter affermare che l'intero dell'essere è divenire: «Anche per Nietzsche il divenire può esistere (...) solo se esso si costituisce come una struttura in cui il nulla, nel quale l'ente si trova (prima di essere e dopo essere stato), è contrapposto all'essere, cioè all'ente in quanto attualmente è»³⁶.

³² F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, 14[153], trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 1986, pp. 125-127.

³³ Cf. E. SEVERINO, *L'anello del ritorno*, cap. IV, Adelphi, Milano 1999, p. 141.

³⁴ *Ivi*, p. 144.

³⁵ *Ivi*, p. 142.

³⁶ *Ibidem*.

È dunque «per escludere la contraddizione (cioè la “falsificazione” di ciò che accade) che Nietzsche respinge la pretesa del “principio di non contraddizione” di essere “conoscenza del vero”, e lo considera un “imperativo” che comanda la costruzione di un mondo falso»³⁷. La negazione nietzscheana del principio logico-metafisico di non contraddizione, perciò, «è inevitabile, perché è la conseguenza inevitabile, necessaria, dell'apparire del divenire»³⁸. Il divenire implica l'affermazione del valore della non-contraddizione, non la sua negazione.

Sul tema della contraddizione in Nietzsche Severino ritorna varie volte nel suo libro. Merita ricordare soprattutto il capitolo conclusivo³⁹, che fa il punto sull'intero sviluppo dell'interpretazione. La richiamo in pochi punti essenziali che convergono tutti sulla figura della contraddizione. Primo: «Il divenire implica necessariamente l'impossibilità di ogni ente eterno», anche di quell'eterno particolarissimo in cui consiste il passato inteso come un che di imm modificabile. Implica cioè necessariamente l'eterno ritorno dell'uguale: sul fondamento della presunta evidenza del divenire «l'affermazione dell'eterno ritorno di tutte le cose è necessaria»⁴⁰. La negazione dell'eterno ritorno dell'uguale è dunque impossibile in quanto immediatamente auto-contraddittoria (ossia in quanto negazione del principio di non-contraddizione).

Secondo: la negazione dell'eterno (dell'eterno come tale) implica l'affermazione dell'eterno (di quel particolarissimo eterno che è appunto l'eterno ritorno dell'uguale): «Il divenire implica necessariamente il non divenire, cioè la negazione di sé stesso. Questo significa che il divenire è un concetto in sé stesso contraddittorio (...). L'eterno ritorno di tutte le cose (...) vanifica il divenire, in modo ancora più radicale dell'eternità di Dio, perché che Dio esista è l'illusione fondamentale del pensiero metafisico; ma che l'eterno ritorno esista è una necessità inderogabile, richiesta dall'essenza stessa del divenire»⁴¹.

³⁷ *IVI*, p. 147.

³⁸ *IVI*, p. 150.

³⁹ Cf. *IVI*, pp. 411-433.

⁴⁰ *IVI*, pp. 413-414.

⁴¹ *IVI*, p. 414.

Terzo: Nietzsche tuttavia non scorge che ad essere intimamente contraddittorio è il divenire stesso, inteso come passaggio dal niente all'essere e dall'essere al niente e, più in generale, come divenire-altro: «La radicalità della direzione antimetafisica del pensiero di Nietzsche è la barriera che gli impedisce di scorgere che la necessità dell'eterno ritorno, che scaturisce necessariamente dal caso in quanto tale, ed è il respiro stesso del caso, scalza il terreno stesso da cui essa proviene (...). La barriera ha però delle fessure attraverso le quali si lascia intravedere l'abisso della follia. Se si deve dire che Nietzsche indietreggia spaventato di fronte al pensiero dell'eterno ritorno, egli indietreggia di fronte a qualcosa di ben più terribile del "peso" che quel pensiero deve costituire per l'"uomo": indietreggia di fronte al crollo del sistema di riferimento dell'intera civiltà occidentale»⁴².

Quarto: Nietzsche, nel riconoscere la contraddizione del divenire, si spinge sino al limite estremo di ciò che può essere detto dal linguaggio del nichilismo. Ma è solo quello che Severino indica come il destino della verità a vedere «che il divenire, inteso come provenire dal nulla e ritornarvi (...), è, al di sotto del suo voler essere differenza tra essere e nulla, l'identità dell'essere e del nulla»⁴³.

Quinto e ultimo punto: ciò significa che nel pensiero di Nietzsche la follia dell'Occidente «affiora», e tuttavia «Nietzsche rimane un pensatore dell'Occidente perché non abbandona mai la fede che il divenire sia l'evidenza suprema»⁴⁴, anche se, insieme a pochi altri (tra questi, Leopardi e Gentile, ma anche Dostoevskij), «si spinge fino al limite estremo della coscienza che l'Occidente, rimanendo sé stesso, può avere della propria autentica essenza. Se quel limite fosse oltrepassato l'Occidente apparirebbe a sé stesso come l'estrema follia. Ma non sarebbe nemmeno a sé stesso che esso apparirebbe così, perché la follia può apparire come tale solo all'interno di uno sguardo che sta al di fuori di essa – lo sguardo del destino della verità»⁴⁵.

⁴² IVI, pp. 414-415.

⁴³ IVI, p. 417.

⁴⁴ IVI, p. 428.

⁴⁵ IVI, pp. 429-430.

VIANDANTI

La visione del divenire ha la capacità ansiogena di suscitare e alimentare le inquietudini più profonde, profilandosi come una minaccia di annientamento che si riverbera anche nella nostra esistenza attuale. Per questo, per lo più, la rifiutiamo e guardiamo (metafisicamente) altrove: la filosofia, anziché affermare la vita, costruisce un museo, visitando il quale si incontrano sempre e soltanto mummie; essa non ha e non ha mai avuto a che fare con esperienze vitali, ma sempre e solo con una contraffazione dell'esistenza. I filosofi mancano di senso storico, odiano il divenire, «credono di rendere onore a qualcosa quando di essa fanno una mummia»⁴⁶: inventano un “mondo vero”, che però non è altro che una fandonia della quale liberarsi. Oltrepasare questa fandonia significa anzitutto comprendere l'insufficienza dell'uomo così come lo conosciamo e annunciare, secondo l'insegnamento di Zarathustra, la necessità del suo superamento. Esempio particolarmente emblematico, perché ci riguarda in prima persona, di quella «inclinazione», di cui parla l'aforisma 283 della *Gaia scienza*, a ricercare «in tutte le cose quello che in esse deve essere superato»⁴⁷. Zarathustra lo annuncia in modo inequivocabile:

Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che avete fatto per superarlo? Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso in questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo? Che cos'è per l'uomo la scimmia? Un ghigno o una vergogna dolorosa. E questo appunto ha da essere l'uomo per il superuomo: un ghigno o una dolorosa vergogna (...). L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, - un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un peri-

⁴⁶ F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. cit., p. 63.

⁴⁷ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. it. cit., p. 191.

gioso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, poiché essi sono una transizione⁴⁸.

L'espressione "un periglioso essere in cammino" ci riconduce alla figura del viandante. Ricordo che *Il viandante e la sua ombra* è il titolo che Nietzsche sceglie per la seconda parte del secondo volume di *Umano, troppo umano*. I curatori delle "Opere di Friedrich Nietzsche" pubblicate dall'editore Adelphi osservano che questo secondo volume – che include anche una sezione di *Opinioni e sentenze diverse* – testimonia «di un ripiegamento su sé stesso» da parte di Nietzsche: «È uno stato d'animo ciclico nella sua vita, anche se talora viene mascherato, come in questo caso. Gli oggetti l'hanno lasciato solo e gli uomini l'hanno lasciato solo, cosicché l'autore può interessarsi più di sé stesso, come fa qui il viandante, costretto a parlare con la sua ombra. Discorrendo con sé, si parla più facilmente di sé (...). Forse questa è un'astuzia di Nietzsche, il suo modo più profondo di essere obiettivo»⁴⁹.

Ma la strategia del viandante ha a che fare anzitutto con l'esperienza del cammino: il viandante parla perché ha vissuto e, più ancora, perché vive continuando a viaggiare. Il suo è un viaggio privo di una mèta prefissata, perché, come dice la sapienza cinese, chi viaggia essendo presente a sé stesso non sa né dove va né da dove viene: «Un buon viaggiatore non segue piste o tracce»⁵⁰. Dobbiamo perciò anche

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, "Proemio", trad. it. di M. Montinari, in OFN, VI, 1, Adelphi, Milano 1979, pp. 6-8.

⁴⁹ G. COLLI-M. MONTINARI, "Notizie e note", in OFN, IV, 3, Adelphi, Milano 1967, p. 389.

⁵⁰ *Tê Tao Ching*, 71(27), v. 1, trad. it. a cura di A. Vitale, Moretti & Vitali, Bergamo 2004, p. 161. F. Tomassini traduce invece in questo modo: «Chi ben viaggia non lascia solchi né impronte» (*Testi taoisti*, Utet, Torino 1977-2002, pp. 94-96). Massimiliano Cabella (che ringrazio) mi ha fatto notare che il testo cinese originale non dice "chi" ma parla più genericamente di "un buon modo di procedere".

essere disposti a imparare a perdersi e a lasciarsi sorprendere per poter «essere trovati dall’inaspettato»⁵¹. Il viandante, possiamo anche dire, abita l’avventura, la quale «si profila solo in quanto è essa a venirti incontro» e che «non puoi assolutamente progettare»⁵². Si tratta di imparare a perdersi, senza obiettivi utilitaristici, ma al puro scopo, vivendo, di meglio conoscere noi stessi abbandonando abitudini e tradizioni, poiché «non dedicarsi a “cercare” spegne la vita spirituale, inaridendo le aspirazioni»⁵³. In questo suo modo di essere, il viandante realizza anche il proprio ruolo filosoficamente “educativo”:

Non esistono educatori. Come pensatori si dovrebbe parlare solo dell’educazione che ci si dà da sé. L’educazione giovanile fatta dagli altri, o è un esperimento, compiuto su di un essere ancora sconosciuto e inconoscibile, o un livellamento di principio, inteso a *rendere* il nuovo essere, quale che sia, conforme alle abitudini e ai costumi che dominano: in entrambi i casi cioè qualcosa che è indegno del pensatore, un’opera dei genitori e dei maestri, che uno dei sinceri temerari ha chiamato *non ennemis naturels*. – Un giorno, quando già da un pezzo, secondo l’opinione del mondo, si è educati, si *scopre sé stessi*: è allora che comincia il compito del pensatore; ora è tempo di chiamarlo in aiuto – *non come un educatore, bensì come uno che ha educato sé stesso, che ha esperienza*⁵⁴.

Nella sezione *Opinioni e sentenze diverse* Nietzsche propone anche una sorta di breve tassonomia del viaggiatore, nella quale il tema dell’esperienza viene messo direttamente in relazione con quello del viaggio:

⁵¹ F. MICHIELI, *La vocazione di perdersi. Piccolo saggio su come le vie trovano i viandanti*, Ediciclo, Portogruaro 2015, p. 14.

⁵² F. MASINI, *Filosofia dell’avventura*, Ananke, Torino 2006, p. 16.

⁵³ F. MICHIELI: *La vocazione di perdersi*, cit., pp. 20-21.

⁵⁴ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, cit., p. 238 (l’ultimo corsivo è mio).

Viaggiatori e loro gradi. Si distinguono i viaggiatori in cinque gradi: quelli del primo e più basso grado sono coloro che viaggiano e che vengono visti viaggiare – essi propriamente “vengono viaggiati” e sono per così dire ciechi; i secondi sono essi a vedere realmente il mondo; i terzi fanno delle esperienze in conseguenza del vedere; i quarti rivivono dentro di sé le esperienze fatte e le portano via con sé; infine ci sono alcuni uomini di massima forza che devono da ultimo necessariamente anche rivivere fuori di sé, in azioni ed opere, tutto ciò che hanno visto, dopo averlo sperimentato e internamente vissuto, non appena siamo tornati a casa. Simili a queste cinque categorie di viaggiatori vanno in genere gli uomini tutti per l'intero pellegrinaggio della vita, i più bassi come mere passività, i più elevati come coloro che agiscono e muoiono senza alcun residuo inutilizzato di fatti intimi⁵⁵.

La sezione *Il viandante e la sua ombra*, inoltre, si apre con un breve dialogo tra l'ombra e il viandante, nel corso del quale l'ombra invita entrambi a essere «indulgenti» verso sé stessi, «se per una volta la ragione tace: così anche nel discorrere non ci faremo dispiacere e non metteremo subito le manette all'altro, se la sua parola ci suonerà incomprendibile»⁵⁶. Il viandante, poco più avanti, replica: «I buoni amici si scambiano di quando in quando una parola oscura come segno di intesa, che deve essere un enigma per ogni estraneo»⁵⁷. La parola del viandante risuona dunque in uno scenario amicale, che all'orecchio altrui può risultare (anzi, in un certo senso *deve* risultare) poco comprensibile o del tutto enigmatica a chi non è capace di uno sguardo prospettico. Il § 380 de *La gaia scienza*, intitolato “Il viandante parla”, presenta infatti la strategia del viandante sotto il segno dell'abbandono e della distanza prospettica:

⁵⁵ Ivi, pp. 92-93 (l'ultimo corsivo è mio).

⁵⁶ Ivi, p. 133.

⁵⁷ Ivi, p. 134.

Perché la nostra moralità europea possa essere osservata da lontano, per commisurarla ad altre moralità anteriori o di là da venire, si deve fare come il viandante che vuol sapere quanto sono alte le torri di una città: egli abbandona la città per questo (...). Ci si deve essere staccati da molte cose che appunto opprimono, inibiscono, avviliscono, appesantiscono noi Europei di oggi. L'uomo di un tale al di là, che vuole osservare con i propri occhi le supreme misure di valore del suo tempo, deve in primo luogo, a questo scopo, "superare" questo tempo in sé stesso (...) e quindi non soltanto il suo tempo, ma anche la ripugnanza e la contraddizione in cui si è sentito fino a oggi contro questo tempo⁵⁸.

Ha scritto in proposito Gianni Checchin che non dobbiamo lasciarci ingannare intorno al senso del confronto di Nietzsche con la ragione: «In primo luogo, l'allontanarsi non è qui un volgere le spalle, ma un prendere le distanze per meglio vedere. Poi, annoverare Nietzsche fra gli irrazionalisti significa, oltre che far uso di categorie fortemente inflazionate, interpretare quelli che egli chiama i "contromovimenti" come l'opposizione di una mera alterità al dominio della *ratio*»⁵⁹. Più che di abbandono, è questione di prospettiva. La quale, certo, implica una distanza, ma non un oblio o una rinuncia. E nemmeno, se diamo retta a Nietzsche, una mera contrapposizione per via di antitesi:

La credenza fondamentale dei metafisici è *la credenza nelle antitesi dei valori*. Neppure ai più cauti di loro è mai venuto in mente di dubitare già su questa soglia, dove il dubitare era quanto mai necessario (...). È infatti lecito dubitare, in primo luogo, se esistano in generale antitesi, e in secondo luogo, se quei popolari apprezzamenti e antitesi di valori, sui quali i metafisici hanno stampato il loro suggello, non siano forse che

⁵⁸ Ivi, pp. 304-305.

⁵⁹ G. CHECCHIN, *Note su Nietzsche, la ragione, la conoscenza*, in *La scienza e la critica del linguaggio*, a cura di S. Natoli, Marsilio, Venezia 1980, p. 161.

apprezzamenti pregiudiziali, prospettive provvisorie (...). Nonostante il valore che può essere attribuito al vero, al verace, al disinteressato, c'è la possibilità che debba ascriversi all'apparenza, alla volontà d'illusione, all'interesse personale e alla cupidità di un valore superiore e più fondamentale di ogni vita⁶⁰.

Ma per mettere in discussione tutto questo, è necessario «aspettare l'arrivo di un nuovo genere di filosofi (...), filosofi del pericoloso "forse"»⁶¹, capaci di collocarsi al di là del bene e del male; filosofi consapevoli che «senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere», ossia che riconoscono nella non-verità la «condizione della vita»: «Una filosofia che osa questo – scrive Nietzsche – si pone, già soltanto per ciò, al di là del bene e del male»⁶².

MONTANARI

La figura del viandante evoca l'idea del percorrere una via e quella di un pensiero che, per mantenersi vivo, ha bisogno del movimento, di un «sovrappiù di forza muscolare», per usare un'espressione nietzscheana⁶³. Evoca dunque l'immagine (che mi pare compatibile anche con uno scenario gentiliano) di un pensiero che sempre di nuovo diviene, impegnato in un continuo oltrepassamento non solo di ogni luogo comune, ma anche e anzitutto di sé stesso, almeno per quel che riguarda la pretesa di conseguire un risultato che valga una volta per tutte e dia per ciò sicurezza alla nostra esistenza.

⁶⁰ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 2, trad. it. di F. Masini, in OFN, VI, 2, Adelphi, Milano 1968, p. 8.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ivi, § 4, p. 10.

⁶³ «Beethoven componeva *camminando*. Tutti i momenti geniali sono accompagnati da un sovrappiù di forza muscolare. Ciò significa seguire in ogni senso la ragione» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, 9 [70], trad. it. di S. Giametta, in OFN, VIII, 2, Adelphi, Milano 1974, p. 32).

Ed è una figura che rinvia al tema tipicamente romantico di un viaggio che non sempre segue un itinerario che conduce a una “patria” o a una compiutezza perdute, e nemmeno a un ordine nuovo «che conferisce forma, senso e valore alla (...) erranza» stessa di chi cerca⁶⁴: «Noi ci sentiamo del tutto stranieri sulla terra – scrive ad esempio Goethe –, c’illudiamo di essere più vicini a una patria, verso cui anela impaziente la parte migliore e più profonda di noi»⁶⁵. Il viandante sa che ogni patria è illusoria, almeno nella sua pretesa di essere un “porto sicuro”, e la cultura romantica trasforma radicalmente il senso classico del viaggio, limitandone, se non negandone del tutto, ogni valore escatologico:

Nei tempi in cui la psiche era orientata escatologicamente anche i viaggi lo erano. Dagli abissi infernali si perveniva nella regione celeste e a un lungo e periglioso viaggio in mare seguiva l’approdo alla *nova terra*, l’isola felice, Itaca (...). Per colui che vuole arrivare, che mira alle cose ultime, le terre che egli attraversa non esistono, conta solo la meta: egli viaggia per arrivare, non per viaggiare (...). Nella *Wanderung* romantica iniziano invece a tacere le sirene del ritorno e della mèta; quelli che per il viaggiatore sono meri interluoghi, luoghi di transito, tappe, stazioni, sono per il Wanderer tutto⁶⁶.

Molti *Lieder* di Franz Schubert – «il trovatore ideale», come Nietzsche ebbe a definirlo⁶⁷ –, primi tra tutti quelli che compongono il ciclo straziante e “beckettiano”⁶⁸ della *Winterreise*, fanno risuonare, nell’anima prima ancora che nella mente, precisamente questo motivo del

⁶⁴ P. COLLINI, *Wanderung. Il viaggio dei romantici*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 11.

⁶⁵ J. W. GOETHE, *Il noviziato di Guglielmo Meister*, in *Opere*, III, Sansoni, Firenze 1970, p. 796.

⁶⁶ P. COLLINI, *Wanderung, Il viaggio dei romantici*, cit., p. 7.

⁶⁷ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, cit., p. 197.

⁶⁸ Cf. I. BOSTRIDGE, *Il Viaggio d’inverno di Schubert*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2105, p. 33.

«perpetuo congedo»⁶⁹. O, per richiamare due versi del poeta Joseph von Eichendorff («Wem Gott will rechte Gunst erweisen / Den schickt er in die weite Welt»; «Colui, al quale Dio vuole debitamente dimostrare grazia, manda Egli per il vasto mondo»⁷⁰), mettono in scena un senso della “grazia” il cui valore sta nel destinare il viandante a una peregrinazione perpetua che lo consegna alla gioia paradossale dell'estraneità⁷¹.

Che vi sia una prossimità tra Nietzsche e la *Wanderung* romantica lo conferma non solo, in generale, il “clima” complessivo dell'opera nietzscheana, ma, puntualmente – per fare un solo esempio – l'aforisma 240 della *Gaia scienza*: «*Sul mare*. Non mi costruirei una casa (ed è proprio parte della mia felicità il non possederne una!). Se però dovessi, me la costruirei, come facevano alcuni Romani, fin dentro il mare, – mi piacerebbe avere qualche segreto in comune con questo bel mostro»⁷².

Vorrei proporre l'idea che Nietzsche stesso sia un viandante per il quale non c'è altra mèta che non sia il viaggio stesso. Credo che questo possa anche aiutarci ad accostarci a temi impegnativi come quelli della crisi e della storia, e alle figure dell'uomo e dell'oltre-uomo. Anche perché il viandante sa che le vie possibili sono molteplici, e che ciascuno deve saper percorrere quella che più è adatta a lui e che meglio gli può consentire, conoscendo sé stesso, di diventare ciò che veramente è nel profondo. Forse proprio a questo tende la strategia

⁶⁹ M. BORTOLOTTO, *Introduzione al Lied romantico*, Adelphi, Milano 2008, p. 85.

⁷⁰ J. K. VON EICHENDORFF, *Der frohe Wandersmann*. La poesia fu messa in musica da Robert Schumann (*Lieder und Gesänge*, vol. III, op. 77).

⁷¹ «La gran meditazione sullo straniero, viandante o derelitto, è la porta obbligata del liederismo schubertiano. Altri potrà acuirlo, o caricarlo di veleni polemici (Dostoevskij, nelle *Memorie del sottosuolo* e altrove, non s'appagherà di opporre lo spirito cosciente alla natura, al *Leben*: ne postulerà l'abiezione). Ma nessuno più di Schubert ha saputo delucidarlo, svolgerlo in modi sempre rinnovati» (M. BORTOLOTTO, *Introduzione al Lied romantico*, cit., p. 78).

⁷² F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 240, trad. it. cit., p. 173.

del viandante: a capire «come si diventa ciò che si è», per citare il sin troppo celebre sottotitolo di *Ecce homo*, una delle opere estreme di Nietzsche (l'espressione, come è noto, si trova in Pindaro – il quale scrive «Γένοιο οἶος εἶ», “Diventa ciò che sei” – ma oramai è diventata tipicamente nietzscheana), con la consapevolezza che il compito potrebbe essere ineseguibile e che in questo sta, insieme al rischio, anche tutto il fascino dell'impresa filosofica:

Chi sa respirare l'aria dei miei scritti sa che è un'aria delle cime, un'aria *forte*. Bisogna esser nati per respirare quell'aria, altrimenti si corre il rischio, non piccolo, di raffreddarsi, lassù. Il ghiaccio è vicino, la solitudine immensa – ma che pace illumina le cose! come si respira liberamente! quanta parte di mondo sentiamo *sotto* di noi! – La filosofia, così come io l'ho intesa e vissuta fino ad oggi, è vita volontaria fra i ghiacci e le alture – ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e di problematico, di tutto ciò che finora era proscritto dalla morale. Attraverso una lunga esperienza di itinerari nel proibito, ho imparato a considerare le cause per cui fino a oggi si è moralizzato e idealizzato in modo assai diverso da quello che comunemente si richiede: mi si è fatta luce sulla storia *segreta* dei filosofi, sulla psicologia dei loro grandi nomi. Quanta verità può *sopportare*, quanta verità può *osare* un uomo? questa è diventata la mia vera unità di misura, sempre più. L'errore (– la fede nell'ideale –) non è cecità, l'errore è *viltà* ...⁷³

Emerge qui la possibilità (complementare a quella che egli sia un navigante; un navigante «con l'acqua alla gola», per citare una canzone di Ivano Fossati⁷⁴) che il viandante proceda con l'andatura lenta e sicura (e sempre esposta al rischio della caduta) del montanaro che inventa ad ogni passo, apprendola, la propria via. Vien da pensare a una figura quasi

⁷³ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, “Prologo”, § 3, trad. it. di R. Calasso, in OFN, VI,3, Adelphi, Milano 1970, pp. 266-267.

⁷⁴ Cf. I. FOSSATI, *Naviganti*, 1993.

leggendaria come quella di Walter Bonatti, il quale ha affrontato le pareti rocciose più vertiginose in condizioni ai limiti dell'impossibile, con l'obiettivo, prima e più che di conquistare la vetta, di conoscere sé stesso portandosi ad ogni passo al limite e, passo dopo passo, oltrepassandolo⁷⁵. Viene in mente anche il modo in cui Carlo Michelstaedter si riferisce alla via della Persuasione, la quale «non è corsa da "omnibus", non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere. Ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla e nel proprio dolore l'indice, ognuno deve nuovamente aprirsi da sé la via, poiché ognuno è solo e non può sperar aiuto che da sé: la via della persuasione non ha che questa indicazione: non adattarti alla sufficienza di ciò che t'è dato»⁷⁶. Ecco, chi affronta la montagna deve capire – lo ha scritto benissimo Francesco Tomatis, alpinista e filosofo – che ciascuno deve anzitutto tentare di tracciare in prima persona la propria via:

Bisogna camminare con le proprie gambe e con la propria testa, innanzitutto. Sono così varie le interpretazioni che si possono dare e vivere della montagna, perché lei rivela il proprio volto, severo o sorridente, tenero o spigoloso, solo a chi la ricerchi in prima persona; inoltre poiché resta (...) sempre più grande di ogni nostro sforzo o ascensionale cammino per lambirla. Proprio per questo, accedere alla sua presenza presuppone un atteggiamento umile, di chi non pensi di poterla toccare solo grazie alle proprie capacità individuali, a viva forza. Interpretare autenticamente la montagna significa, allora, far esperienza del venir meno delle nostre attese, forse, aspirazioni, così soltanto riuscendo ad ascoltare la spontaneità delle sue

⁷⁵ Cf., tra i molti suoi libri, W. BONATTI, *Montagne di una vita*, Rizzoli, Milano 2105; *In terre lontane*, Baldini & Castoldi, Milano 2014; *Un mondo perduto. Viaggio a ritroso nel tempo*, ivi, 2014. Su di lui cf. R. MESSNER, *Walter Bonatti. Il fratello che non sapevo di avere*, Mondadori-Electa, Milano 2015.

⁷⁶ C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, edizione critica a cura di S. Campailla, Adelphi, Milano 1995, p. 62.

forme viventi, di emozioni e colori che sa riverberare. Non saremo noi a conquistare la cima, se prima lei non avrà sospeso noi da ogni egoismo troppo volitivo⁷⁷.

L'esperienza della montagna diventa così per il viandante simbolo particolarmente efficace di una pratica filosofica integrale. Lo suggerisce anche Zarathustra, che Nietzsche colloca, nella pagina di apertura del suo capolavoro filosofico, proprio nell'ambiente montano: «Giunto a trent'anni, Zarathustra lasciò il suo paese e il lago del suo paese, e andò sui monti. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine, né per dieci anni se ne stancò. Alla fine si trasformò il suo cuore»⁷⁸. Appare calzante, quell'immagine simbolica, soprattutto se consideriamo la possibilità che quella che chiamiamo "filosofia" non corrisponda tanto alla cima della montagna, ma soprattutto, se non esclusivamente, al cammino che può condurre ad essa (e che, evidentemente, può condurre anche altrove): «Camminare è pensare e pensare porsi in cammino», scrive ancora Tomatis⁷⁹. Mantenersi in cammino, sempre di nuovo in cammino: non è questo un buon esercizio filosofico?

CRISI

La strategia del viandante consente di accostarsi anche alla figura della crisi, condizione permanente nell'epoca della morte di Dio, ossia del nostro tempo e del nostro presente. Un'epoca inaugurata, prima che da Nietzsche, dal suo "educatore" Schopenhauer, nei confronti del quale il giovane Nietzsche, come è noto, non seppe trattenere il proprio entusiasmo⁸⁰. Schopenhauer avvertì con tutta la necessaria

⁷⁷ F. TOMATIS, *Filosofia della montagna*, Bompiani, Milano 2005, p. 19.

⁷⁸ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p.3.

⁷⁹ F. TOMATIS, *Filosofia della montagna*, cit., p. 26.

⁸⁰ «Io sono uno di quei lettori di Schopenhauer che, dopo averne letto la prima pagina, sanno con certezza che le leggeranno tutte e ascolteranno ogni parola che egli abbia mai detto. La mia fiducia in lui fu immediata, ed oggi è la stessa di nove anni fa.

chiarezza che il “nocciolo” profondo e originario del nostro essere e il senso del tempo che abitiamo, il nostro «vero e proprio sostrato», «la nostra interiore essenza in sé» è un magma inafferrabile che ci destina a rimanere da ultimo «sconosciuti a noi stessi» e ad essere «un enigma» persino per noi stessi⁸¹ e a vivere una crisi permanente. Ed è questo, soprattutto, a fare del suo pensiero uno snodo cruciale nello sviluppo complessivo della storia del pensiero occidentale e un vero e proprio spartiacque a partire dal quale si inaugura la crisi della filosofia classica e prende avvio la storia della filosofia contemporanea come storia del tramonto progressivo dell'*episteme*.

Schopenhauer mette in crisi una volta per tutte la sicurezza troppo spesso arrogante ed escludente della ragione epistemica, scoprendo ciò che agisce al di sotto di essa e che la produce: il mondo apparentemente sicuro che crediamo di abitare e noi stessi in esso siamo il prodotto della cecità del volere. Nietzsche impara anzitutto da lui (oltre che, come si capisce, dai filosofi e dai tragici greci) quale sia la forza dirompente, che è per lui creatrice e distruttrice insieme, della volontà. Lo elogia per l'importanza della sua scoperta, ma lo rimprovera per non aver saputo reggerne il peso inquietante e rovescia il suo “no” (o quello che, in ogni caso, a Nietzsche appare come un “no” pessimistico) in un “sì” senza condizioni:

L'assenso alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più duri; la volontà di vivere che, nel *sacrificio* dei suoi tipi più alti, si rallegra della propria inesauribilità – *questo* io chiamai dionisiaco, *questo* io intuì come il ponte verso la psicologia del poeta

Lo intesi come se avesse scritto per me: per esprimermi in modo comprensibile, ma immodesto e folle (...). Qua e là il modo di esprimersi di Schopenhauer mi ricorda un poco Goethe, ma altrimenti nessun altro Tedesco moderno» (F. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore*, trad. it. di M. Montinari, in OFN, III, 1, Adelphi, Milano 1972, pp. 369-370).

⁸¹ A. SCHOPENHAUER, *Il fondamento della morale*, trad. it. di E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 275-276.

tragico. *Non* per liberarsi dallo sgomento e dalla compassione, non per purificarsi da una pericolosa passione mediante un veevamente scaricarsi della stessa, – così lo intese Aristotele –: ma, al di là dello sgomento e della compassione, per essere *noi stessi* l’eterno piacere del divenire, – quel piacere, che comprende in sé anche il *piacere dell’annientamento*...⁸²

Da Schopenhauer Nietzsche impara anche che la storia è sì un sapere ma non è una scienza⁸³; o, bene che vada, che è una scienza solo empirica e a posteriori⁸⁴. E, soprattutto, impara che la storia è, come tutto ciò che accade in natura, un epifenomeno della volontà caratterizzato, come quest’ultima, da una intrinseca mutevolezza. C’è più del falso che del vero, nella storia⁸⁵, e Nietzsche lo sa perfettamente, così come sa che la storia che gli interessa non ha nulla a che fare con quell’esercizio di antiquariato culturale al quale spesso la si riduce:

Noi abbiamo bisogno di storia, ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l’ozioso raffinato nel giardino del sapere, sebbene costui guardi sdegnosamente alle nostre dure e sgraziate occorrenze e necessità. Ossia ne abbiamo bisogno per la vita e per l’azione, non per il comodo ritirarci dalla vita e dall’azione, o addirittura per l’abbellimento della vita egoistica e dell’azione vile e cattiva. Solo in quanto la storia serva la vita, vogliamo servire la storia⁸⁶.

⁸² F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. cit., p. 201.

⁸³ Cf. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 14, trad. it. cit., p. 104.

⁸⁴ Cf. A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a “Il mondo come volontà e rappresentazione”*, cap. 12, trad. it. di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p. 171.

⁸⁵ Cf. *ivi*, § 51, p. 321.

⁸⁶ F. NIETZSCHE, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, Prefazione, trad. it. di S. Giametta, in OFN, III, 1, Adelphi, Milano 1972, p. 259.

La storia insegna «che l'esistenza è solo un ininterrotto essere stato, una cosa che vive del negare e del consumare sé stessa, *del contraddire sé stessa*»⁸⁷. Il «miracolo dell'istante»⁸⁸ è un mantenersi sempre di nuovo in bilico tra l'essere e il non-essere:

È un miracolo: l'istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia ancora come spettro, turbando la pace di un istante posteriore (...). Allora l'uomo dice «mi ricordo» e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante. Quindi l'animale vive in modo *non storico*, poiché si risolve come un numero nel presente, senza che ne resti una strana frazione (...). L'uomo invece resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte; questo appesantisce il suo passo come un invisibile e oscuro fardello⁸⁹.

Il problema è dunque, anche in questo caso, quello del tempo e del divenire. Ossia quello del nostro stare ad ogni passo rischiosamente in equilibrio tra l'esserci e il non esserci più, tra l'essere e il nulla. Il problema è quello della contraddizione del tempo, che tende a coincidere senza residui con la contraddizione dell'esistenza, ma che può consentirci di scoprire che a quello stare in bilico appartiene anche la pienezza del presente e dell'esistenza: «l'uomo sovrastorico» «non vede la salvezza nel processo» (e, tanto meno, nell'esito del processo, qualsiasi esso sia): per lui, al contrario, «in ogni momento il mondo è completo e tocca il suo termine»⁹⁰.

⁸⁷ Ivi, § 1, p. 263 (corsivo mio).

⁸⁸ Ivi, § 1, p. 262.

⁸⁹ Ivi, § 1, pp. 262-263.

⁹⁰ Ivi, § 1, p. 270.

Sembrano acquistare un senso nuovo, in questa prospettiva, persino gli interrogativi inquietanti posti dall'uomo folle nell'aforisma 125 della *Gaia scienza*: «Che cosa abbiamo fatto quando abbiamo sciolto questa terra dalla catena del suo sole? Verso dove indirizza ora il suo moto? Verso dove indirizziamo il nostro? Lontano da ogni sole? Non stiamo continuamente precipitando? E all'indietro, di lato, in avanti, da tutti i lati? Esistono ancora un sopra e un sotto? Non stiamo errando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto?»⁹¹.

OLTREPASSAMENTO

A proposito della capacità di scorgere e di vivere la pienezza del presente mi piace ricordare ancora una volta Carlo Michelstaedter il quale, a proposito degli uomini “retorici”, sempre incapaci di un'esistenza degna di questo nome, scrive:

Ogni presente della loro vita ha in sé la morte. La loro vita non è che paura della morte. Essi vivono per salvar ciò che è dato loro col nascimento, come se essi stessi fossero nati con persuasione, e stesse in loro arbitrio la morte. Quello che è dato loro non è che la paura della morte, e questa vogliono salvare come vita sufficiente da ciò che nello stesso punto è dato loro: la sicurezza di morire. In questa stretta, e per la cura di un futuro che non può che ripetere (finché lo ripeta) il presente, essi contaminano *questo*, che ogni volta è in loro mano. E dove è la vita se non nel *presente*? se questo non ha valore niente ha valore. *Chi teme la morte è già morto*⁹².

Anche per Nietzsche l'uomo è un essere che deve essere oltrepassato in ragione anzitutto del suo permanente timore della morte e della conseguente incapacità di vivere pienamente il presente.

⁹¹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 125, trad. it. cit., p. 138.

⁹² C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, cit., p. 33.

Quest'ultimo è un divenire che deve essere accolto per quello che è, con tutta la carica eversiva che gli deriva dalla sua costitutiva impermanenza e dall'essere sempre di nuovo un esperimento non garantito da alcunché (o non garantito da altro se non dal gioco privo di garanzie della volontà di potenza). La vita «non ha fondamento, né come principio, né come metodo (...): essa stessa, nel suo farsi, nel suo continuo autocontraddirsi ed autosuperarsi, sarebbe verità. "Sarebbe" e non "è", perché proprio il suo carattere di massima apertura, che consente ad ogni momento la sua messa in questione, impedisce che la rigidità di questa, come di altre definizioni, la congeli in una formula»⁹³. L'uomo è incapace di accogliere l'infinita precarietà dell'istante e si consegna a una pseudo-esistenza da museo che si rispecchia in quei concetti mummificati della filosofia ai quali mi sono riferito più sopra.

La "sfida" (amo pochissimo questa parola, così adatta alla retorica del nostro tempo, dove tutto sembra dover essere misurato sotto il segno della competizione; ma in questo caso forse è opportuna) che la filosofia di Nietzsche rivolge a ciascuno di noi (stavo per scrivere: "al pensiero", ma sarebbe stato riduttivo, poiché la parola di Nietzsche si rivolge all'esistenza concreta dei popoli e di ciascuno, come ogni grande filosofia, a mio modo di vedere, dovrebbe fare) è radicale: si tratta non solo di mettersi in cammino per ripensare il senso della nostra appartenenza alla tradizione dell'Occidente, ma di estirparne la radice *trasvalutando tutti i valori*, incluso quello particolarissimo che è costituito dalla convinzione di essere mortali, la quale governa anche le relazioni che ci uniscono gli uni agli altri e ci consentono di abitare il mondo.

La trasvalutazione non è solo un'attesa o una speranza di rinnovamento (di attese e di speranze di questo genere la storia dell'Occidente è costellata, ma sembrano destinate, tutte e ciascuna, ad andare deluse): è un *rischio*, un *pericolo* del quale chi intenda accogliere quella "sfida" non può evitare di farsi carico. Quella del pensiero filosofico non è una tranquilla passeggiata attraverso luoghi ben noti e rassicuranti, bensì una pericolosa arrampicata lungo le pendici di un vulcano

⁹³ G. PASQUALOTTO, *Saggi su Nietzsche*, Angeli, Milano 1988, p. 24, che ho modificato leggermente.

ad ogni momento pronto ad esplodere, nel corso della quale ad ogni passo corriamo il rischio di precipitare, come accade al funambolo che appare nella “Prefazione di Zarathustra”, il quale ha fatto del pericolo il proprio mestiere⁹⁴. L’aforisma 283 della *Gaia scienza*, intitolato “Uomini che aprono la strada”, ci informa e ci invita: «Il segreto per raccogliere dall’esistenza i frutti migliori e la gioia più grande è: *vivere pericolosamente!* Costruite le vostre città sul Vesuvio! Fate salpare le vostre navi verso mari inesplorati! Vivete in guerra con i vostri simili e con voi stessi! Siate predoni e conquistatori, fintantoché non potete essere dominatori e padroni, voi uomini della conoscenza!»⁹⁵.

Più ancora che l’idea di un confronto, emerge quella di uno scontro più radicale di quello tra culture differenti del quale siamo drammaticamente testimoni ormai ogni giorno; quest’ultimo potrebbe anzi esserne un mero epifenomeno. Più radicale perché è dapprima lo scontro tra due modi diversi e largamente incompatibili dell’essere dell’uomo: da un lato l’uomo ancorato alle presunte e rassicuranti verità della metafisica, dall’altro l’uomo del superamento, che accetta di mettersi rischiosamente in gioco e di essere – l’ho rammentato poc’anzi – «una transizione e un tramonto». È lo scontro tra l’uomo come lo conosciamo, che si pensa come individuo destinato alla morte (ma «l’individuo stesso è un errore», ammonisce Nietzsche⁹⁶), e quel nuovo essere, non-più-uomo, capace di liberarsi dai limiti dell’io e di «sentire in modo cosmico»⁹⁷, che già nel nome allude a un costitutivo andar-oltre: *Oltre-uomo*, appunto, *Über-mensch*.

⁹⁴ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, § 6, trad. it. cit., p. 14.

⁹⁵ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. it. cit., pp. 186-187.

⁹⁶ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881*, 11[7], in *La gaia scienza - Idilli di Messina - Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di M. Montinari, in OFN, V,2, Adelphi, Milano 1991, p. 330.

⁹⁷ Ivi, p. 331.

ACCOGLIENZA

Che sciocco che ero stato. Come potevo pensare di camminare in solitaria? Evitando gli altri non mi allontanavo dall'arroganza, ma dalla terra
(Luigi Nacci)

Il *logos* di Nietzsche si lascia alle spalle il *logos* della razionalità dell'Occidente, che appartiene anch'essa ai "ripari", ai "rimedi", ai "mondi veri" edificati per rispondere alla minaccia di un mondo in continuo divenire, nel quale sembra non esserci alcun "porto sicuro" in cui mettere al riparo le proprie navi. Essa vale «solo per verità fittizie, CHE SONO STATE DA NOI CREATE»; le quali altro non sono che «il tentativo di comprendere, o meglio di rendere per noi formulabile, calcolabile, secondo uno schema di essere da noi posto, il mondo reale»⁹⁸. Nietzsche invita a valutare la possibilità che il mondo non sia affatto "calcolabile", e che sfugga invece sempre di nuovo a tutti i tentativi di costringerlo entro gli schemi di una ragione che è sempre "umana, troppo umana". Chiediamoci: se il fatto che intendiamo la logica e la razionalità come la rivelazione della struttura del vero essere fosse «l'illusione metafisica somma»⁹⁹? Se il mondo ci apparisse logico solo «perché prima noi stessi lo abbiamo logicizzato»¹⁰⁰? Per sbarazzarci del peso gravoso della metafisica dobbiamo avere la capacità e il coraggio di rimetterci in cammino per creare, con l'innocenza della quale solo i fanciulli sembrano capaci, nuovi valori e imprimere un inconsueto sigillo al divenire: la strategia del viandante è quella di porsi come un divenire nel divenire, come un divenire che asseconda il divenire e afferma istintivamente la vita: «Contro la morale dunque si volse il mio istinto, in quanto istinto che affermava la vita»¹⁰¹.

⁹⁸ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 67; trad. cit., p. 118.

⁹⁹ M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1976, p. 65.

¹⁰⁰ F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, § 97; trad. cit., p. 146.

¹⁰¹ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia. Tentativo di autocritica*, § 5, trad. it. di V. Vivarelli, Einaudi, Torino 2009, p. 14.

Nessun senso è dato, nessuna immagine dell'uomo è definitiva. Lo *Über-mensch* oltre-passa l'essere dell'uomo: abbandonando ogni significato precostituito e, portandosi al di là degli idoli della metafisica, oltrepassa anche quell'idolo particolarissimo che è l'uomo stesso con la sua volontà di mettersi al riparo: «L'Oltreuomo è l'abbandono di tutte le immagini e di se stesso, il divenire dissimile e straniero a tutto – ma così dissimile da esser dissimile dallo stesso dissimile, e dunque aperto e amico di tutto, donatore e dono per tutti»¹⁰². Ma proprio in quanto privo di identità, lo *Übermensch* è costitutivamente aperto all'accoglienza dell'altro: «La sua 'articolazione' è aperta, ospitale, la sua essenza co-essenza (...). L'Oltreuomo esprime l'idea di una dimensione libera dal gioco delle determinazioni, dove i possibili si partecipano proprio nel custodire la loro distinzione. Nessuna comunità 'obbligata', fondata su *idola* insuperabili – ma comunità di coloro “che amano solo superarsi, allontanarsi”, “comunità di quelli che non hanno comunità”¹⁰³ – e per questo perfettamente *responsabili*: della propria distinzione e della propria ospitalità, immanente in quella distinzione»¹⁰⁴.

La forza del *logos* nietzscheano può dunque essere intesa, al di là dei richiami alla conflittualità e alla potenza, come la forza dell'*innocenza* e persino dell'*apertura amicale* nei confronti dell'altro. Nietzsche ci impone di pensare al di là dei luoghi comuni che si sono sedimentati in noi anche per ciò che concerne le relazioni interpersonali e interculturali con le quali il nostro tempo ci impone con sempre maggiore urgenza di fare i conti. Ma ci impone anche di pensare al di là dell'immagine consolidata che abbiamo di Nietzsche stesso, il quale va accostato sempre con cautela anche in ragione della contraddittorietà (almeno apparente) di talune sue affermazioni. Pronuncia senza dubbio giudizi taglienti e violenti, dei quali andrebbe in ogni caso chiarita la direzione, e che per lo più hanno l'ambizione di porsi (uso il titolo di uno dei suoi libri più celebri) “al di là del bene e del male”, ossia di non essere, pro-

¹⁰² M. CACCIARI, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997, p. 146.

¹⁰³ J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Cortina Editore, Milano 1995, pp. 50-52.

¹⁰⁴ M. CACCIARI, *L'arcipelago*, cit., pp. 147-148.

priamente, “giudizi di valore”, dato che questi ultimi dipendono sempre da una scelta tra il bene e il male e, anche per questo, non sono mai “veri”, dato che anche la verità è un valore imposto dal volere: «Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche, vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria»¹⁰⁵. L'intelletto è dunque sempre “maestro di finzione”. I giudizi che Nietzsche pronuncia hanno l'ambizione di essere qualcosa di diverso e consentono di intravedere la possibilità di un oltrepassamento della logica della potenza nella direzione di un'apertura accogliente.

Si dovrebbe a questo punto riflettere sulla possibilità che il profilo del viandante nietzscheano vada letto anche, e forse anzitutto, al femminile, e che appartenga più “naturalmente” *alla* viandante, con buona pace dell'opinione quasi mai lusinghiera che Nietzsche ebbe nei confronti delle donne. È la donna, più che l'uomo, ad avere i caratteri che Nietzsche attribuisce al viandante: la donna è divenire, dona la vita fino al punto da mettere a rischio la propria, è “naturalmente” fedele alla terra e “naturalmente” accogliente, ed è pronta a sacrificare sé stessa¹⁰⁶. O forse, come suggerisce Luigi Nacci nel suo libro più recente, «il viandante – così come la sua ombra – non è del tutto maschio o del tutto femmina, è una creatura ibrida, sfuggente, che dovrebbe essere raccontata con un genere che ancora non esiste, quello che Raimon Panikkar chiama sapientemente “*utrum* (l'uno e l'altro)”. Né può essere al centro di un romanzo, di un saggio o di un poema puri: trascende le categorie, esige libertà, una forma nuova, impura, contaminata e contaminante in

¹⁰⁵ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. di G. Colli, in OFN, III, 2, Adelphi, Milano 1980, p. 361.

¹⁰⁶ Mi ha suggerito questa possibilità, che trovo pertinente e molto suggestiva, Donata Meneghelli, nel corso della discussione seguita alla relazione che ho tenuto al convegno *Nietzsche: lo scriba del caos* (Piacenza, marzo 2015). Di questo e delle sue stimolanti osservazioni la ringrazio.

cui per nessuna ragione si può stare al centro. Si defila, deambula nelle parti liminali, cerca la soglia»¹⁰⁷.

Si dovrebbe anche riflettere sulla capacità o meno, da parte del pensiero di Nietzsche, di reggere sino in fondo la possibilità di trasformare la *volontà di potenza* in *volontà di accoglienza*. A me piace pensarla (anche) in questo modo. Mi piace pensare che questo possa essere stato (anche) il sogno di Nietzsche; un sogno che potrebbe diventare la nostra veglia. Perché «i nostri sogni, quando eccezionalmente riescono e divengono perfetti (...) sono simboliche catene di scene e di immagini in luogo di un linguaggio poetico di narrazione; essi parafrasano le nostre vicende o aspettative o relazioni con artistica arditezza e determinatezza, al punto che poi per la mattina ci stupiamo di noi stessi, se ci ricordiamo dei nostri sogni. Noi consumiamo nel sogno troppa arte – e ne siamo perciò di giorno così poveri»¹⁰⁸. Ecco, forse dovremmo imparare a sognare anche ad occhi aperti, arricchendo con il sogno anche la nostra veglia. Riconoscendo che la capacità di sognare (come sapeva perfettamente anche Schopenhauer) appartiene anche ad essa: «*Sognare. O non si sogna per niente, oppure si sogna in modo interessante. – Bisogna imparare a star svegli allo stesso modo: – o per niente, oppure in modo interessante*»¹⁰⁹.

RIASSUNTO

Queste pagine si accostano al pensiero di Nietzsche seguendo il filo conduttore costituito dalla figura del *viandante*, che meglio di altre consente di comprendere in che cosa consista, per il filosofo,

¹⁰⁷ L. NACCI, *Viandanza. Il cammino come educazione sentimentale*, Laterza, Roma-Bari 2016, p. XII, che rinvia a R. PANIKKAR, *La dimora della saggezza*, Mondadori, Milano 2005. Dello stesso autore è da vedere anche *Alzati e cammina. Sulla strada della viandanza*, Ediciclo, Portogruaro 2104.

¹⁰⁸ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II, Il viandante e la sua ombra*, § 194; trad. it. cit., p. 215.

¹⁰⁹ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 232, trad. it. cit., p. 172.

la *contraddizione dell'esistenza*. Quella contraddizione ha essenzialmente a che fare con il modo in cui viene data testimonianza all'inquietudine di un *divenire* governato dalla *volontà di potenza*. Ma come si configura quest'ultima? L'interpretazione che qui viene proposta ipotizza che la volontà di potenza possa, paradossalmente, realizzarsi come una vera e propria apertura nei confronti dell'altro, resa possibile da quell'oltrepassamento della logica della contraddizione che proprio il viandante sembra avere la capacità di realizzare concretamente.

ABSTRACT

This article is focused on the figure of the “wanderer” in the philosophy of Friederich Nietzsche. More than others, this figure allows to understand the concept that the philosopher himself defines “the existential contradiction”. This contradiction essentially deals with the way in which a proof is given to the concern about the government of the becoming by the “will to power”. But how is this power shaped? The interpretation given in this article argues that the “will to power” could paradoxically be realized like an effective openness to the others. This openness is made feasible by passing that logic of contradiction which the “wanderer” truly seems to have the ability to concretely overcome.

L'ENIGMA DELLA TEMPORALITÀ

MASSIMO DONÀ*

«Il ritmo è la consapevolezza del tempo – la consapevolezza del tempo di essere presenza e di annullarsi nella sua presenza; e questo annullarsi come suo atto, suo divenire»

(Andrea Emo (12 luglio 1963), *Quaderni di metafisica 1927-1981*, Bompiani, Milano 2006, p. 831).

Quello che vorrei fare è tornare a riflettere sul tema della temporalità; sì, perché il modo in cui ancora si continua a ragionare sul tempo mi sembra troppo spesso pregiudicato da una serie di presupposti totalmente infondati.

Talvolta si fa riferimento (come nella relazione del professor Mesinese) alle riflessioni di Emanuele Severino, quasi che nel cosiddetto “suo” pensiero ne andasse anzitutto del modo in cui la processualità viene intesa dal punto di vista fenomenologico. Ci si chiede quindi cosa mostrerebbe davvero l'immediatezza fenomenologica, a partire dal fatto che, agli occhi dei più, essa sembra rendere anzitutto evidente l'annullarsi del positivo.

Il fatto è che molti dei ragionamenti in circolazione mi sembrano essenzialmente pregiudicati – cercherò quindi di mostrare in che senso e per quali ragioni lo siano. Ad ogni modo, senza anticipare troppo di quel che andrò a mostrare, inizierei il mio discorso chiamando in causa Tommaso d'Aquino.

* Ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele, Milano.

Il quale, nella *Summa Theologiae*, si sofferma a ragionare sul concetto di “differenza”, su quello di “distinzione” e su quello di “alterità”. E cosa dice?

Ricordiamo anzitutto come queste riflessioni siano da Tommaso collocate all'interno di una digressione sostanzialmente volta a dipanare la matassa costituita dall'enigma trinitario – e ciò va tenuto ben presente. Tommaso ci dice insomma che, per intendere un tale enigma – o meglio, per intendere il modo in cui l'alterità si dà alla luce della sua articolazione –, non dovremmo parlare di differenza o di diversità, e nemmeno di separazione. Ma solo di “distinzione”.

In che senso, però, la distinzione non sarebbe riconducibile all'alterità o alla differenza? Una cosa è certa: nell'ambito della dinamica trinitaria, a darsi è in ogni caso una “distinzione” tutt'altro che riconducibile alle altre espressioni del “differire” appena ricordate. E perché?

Tommaso è chiarissimo, a questo proposito: nel costituirsi come *altri* gli uni dagli altri, i tre momenti della Trinità, ovvero le tre Persone, non mancano di nulla che sia presente anche nelle altre due. Questo è il tipo di rapporto che caratterizza i tre momenti della Trinità *in quanto Persone*: in quanto, tutto ciò che possiamo dire, di essenziale, del Padre, *non esclude affatto* quel che potremmo dire ad esempio del Figlio o dello Spirito.

Vi invito a notare come questo tipo di indicazione faccia radicalmente a pugno con il modo in cui si dà l'alterità nel contesto di quella che Kant chiamerebbe esperienza ‘fenomenica’.

Infatti, nell'orizzonte del fenomenico, non v'è alterità che non implichi “mancanza” ed “esclusione”. Perciò non capiremmo in che senso si possa essere ‘altri’ dall'altro, se non pensassimo che, in tale rapporto, nell'uno c'è sempre qualcosa che all'altro non potrà che mancare – per questo il rapporto istituisce sempre e comunque una forma di “esteriorità”. Ecco perché quello trinitario è un rapporto (come dovremmo tutti sapere) che, per un *logos* ‘umano troppo umano’ come quello di cui siamo fatti, rischia di costituirsi come assolutamente “impensabile”.

E in ogni caso, cosa significa quel che già Agostino diceva nel *De Trinitate*? Ovvero, che il Figlio, da solo, non sarebbe minore rispetto al Padre e al Figlio considerati nel loro insieme? Anche questo è per

noi del tutto impensabile. Tutto questo discorso comporta cioè un'implicazione che per il nostro *logos* sembra disegnare un problema davvero insormontabile.

Quale? Il fatto che, a farsi Persona, sia, in tale contesto, “la semplice relazione”. Insomma, se Federico è padre rispetto ai propri figli e figlio rispetto al proprio padre, per noi ciò non significa che il nome Federico denoti due persone. Si tratta piuttosto di una persona sola implicante, come tale, una relazione sostanzialmente molteplice.

Invece nella Trinità accade che, a farsi *persona*, siano appunto delle vere e proprie “determinazioni relazionali” (come la paternità o la figliolanza). E soprattutto che tali “relazionalità” non abbiano nulla di *accidentale*.

Per questo, nell'orizzonte trinitario il rapporto di distinzione non dice affatto *esclusione*, e neppure *manca*, ma fa tutt'uno con il costituirsi come Persona da parte della “relazione medesima”. Ecco, tutto questo noi facciamo molta fatica a pensarlo.

Che una relazione di alterità non comporti parzialità è per noi pressoché inconcepibile. Ad esempio, quel che io sarei stato mentre ascoltavo la relazione del prof. Messinese, o qualcosa di quello che ero ieri, sembrano non esserci più. È come se ne facessi esperienza, come se avessi la sensazione, per quanto vaga, che qualcosa, di quello che ero, sia andato perduto – certamente non tutto, altrimenti non potrei neppure ricordarlo, il mio ieri. D'altro canto, a tutti noi sembra che qualcosa, oggi, manchi.

Insomma, cosa accade, nel nostro modo di ragionare? Che *distinguiamo* (a partire da Aristotele, su su, sino a Severino) quel che sembra essere rimasto identico nel Donà di oggi (rispetto a quello di ieri) da ciò che sembra essere invece cambiato, sempre nel medesimo Donà – e dunque da ciò di cui oggi faccio esperienza, appunto, come di un *mancante*. Questo è il modo in cui tutti noi pensiamo. Questa, l'esperienza temporale dell'io, che poi diciamo di vedere riflessa in tutte le cose di cui faremmo in qualche modo esperienza, ma che non riusciamo a leggere se non distinguendo anzitutto l'identità dalla differenza. Così ragioniamo tutti noi.

Ma attenzione, il fatto è che la nostra anima – direbbe Agostino – fa sì questa esperienza... ma *non fa solo* questa esperienza! E non è

certo un caso che sempre lo stesso Agostino, nel *De Trinitate* (Libro settimo, 6, 12), si riferisca ad una “immagine” di Dio che, pur non essendo del tutto uguale al modello (se non altro in quanto creata da lui), rinvii a quello, accostandoglisi per una certa rassomiglianza.

Se è vero quello che ho detto finora, si tratta comunque di capire cosa consenta, ad Agostino, di affermare che facciamo esperienza di Dio, pur non essendo Dio; in quanto fatti solo ad *immagine* e *somiglianza* del medesimo.

Sì che, *nella* nostra e *con* la nostra anima, si possa fare esperienza di qualcosa che alla fine non ci impedisce di distinguere l'identità dalla differenza. Mentre, in Dio, ammesso che il Figlio non sia meno del Padre, il Padre è altro dal Figlio senza mancare di nulla, di ciò che sarebbe appunto nel Figlio.

Sembra esserci dunque, in Dio, un'alterità che non dice “mancanza”, e neppure privazione, e tanto meno parzializzazione; e che, proprio per questo, sembra impedirci di distinguere l'identità dalla differenza. Fermo restando che l'anima non è affatto identica a Dio – altrimenti sarebbe Dio.

Eppure, *nell'*anima e *con* l'anima, noi facciamo anche un'altra esperienza – quella che Agostino disegna, da grande *pictor* filosofico, nel solito undicesimo libro delle *Confessioni*, là dove finisce per articolare una vera e propria fenomenologia della temporalità... che ci riguarda tutti, ma su cui, a mio avviso, occorre assolutamente tornare a riflettere.

Agostino ci fa capire in che senso, nonostante sia condannata a sperimentare una distanza in qualche modo incolmabile rispetto a Dio, l'anima dell'uomo sia l'unico luogo in cui diventa possibile incontrare Dio.

Ma cosa comporta tutto ciò? Qual è, insomma, la chiave per comprendere in che senso nell'anima possa riverberarsi qualcosa del mistero trinitario?

L'esperienza della *temporalità*.

Abbiamo già detto che facciamo tutti esperienza del “tempo” ritrovandoci ogni volta costretti a distinguere il permanente dal diveniente.

Aristotele dice che la sostanza è quel che permane. Ma proprio per questo essa non potrà che essere permanente e diveniente “in-uno”

(non come qualcosa che, semplicemente, diverrebbe, dunque)... un'affermazione che si rivela, già essa, abissale.

Ma, cerchiamo di capire in che senso nell'anima sarebbe addirittura possibile fare esperienza del nostro esser fatti comunque ad immagine e somiglianza dell'Assoluto – anche se non è proprio questo che si dice nel testo biblico (dove si dice piuttosto che si deve *diventare* somiglianti a Dio).

Agostino ci dice che, all'anima, il divenire appare disegnando tre importantissime ipostasi temporali: *passato, presente e futuro*.

Fermo restando che, seguendo la straordinaria analisi fenomenologica del vescovo d'Ippona, potremmo anche scoprire che, in verità, è proprio ragionando su quel che appare così distinto (l'essente in quanto passato, l'essente in quanto presente, e l'essente in quanto futuro) che Agostino ci pone tutta una serie di domande, invitandoci a riconoscere almeno una cosa: che in verità noi non facciamo mai esperienza del passato, così come non facciamo mai esperienza del futuro, e nemmeno del presente – come sembrerebbe peraltro evidente.

E di cosa faremmo dunque esperienza?

Di ciò che “ora” non è più, di ciò che “ora” non è ancora, e di ciò che “ora”, più semplicemente, sembra essere. Ciò di cui facciamo esperienza è più semplicemente il presente-passato, il presente-presente, e il presente-futuro. E tutto ciò è davvero sconvolgente.

Agostino ci invita infatti a sospettare che, forse, il classico modo di intendere il dinamismo temporale – da cui le domande: ma dov'era l'essente prima di essere, e dove finirà l'essente, quando non sarà più? – non si determina affatto come un reale problema filosofico. Perché il passato non è mai stato prima del suo presente non esser più, e il futuro non sarà mai dopo il suo non essere ancora. E d'altro canto, di cosa parliamo quando parliamo del passato e del futuro? Non parliamo forse del “presente” mostrarsi di quel che non è più e di quel che, sempre ora, non sarebbe ancora?

Ma soprattutto, rispetto a queste due forme del non esser più e del non esser ancora, il “presente” (dice ancora Agostino) sembra davvero non avere alcuna consistenza (cioè, sembra non indicare affatto qualcosa che starebbe in mezzo tra passato e futuro). Il presente è infatti l'inesteso. E dunque non dice altro che l'apparire del passato e del futuro.

E la mia vita... dove starebbe la mia vita, adesso? Forse la mia vita, ora, non è altro che il manifestarsi della mia vicenda passata.

E poi, dove si troverebbe il futuro se non nelle angosce o nelle speranze che solo ora qualificano appunto il mio presente? E cos'è tutto questo, di là dal suo esser "ora" presente *come passato o come futuro*? Nulla.

Perché esso esiste solo là dove si manifesta o come passato o come futuro: ecco, solo questo è il presente. L'unico vero e proprio *poietes* – di cui parlava già Platone. Il tempo in quanto presente è dunque il vero *poietes*: nel suo far essere quel che non è, senza peraltro lasciarsi mai alle spalle alcun non-essere; ossia, l'ente che prima non sarebbe stato.

Senza agire, cioè, come potrebbe fare un banale prestigiatore, ossia facendo essere quel che prima non-sarebbe stato.

Il fatto è che solo *nel presente* il tempo fa essere il non-essente, portandolo alla luce – il non-essente – o come passato o come futuro. Facendo cioè essere quel che ora, per l'appunto, non è (*più o ancora*). Il tempo, insomma, mostra quel che mostra o come passato o come futuro... ma li mostra (il passato e il futuro) come tali sempre "nel presente".

D'altro canto, è in qualche modo possibile distinguere il presente dal futuro e dal passato? No. Eppure "li distinguiamo".

E cosa ne consegue? Cosa ci ritroviamo insomma tra le mani? Il distinguersi di quel che *non si distingue*. Questo, forse, accade ogni volta che qualcosa si manifesta.

Provate a dirmi, infatti: dove si troverebbe il passato nel suo costituirsi al di là del futuro e del presente? Dove sarebbe finito, cioè, quel che non è più (passato)?

Il fatto è che, già in questo apparire del passato, ad apparire è sempre e solamente il futuro; perché, se qualcosa non è più, già altro dovrà esserci al suo posto (il futuro). Il fatto è che tutti continuiamo a distinguere il presente dal passato e dal futuro, nonostante questi distinti non si distinguano e non si escludano affatto. Nessuna parzialità, nessuna mancanza ne consegue infatti. Il passato non manca mai del futuro; dove appare infatti il futuro? Là dove si configura qualcosa come una *memoria*. Una memoria (del passato) che è sempre anche, in quanto tale, attesa del futuro.

O andiamo in questa direzione, o rischiamo di riproporre un'immagine del tutto 'stereotipata' della temporalità.

In verità, il tempo fa sempre e comunque essere il non-essere; senza risolversi peraltro a condurre qualcosa dal niente all'essere. Esso fa davvero essere il non-essente. Sì che, ad essere, sia davvero sempre e solamente il non-essente – e soprattutto “come” non-essente.

Ma per ciò stesso ci si scontra con una figura... che rinvia ad un Dio ospitato nel fondo della nostra anima come ciò di cui, forse, da sempre parla il mistero trinitario. Ma attenzione! C'è un però... infatti, se nulla mai manca, in quel che sembra disegnare la forma temporale che abbiamo appena rievocato, allora non c'è mai nessuna esteriorità, e per ciò stesso nessuna “mancanza”.

Ma basta questo per trarre la conclusione che, allora, saremmo divini? No. Perché, a mancare, è proprio la “mancanza”. Paradossale, certo.

Eppure, in relazione alla forma temporale dell'essente, nessuno fa mai esperienza della “mancanza”; perché al passato non manca mai il futuro, essendo proprio il passato il luogo in cui riesce a disegnarsi qualcosa come un futuro. Allo stesso modo, anche il futuro indica il luogo in cui, solamente, può disegnarsi qualcosa come un passato. Insomma, non v'è mai mancanza.

Ma allora è proprio la mancanza a mancarci! Ecco quel che ci manca, in senso proprio. Là dove il Figlio, invece, morendo (nell'ora nona), fa esperienza della mancanza più radicale – ciò di cui noi mai facciamo reale esperienza.

Ecco perché dovremmo rovesciare la classica *forma mentis*: se è vero che, a mancarci, è sempre e solamente *la mancanza*. Quella mancanza di cui fa appunto esperienza il Figlio sulla Croce – da cui il complessissimo tema dell'*abbandono*. Sì, perché il rischio è sempre quello di ridurre tale evento ad una vera e propria farsa. D'altro canto, non si tratta del Figlio di Dio? Ma allora, se è Dio, avrà finto di morire – vien da pensare – e di sperimentare un'autentica mancanza.

Il fatto è che, invece, paradossalmente, solo Dio può fare reale esperienza dell'abbandono.

Ecco cosa distingue la povertà umana, che è povera in virtù di un eccesso di ricchezza (ché noi non facciamo mai esperienza della mancanza), da quella del Figlio, che è distinto, senza mancare di nulla, dal Padre; e che,

proprio per questo, cioè solo in quanto Dio, può sperimentare una distinzione in grado di sancire la propria perfetta autonomia. Da cui un'esperienza di vera e propria libertà: se è vero che nulla lo vincola *ab alio*, e che il Padre è il Figlio, pur essendo *altro* da quest'ultimo. Conformemente ad una distinzione paradossale e aporetica... sì, perché solo in questa aporeticità può darsi una reale esperienza di autonomia e libertà – che noi di fatto non conosciamo. E che solo il Figlio può aver davvero sperimentato.

Ecco perché quella dell'*abbandono* non è una semplice messa in scena; perché, davvero, il Padre potrebbe anche non esserci mai stato. Insomma, l'urlo di disperazione del Figlio è reale perché, in quel momento, il Padre potrebbe anche non esserci mai stato – cioè non si è semplicemente allontanato.

Da ciò la solitudine perfetta del Figlio.

D'altro canto, quando mai ci è dato fare esperienza della reale solitudine? Mai, perché siamo sempre e comunque in relazione a ciò da cui ci sentiamo 'separati'; per quanto si possa essere distanti da quello con cui si è comunque in relazione.

Nell'ora nona, invece, a venire meno è proprio *la relazione*; da ciò l'abissalità di un tale evento. Insomma, è proprio la sua assolutezza a rendere possibile il venir meno della relazione, e dunque il disegnarci della perfetta autonomia del Figlio – il quale decide appunto di affidarsi al Padre senza alcuna garanzia.

Tutti concetti assolutamente abissali. Nel Dio trinitario, infatti, la mancanza è momento costitutivo della dinamica relazionale, ed esprime una perfetta libertà, rinviante all'aporetica distinzione delle tre Persone. Ed è proprio questa relazione aporetica a mostrarsi divina; in quanto, solo per il suo non mancare neppure della mancanza (quindi mancando), la medesima può farsi assoluta.

E guarda caso, si tratta proprio di quel Dio trinitario che ci è dato intravedere nell'esperienza del tempo; un'esperienza forse imperfetta, ma potentissima. Un Dio che, come tutti sappiamo, dice di appartenere ad un Regno che “non è di questo mondo” – così, almeno, recita il Vangelo di Giovanni. Senza alludere peraltro ad un altro mondo. Egli, infatti, dice semplicemente di non essere di questo mondo. E non lo è, di questo mondo – pur senza “mancare” del medesimo. Ché il “non essere” non dice qui semplice *mancanza*.

Esso cioè non ha nulla a che vedere con le forme di alterità e privazione che caratterizzano la nostra realtà; e dunque non si lascia tradurre nell'*eteron* già tematizzato da Platone.

Sospetto che non sia affatto un caso che, nel *Sofista*, ad un certo punto Platone lasci cadere il discorso sul non-essere assoluto; che si arrenda, cioè, di fronte alla sua aporeticità. Egli si arrende proprio perché quel “non-essere” non si lascia in alcun modo tradurre nell’alterità determinata che comporta “privazione”.

Mentre qui abbiamo un Dio che, mostrandosi nel corpo di Gesù, mostra come il suo regno non sia proprio di questo mondo, senza alludere peraltro ad alcun altro mondo.

D'altronde, nessuno può entrare in un negozio di colori, e chiedere del non-bianco. Questa espressione, infatti, non allude né al rosso, né al verde, né al blu e neppure al giallo. Ma dice piuttosto la semplice *negazione* del bianco.

Dove, a costituirsi positivamente, sarebbe di fatto solo il bianco.

E il *non...* allora, cosa indica? Ecco il vero problema.

Se non vado a bere una birra con Federico, quest'ultimo sarà convinto che io faccia qualcos'altro, ad esempio che stia a casa. Che io, cioè, preferisca fare altro, piuttosto che uscire con lui; e lo abbia quindi “escluso” dai miei propositi. Insomma, il non andare a bere una birra con lui significherà per Federico l'aver scelto, da parte mia, di fare qualcos'altro. In questo senso noi continuiamo a concepire, platonicamente, il non-essere come *eteron*.

Cioè, non riusciamo a concepire il non andare a bere la birra come espressione del *non essere assoluto*; e finiamo per tradurlo ogni volta nel fare in realtà qualcos'altro.

Il punto è che invece Gesù, nel dire di non essere di questo mondo, non ci autorizza affatto a concepire questo non-essere come indicazione del suo appartenere in verità ad un altro mondo. Forse per questo il suo messaggio d'amore ha prodotto (come si dice appunto nei Vangeli) un'infinità d'odio.

Eppure, è sempre nel *Vangelo di Giovanni* che si fa riferimento al fatto che, sulla Croce, Gesù avrebbe proclamato l'essersi compiuto di tutto. Ma, se il messaggio cristiano annuncia l'essersi compiuto di qualcosa, vorrei a questo proposito avanzare una tesi.

E se in quel momento, ad essersi compiuto, fosse anzitutto un modo di fare esperienza del tempo? Per quanto, nella storia, quel modo di fare esperienza del tempo dovesse protrarsi fino ad Hegel e Severino.

Ad ogni modo, una certa esperienza del tempo s'è forse compiuta.

Ma cosa indica il compiersi di qualcosa? E se lì si fosse annunciato il semplice *non-esser più* da parte del “compiuto”? Senza che ci si possa chiedere cosa vi sarebbe stato di diverso. Questo è infatti il nostro errore fondamentale: continuare a pretendere che venga indicata un'*alternativa* (come se necessariamente il *non-esser più* di qualcosa facesse tutt'uno con l'esserci di qualcos'altro).

Insomma, cosa si sarebbe compiuto in quel frangente? Forse, il tempo di cui tutti noi crediamo di fare esperienza, e che sarebbe stato formalizzato con il massimo rigore dallo Hegel. Con un rigore di cui sarebbero rimasti figli ancora Heidegger e Severino.

Per Hegel il vero è l'intero, ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il proprio sviluppo. Dice ancora lo Hegel che dell'Assoluto devesi dire che esso è risultato, e che solo alla fine, dunque, diventerà quel che in verità sarebbe già da sempre stato.

Ma cosa è il “risultato” per Hegel? Risultato è ciò che torna in se stesso. Dove, però, il sé a cui si finisce per tornare sembra ricevere la propria perfezione e la propria trasparenza soltanto dal *movimento* del divenire. Perciò ogni momento del divenire risulta necessario, agli occhi del filosofo di Stoccarda.

Ma cosa vuol dire tutto ciò? Che per Hegel il vero è l'intero, e che il vero è ciò che nel risultato palesa quel che esso sarebbe già da sempre stato.

Infatti, neppure il primo momento del divenire vi sarebbe, se non in quanto mosso da una verità già da sempre realizzata – che comunque, per palesarsi, necessitava dello sviluppo.

Insomma, quello che deve essersi già da sempre realizzato – l'eterno – sembra non poter fare davvero a meno di svilupparsi. Perché, solo alla fine sembra potersi palesare quella verità che pur doveva esser tale già all'inizio e che, sola, sembra aver reso possibile il negarsi del primo momento. Ossia, l'originario negarsi di A. Altrimenti non vi sarebbe stata dialettica.

La dialettica, infatti, comporta che *A*, nel suo venir posto come *A*, sia un immediatamente negantesi. Ma ciò significa che la verità di *A* dice il suo *originario* negarsi. Al modo di un vero e proprio Destino. Da qui l'importanza del "momento negativo" per Hegel; ma anche l'imprescindibilità della determinazione astratta o intellettuale.

Perché è necessario che si dia un *A* astrattamente inteso; necessario, affinché possa accadere il suo destinale negarsi. Per quanto si debba anche dire, invero, che l'astratto è *originariamente* compreso nel concreto; infatti per Hegel il falso, ma *non più come falso*, è un momento della verità (*elenchos*). Il falso è sì momento della verità... ma *non in quanto falso*.

Traduciamo: il concetto astratto dell'astratto non è mai, nell'orizzonte della verità, davvero tale, perché già da sempre trasfigurato in concetto concreto dell'astratto.

D'altronde, se il vero è l'*inizio* presupposto già dal "cominciamento" (quello a cui si tornerebbe alla fine come al risultato), allora dobbiamo senz'altro riconoscere – come dice giustamente Hegel –, che, nel concreto, il falso non è mai compreso come falso, ma appunto *come già da sempre negato* (Severino). Se è vero che l'errore è originariamente negato.

Ma domandiamo: se l'errore, cioè il falso, è originariamente negato, quello che si costituisce come originariamente e propriamente negato, cosa sarebbe? Si tratterebbe davvero del falso? Davvero, cioè, esso riuscirebbe a costituirsi come concetto astratto dell'astratto?

Se è originariamente negato, esso non può che costituirsi come concetto originariamente "concreto"; conformemente alla concretezza di un astratto concretamente inteso, *ab origine*! Ma, quel che è originariamente concreto, non potrà mai costituirsi come *concetto astratto dell'astratto*; quest'ultimo, infatti, per essere tale, dovrebbe apparire indipendentemente dal suo originario ritrovarsi compreso nel concreto.

Insomma, la verità manca sempre e comunque della "mancanza", manca cioè dell'*astratto*.

L'astratto non si dà mai, perché quello che noi chiamiamo astratto è in verità qualcosa di originariamente concepito come "concreto". È analogo, cioè, alla semplice illusione leopardiana, che potremmo anch'essa definire concetto astratto dell'astratto – in quanto comunque e originariamente *inscritto nel concreto*.

Ma la questione è ancora più complessa... perché, se alla verità manca la mancanza (Hegel), e dunque alla verità del concreto manca l'astrattezza dell'astratto (cioè la mancanza), cosa può mai consentirci di rilevare che il concreto mancherebbe della mancanza? Come possiamo dirlo e riconoscerlo, se della mancanza in quanto tale non facciamo mai esperienza... proprio per il suo ritrovarsi originariamente inscritta nel concreto?

Di cosa lamentiamo, dunque, la mancanza?

Di cosa parliamo, cioè, quando evochiamo l'astrattamente astratto?

Il fatto è che l'*astrattamente astratto*, di cui lamentiamo la mancanza, non può darsi; perciò lo stesso lamentarsi che, a mancare, sarebbe sempre e comunque l'astrattamente astratto è vano.

Di cosa parliamo, dunque? Se a mancare è proprio ciò di cui lamentiamo la mancanza. Insomma, come facciamo a riconoscere il non esserci da parte dell'oggetto della mancanza? Se quel che nomino e penso, e che definisco concetto astratto dell'astratto, non è mai tale; ossia, se esso non è mai l'astrattamente astratto che nello stesso tempo mi sforzo di indicare.

Hegel non avrebbe certo potuto riconoscere un tale esito.

E comunque, si badi bene, i problemi non finiscono qui: infatti, se non si dà mai l'astratto *in quanto astrattamente astratto*, a non potersi mai dare sarà invero lo stesso "concreto" – dal momento che quest'ultimo è riconoscibile come tale solo in relazione all'astrattamente astratto.

Perciò dobbiamo trarre delle conseguenze che né Hegel né Severino avrebbero potuto riconoscere: e cioè che, a costituirsi come astrattamente astratto, è di fatto sempre e solamente il "concreto". Questa, l'autentica aporia.

Cosa sarà mai "il concreto", infatti, se non può darsi l'astratto che, solo, sembra consentirci di determinare il concreto come concreto?

Eppure noi nominiamo l'astratto e il concreto... certo che li nominiamo entrambi. Peraltro, a *non essere* non è mai il nulla; ma solo quel che è. Dicendo quel che non è, infatti, indichiamo solo quel che il medesimo (quel che non-è) sarebbe. Ovvero, un astratto che non è mai astratto e un concreto che non è mai concreto.

Ma, allora, mi si chiederà, cosa sono questi positivi che non sono mai quel che sono? Agli occhi del *logos* che si fonda sul principio di non contraddizione, tutto ciò è follia.

Quello che si dice astratto, infatti, non lo è mai, potremmo rilevare... sulla falsariga dello Iago shakespeariano, che già riconosceva di non essere quel che era.

Ma cosa vuol dire tutto ciò?

Che Iago, invece di essere Iago, sarebbe Otello? No, ché è proprio Iago, in quanto Iago, a non essere mai quel che è.

Certo, noi facciamo fatica a comprendere il senso di una tale affermazione; d'altronde, anche Magritte avrebbe scritto che "questa non è una pipa", dopo aver dipinto una pipa realisticamente rappresentata.

Si tratta forse di un semplice gioco di parole?

Certo, tutto questo Hegel non avrebbe mai potuto riconoscerlo. Cioè, egli non avrebbe mai potuto ammettere che, proprio a partire dal *logos* del concreto, ci si trovasse costretti a riconoscere che il concreto non è concreto e che l'astratto non è astratto, ossia, che l'errore non è errore, e la verità non è verità.

Cosa diceva, d'altro canto, l'*elenchos* aristotelico?

Neppure Aristotele avrebbe mai potuto riconoscere le reali conseguenze di quello che aveva così rigorosamente stabilito. Certo, lo Stagirita sarebbe riuscito a rendere riconoscibile il trionfo del principio di non contraddizione, e a ridurre il negatore a poltiglia: mostrandoci, per ciò stesso, che da ultimo un vero negatore non riesce mai a darsi.

Certo, è il principio a rendere ragione del distinguersi di tutto, ossia a rendere ragione del fatto che ogni distinto, proprio in quanto concretamente distinto da tutto il resto, non può che rimanere eternamente quel che è. Perfetto. E funziona, anche.

Peccato che Aristotele abbia dovuto fare i conti con un negatore troppo debolmente negante. Al quale sarebbe bastato dire: "se non dici nulla, sei come una pianta". Peccato che quel negatore dovesse finire per costituirsi come semplice riflesso del principio da lui negato.

Stante che è lo stesso principio primo a trasformarsi in una pianta.

Sì, perché, se è vero che il falso non c'è, ossia che l'errore, in quanto originariamente negato, neppure si costituisce... sarà la stessa verità a costituirsi come unica possibile erranza rispetto a se medesima.

Insomma, se questo è vero, questo stesso è anche falso: se l'errore non si distingue dal principio, non v'è neppure qualcosa come un distinguersi dall'errore.

Ma Aristotele, tutto questo, non avrebbe mai potuto riconoscerlo. Altrimenti sarebbe stato costretto a riconoscere il naufragio originariamente connesso all'indiscusso trionfo del suo "principio primo"; riconoscere tutto questo, infatti, sarebbe stato quanto mai tragico, per Aristotele.

Eppure, se non v'è nulla da escludere... il vero sarà "falso" proprio *in quanto vero*. Insomma, l'erranza del vero non ci autorizza affatto a buttare a mare il vero medesimo. L'erranza del vero si manifesta cioè nello stesso manifestarsi del trionfo della verità; per quanto, in questo trionfo, a determinarsi non sia altro che l'errare rispetto a se medesima da parte della verità.

È la verità, insomma, ad errare rispetto a sé; infatti, solo nel non distinguersi dall'errore, la verità può mostrarci che tutto si distingue. Ossia, può vivere in tutti gli essenti, mostrandoci il loro originario distinguersi; fermo restando che, a vivere, in tutti gli essenti, altro non è che l'originariamente indistinto.

Perciò dovremmo forse cominciare a ragionare a partire dal fatto che i distinti potrebbero essere tutti, e proprio nel loro realissimo distinguersi, "il medesimo"... ossia, il *non-distinguentesi*.

Il loro non distinguersi non va cioè sostituito al loro distinguersi; ecco il punto! Perché è proprio quello che si distingue, a non distinguersi – per questo Iago non è quello che è.

Ma, siamo davvero in grado di pensare questo non distinguersi?

Io credo che la grandezza del messaggio cristiano abbia a che fare proprio con questa sfida: ossia, con l'enigma costituito dal *non distinguersi* dei distinguentesi.

Questo, il cuore del mistero trinitario.

Che si riverbera nell'esperienza della temporalità che tutti noi continuiamo a fare, distinguendo ipostasi che in verità non si distinguono affatto.

Ecco, pensare tutto questo sembra assolutamente impossibile, agli occhi del *logos*.

Perché l'esserci di quel che non è sembra evocare proprio l'*impossibile* per eccellenza.

D'altro canto, dove mai dovremmo incontrare Dio? Dove, se non nell'*impossibile*?

E dunque, molto probabilmente, proprio in un'autentica esperienza della temporalità. Per quanto nella vita quotidiana si continuano a distinguere le cose (da cui il peccato adamitico, ossia la volontà di distinguere il bene dal male).

Forse, dunque, è proprio *quello di voler distinguere i distinti* il vero peccato da cui il Dio trinitario avrebbe voluto salvarci indicandoci una "negazione" assolutamente inedita.

Ma noi non conosciamo questo *tempo*; assuefatti, come siamo, al tempo spazializzato della scienza.

Anche in Hegel la storia non è altro che rappresentazione spazializzata del tempo in quanto semplice attributo della Cosa. Il divenire hegeliano, infatti, altro non fa che disegnare una sorta di destino della necessità – risolvendo in eternità la mortifera immagine di una spazialità priva di vita.

Ma è questo l'eterno cui vorremmo accedere fuggendo dalla temporalità, o meglio da un'immagine assolutamente depotenziata della medesima?

Ecco, mentre in Hegel il tempo è ormai radicalmente cristallizzato, sì da potersi fare storia, il tempo del cristianesimo e quello dell'ebraismo alludono all'irrompere del Sacro nella storia, e alla conseguente destituzione della sua logica consequenzialità.

Perciò, la possibilità di incontrare la trascendenza richiede che ci si attrezzi e si cominci a fare esperienza di una temporalità che da tempo abbiamo rimosso; che ci si liberi cioè da una temporalità come quella che tutti abbiamo finito per ritenere evidente.

Per questo credo che l'eterno possa manifestarsi solo in virtù di un'esperienza finalmente autentica della temporalità.

RIASSUNTO

Partendo dalla caratterizzazione tommasiana delle categorie di differenza, distinzione e alterità, l'Autore mostra come per Dio il concetto di distinzione non implichi mai quello di esclusione: il Padre è distinto dal Figlio e dallo Spirito, pur non mancando di nulla di ciò che il Figlio e lo Spirito posseggono; il contrario di quanto accade nel mondo fenomenico, dove la relazione implica sempre differenza e alterità. L'esperienza fenomenica del tempo presente si rivela come l'unico luogo di sussistenza del passato e del futuro. Di nulla mancando, il presente dei fenomeni manca di quella mancanza che Dio sperimenta appieno sulla Croce: l'assolutezza di Dio è quella di Colui che manca non mancando di nulla. Assolutezza e mancanza che riconducono al problema del concetto astratto dell'astratto, come al luogo impossibile in cui rifulge concretamente l'esperienza di Dio.

ABSTRACT

Starting from the Tomasian characterization of the categories of difference, distinction and otherness, the Author shows how, regarding God, the concept of distinction does not imply that of exclusion: The Father is distinct from the Son and the Holy Spirit, but He does not lack anything of what the Son and the Holy Spirit hold; the opposite of what happens in the phenomenal world, where the relationship always implies difference and otherness. The phenomenal experience of the present time reveals itself as the only place of subsistence of the past and the future. Nothing lacking, the present of the phenomena lacks the lack that God fully experiences on the Cross: the absoluteness of God is that of the One who lacks not lacking anything. Absoluteness and lack that lead to the problem of the abstractive concept of the abstract, as an impossible place in which concretely the experience of God shines.

IL DIVENIRE, OVVERO LA REALTÀ DELL'ASTRATTO

PAOLO PAGANI*

PREMESSA

Il divenire si manifesta per cesure: il “non più” implica il “prima sì”; l’“ora sì” implica il “prima no”. Ciò che propriamente cogliamo è il divenuto – cioè l’*ad quem* (che a sua volta diventa un *a quo*) –, e non il divenire in quanto tale. Il divenire lo registriamo dicendo, ad esempio: “mia madre non mi risponde più”; oppure, “è tornata a sorridere”. Del divenire cogliamo – in prima battuta – i divenuti. Quanto al divenire stesso, non come divenuto ma come diveniente, lo cogliamo nella forma del *quid unum* (l’*hypokéimenon*) che si scandisce nelle battute dell’*a quo* (*ek tinòs*) e dell’*ad quem* (*eis ti*): il divenire è infatti scansione dell’unità, che esprime l’unità disperdendola, in modo che si squaderni, senza che sia mai *tota simul* presso di sé. Il diveniente è appunto qualcosa che non sta in sé; è qualcosa di ek-statico. Questo riguarda, ad esempio, il mio stato d’animo, ma riguarda anche la scena “organica” dell’unità dell’esperienza (*ta physikà*), che non sa tenersi tutta insieme.

Psicologicamente, il “non più” è la prima evidenza; poi viene il “non ancora”. Il non più è la *veteratio*, il congedarsi di ciò che era lì, e che pure è irriducibile *a parte post*, cioè irriducibile alla somma dei suoi succedanei. Il sopraggiungere (l’“ora sì”) è *innovatio*, è il *novum* che ad-viene, e che è irriducibile *a parte ante*. Facendo il caso più classico in materia: lo zigote è una vita nuova, irriducibile ai suoi antecedenti; i gameti – ora che c’è lo zigote – non sono più tali, sono il materiale di questo *novum*, che è irriducibile *a parte ante*, cioè non è identificabile con i suoi antecedenti.

* Ordinario di Filosofia morale presso l’Università Cà Foscari di Venezia.

Il “niente di sé”, da cui una certa scena della realtà (*y*) insorge, non è un niente di niente, bensì è *x*, cioè è l'unità dell'esperienza in quanto antecede *y*. È chiaro che ciò che specifica *y* rispetto a ciò che lo antecede è un *novum*: altrimenti *y* sarebbe un sinonimo di ciò che lo antecede. Ora, questo *novum* sopraggiunge certo da un niente di sé, ma tale niente è un niente in relazione a *y*, non un niente in assoluto. Tanto che coincide – immediatamente – con *x*, e – mediatamente – con l'atto creatore.

Ciò che accomuna i reciprocamente irriducibili è un *hypokéimēnon* – si diceva. E se gli irriducibili sono avvistati a loro volta come *hypokéimēna* differenti, è la stessa “unità dell'esperienza” (d'ora in poi UdE) ad accomunarli.

Quest'ultima (l'UdE) non è un ente. È allora una relazione tra enti? No; risulta piuttosto qualcosa di non categorializzabile: è infatti un certo darsi della presenza, un modo astratto (o che come tale, almeno, è destinato a rivelarsi) del darsi della presenza. È la presenza come astratta. Considerata quale luogo del divenire, la presenza è – in termini aristotelici – “l'atto di ciò che è in potenza, in quanto è in potenza”. Si noti che, nel contesto delle sue opere fisiche, Aristotele chiama *proton hypokéimēnon* o *hyle* ciò che in *ta physikà* (cioè nell'UdE) permane nell'avvicinarsi escludente degli scenari secondo cui la realtà “fisica” di volta in volta si offre.

I) QUATTRO MODELLI PER IL DIVENIRE

1. Vaghezza

Dopo questa prima approssimazione, indichiamo quattro modelli, ovvero quattro classici contributi interpretativi per delineare una eideica del divenire.

Stando al modello apparso storicamente per primo, il divenire è la vaghezza istanziata *in re*. Esso non è vago perché non riusciamo a captarlo in termini chiari e distinti, è invece vago per essenza. È – si può dire – l'unica effettiva vaghezza *de re* (e non *de dicto*). È lo *status* indeterminato di un soggetto determinato. È la vaghezza radicale su

cui si innestano anche le vaghezze specifiche e intensive di cui si occupa la fisica contemporanea. Il divenire così come è captato da Zenone Eleate o da Diodoro Megarico è appunto vaghezza *de re*.

1.1. Zenone però, erroneamente, assimila la vaghezza alla contraddittorietà: secondo lui la freccia dell'omonimo paradosso, se si muovesse, dovrebbe occupare insieme spazi diversi; per questo, non può muoversi. La vaghezza viene delineata rispetto alla non-vaghezza, che – per Zenone eleate – è l'immobilità.

Non a caso, quando Hegel¹ fornisce pretesi esempi di contraddizione effettuale – e ne offre di tipo dinamico e di tipo relazionale –, iscrive nel primo tipo l'esempio del moto locale. A suo avviso, muoversi sarebbe stare qui e là nello stesso tempo, per cui avrebbe avuto ragione – appunto – Zenone a dichiarare autocontraddittorio il movimento. Ma non avrebbe avuto ragione a dichiararlo, per questo, irreal; esso, anzi, è per Hegel «la contraddizione nella forma dell'esserci». All'altro tipo di esempi hegeliani appartengono certe relazioni spaziali, come “sopra-sotto”, “destra-sinistra”, ecc.; ma anche relazioni come quella tra “padre e figlio”. Ora, ciascuno dei due elementi di queste coppie è se stesso solo in relazione al suo opposto correlativo: il sopra è tale

¹ In riferimento alla dialettica delle “essenzialità”, Hegel ritiene che si possa trovare la sintesi delle essenzialità in quello che potremmo chiamare “principio della contraddizione”: «Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie», ovvero l'essenza di tutte le cose è la contraddizione (cf. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008, Libro II, sez. I, cap. II, C, nota III). Secondo il nostro autore, la “contraddizione” non è incompatibile con l'identità, anzi: l'identità sarebbe l'espressione più superficiale di una essenza che, nella propria radice, è contraddizione. Quindi, ovunque vi sia essenza, c'è anche contraddizione – secondo Hegel. Il quale non ha scrupolo a rovesciare il caposaldo del pensiero classico, secondo cui la formale autocontraddizione rappresenta un'ipotesi irreal e impossibile a realizzarsi – non solo nell'essere, ma anche nel pensiero che ne è manifestazione –: un'ipotesi destinata piuttosto a rimanere a livello linguistico (come il termine stesso dice). Secondo il nostro autore, al contrario, la contraddizione come identità degli opposti è il carattere più intimo della realtà (cf. *ibidem*).

solo in relazione al sotto, e non lo è al di fuori di tale relazione (e viceversa); il padre è tale solo in relazione al figlio, e non lo è al di fuori di tale relazione (e viceversa). E ciò sembra sufficiente, a Hegel, per dichiarare che le coppie di questi termini correlativi equivalgono ad altrettanti casi di contraddizione presenti nella realtà².

1.2. Quanto a Diodoro Crono: «Se qualche cosa si muove» – qui Sesto Empirico riferisce parole testuali di Diodoro – «essa si muove o nello spazio in cui è o nello spazio in cui non è; ma non si muove nello spazio in cui è (perché, dove è, lì è ferma) né in quello in cui non è

² «La contraddizione [...] è il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esteriore moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni che essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, bensì anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci. In pari maniera il muoversi interno, il vero e proprio muoversi, l'istinto in generale (l'appetito o il *nisus* della monade, l'entelechia dell'essenza assolutamente semplice) non consiste in altro se non in ciò che qualcosa è, in se stesso, sé e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo [*etwas in sich selbst, und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist*]. L'astratta identità con sé non è ancora vitalità, ma perché il positivo è in se stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel mutamento. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione». Inoltre, «nelle determinazioni di rapporto o correlative la contraddizione si mostra in maniera immediata. Gli esempi più volgari di Sopra e Sotto, di A destra e A sinistra, di padre e figlio e così via all'infinito, contengono tutti l'opposizione in un solo e medesimo. Sopra è, quello che non è sotto, il Sopra è determinato solo come il non essere sotto, ed è solo in quanto vi è un Sotto, e viceversa; nell'una determinazione sta il suo opposto. Il padre è l'altro del figlio, e il figlio l'altro del padre, e ciascuno è soltanto come questo altro dell'altro; e in pari tempo l'una determinazione è solo relativamente all'altra; il loro essere è un unico sussistere. Il padre è anche qualcosa per sé, fuori della relazione al figlio; così però non è padre, ma è un uomo in generale. Allo stesso modo il Sopra e il Sotto, l'A destra e l'A sinistra sono anche dei riflessi in sé, sono qualcosa fuori della relazione; ma allora sono soltanto luoghi in generale» (cf. *ivi*, Libro II, sez. I, cap. II, C, nota III).

(come potrebbe esplicitare una qualunque attività dove non è?); dunque, è da escludere che qualcosa si muova»³.

Sesto Empirico collega l'argomento di Diodoro con la teoria diodorea degli *ameré* (unità discrete, spaziali e temporali). E l'idea che il tempo e lo spazio siano scandibili in unità discrete sembra essere riscontrabile, prima che in Diodoro, proprio in Zenone, secondo il quale la "freccia" sta ferma, anche se è stata scagliata, perché occupa in ogni unità indivisibile di tempo (in ogni "ora", in ogni istante) una corrispondente "unità indivisibile di spazio" (*mégthos amerés*). Se non che, mentre Zenone dal suo argomento concludeva alla negazione assoluta del moto, Diodoro – al contrario – prende in considerazione la posizione relativa del mobile nelle varie unità di tempo; e conclude che il mosso è fermo, nei diversi istanti, in posizioni spaziali sempre diverse. In sintesi: esso non si muove, però si è mosso. Ovvero, il moto è sempre al passato. Diodoro, dunque, non riconduce all'assurdo il moto fenomenologicamente rilevabile, e non lo relega di conseguenza a illusione o a mera opinione. Piuttosto, lo interpreta come un congelamento di istanti. In tale interpretazione, il moto diventa una sequenza di immobilità.

Scrivendo Sesto al riguardo: «Il fatto che nessuna cosa [di suo] è in moto è la conseguenza delle premesse da lui [Diodoro] poste circa i corpi semplici. Infatti, il corpo semplice dev'essere contenuto in uno spazio semplice, e perciò né può muoversi in esso (infatti lo riempie, ma quel che dovrà muoversi deve avere uno spazio maggiore), né nello spazio in cui non è: infatti, ancora non è in questo spazio, cosic-

³ Cf. SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, X, 85 ss. Potremmo chiederci quale sia la forma logica dell'argomento diodoreo. Espressa in termini semi-formali, appare essere la seguente:

se *p*, allora *q* o *r*
 ma, non *q*
 né *r*
 ergo, non *p*.

Si tratta di un sillogismo ipotetico disgiuntivo: in particolare di un dilemma; e, più in particolare, di un "dilemma distruttivo semplice".

ché possa muoversi in esso. Dunque, neppure si muove. Ma logicamente si è mosso: infatti quel che prima si vedeva in questo posto, ora si vede in un altro, il che non avverrebbe se il corpo non si fosse mosso»⁴.

Ora, mentre per Aristotele il moto è una evidenza – difendibile elencticamente –, a partire dalla quale si è autorizzati ad argomentare, per Diodoro i dati dell'esperienza (tra cui il moto) non vanno assunti come immediatamente veritieri, ma piuttosto vanno interpretati sulla base di evidenze puramente razionali. Diodoro, nel suo primo argomento sul moto, lo fa, introducendo – per analizzare il moto – l'ipotesi degli *ameré*; e giungendo alla conclusione che il moto, se debitamente analizzato, non può mai accadere *in fieri*, ma piuttosto è sempre (strutturalmente) qualcosa di già accaduto: *kinéitai men oudé hen, kekínetai de* (cioè, «niente si muove, ma piuttosto si è mosso»). La forma verbale *kekínetai* è un tempo “perfetto”, che indica (col suo raddoppiamento tematico) un presente compiuto (appunto, *perfectum*). Per il nostro autore, insomma, il muoversi è impossibile; ma l'essersi mosso è innegabile⁵.

1.3. Se non che, la vaghezza del divenire è intesa come contraddizione, quando il divenire è parametrato sulla staticità. Il divenire non sta nell'“oltre vecchio” della staticità; ma è solo assumendo che lo statico (cosa diversa dall'immutabile) sia il paradigma dell'empirico, che il divenire potrà dirsi anomalo e contraddittorio. Altra cosa è che sia, come in effetti è, ontologicamente problematico; esso non è comunque una forma di contraddizione: la contraddizione è figura della dizione, e quindi non istanziabile negli accadimenti.

⁴ Cf. SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, X, 85-101.

⁵ Negli *Schizzi Pirroniani* (cf. II, 245), Sesto Empirico correda la sua relazione sugli argomenti diodorei intorno al moto con un aneddoto. Durante il suo soggiorno ad Alessandria d'Egitto, Diodoro, cadendo, si sarebbe fatto male a una spalla. Rivoltosi per le cure del caso al suo amico Erofilo – celebre medico –, si sarebbe sentito scherzosamente ribattere che l'omero poteva aver sbattuto o nel luogo dov'era o in quello dove non era; ma non poteva aver sbattuto nel luogo dov'era, né in quello dove non era: quindi, non poteva aver sbattuto; e di conseguenza non aveva bisogno di cure.

La vaghezza *de re* – per esempio, l’esser dentro-e-fuori (qui-e-là) di chi sta uscendo o entrando in un ambiente – non è mai statica. I *nunc* non sono mai fissabili in *ameré* fotogrammatici: il *fieri* è *fieri*. Il transito dal qui al lì non è mai riducibile né all’esser qui né all’esser lì, ma nemmeno alla statica simultaneità dei due (si veda al riguardo lo schema delineato dalla “barra” di Sheffer/Nicod)⁶.

Gli “oggetti vaghi” sono solo apparente controesemplificazione del principio del terzo escluso. In realtà, ciò che essi mettono in questione è solo la regola della bivalenza, che – a differenza del terzo escluso – non ha una portata trascendentale⁷.

Il caso del divenire è un caso di vaghezza (*de re*) del tipo seguente: “non esiste una x tale da rendere vero il seguente asserto: ‘c’è un momento preciso – x – nel quale il diveniente è qui, e un momento $x+1$ in cui non è più qui”⁸. In questo modo il divenire è considerato secondo un modello fisico-cinematico, senza, comunque, che la vaghezza si traduca in autocontraddittorietà.

⁶ Ecco la tabella di verità della “barra” (che Russell e Whitehead usavano nei loro *Principia Mathematica*):

p	q	$ $	p	$ $	q
V	V		F		F
V	F		V		V
F	V		V		V
F	F		V		V

⁷ Certa ontologia analitica, in realtà, tende a mettere in questione il principio del terzo escluso – sul modello della discussione neointuizionistica sulle proprietà matematiche “sfuggenti” – applicando il principio a “oggetti vaghi” (cf. ad esempio: A. VARZI, *Parole, oggetti, eventi*, Carocci, Roma 2001, cap. 6).

⁸ In sintesi, rispetto alle denominazioni vaghe (dette convenzionalmente “oggetti vaghi”) va accettata la disgiunzione *de dicto*: “è vero che (p aut $non-p$)”, dove, ad esempio, p = “dopo n passi sono ancora nella stanza”; $non-p$ = “dopo n passi non sono più nella stanza”. Va invece rifiutata la disgiunzione *de re*: “è vero p aut è vero $non-p$ ”. Ovvero, in certi casi è vera solo la disgiunzione tra le alternative, ma non è vera in senso assoluto nessuna delle due alternative.

Ciò sia detto in relazione a quella logica dialetheista⁹ che prevede, per le proposizioni, una supervalutazione (paraconsistente) a quattro uscite, per cui p può essere: o (1) vera, o (2) falsa, o (3) né vera né falsa, o (4) sia vera che falsa. Ora, quello che qui fa problema non è il quadrante del *nec nec* (a suo tempo evidenziato dalle logiche della trivalenza), ma piuttosto la pretesa di istanziare anche il quadrante dell'*et et*.

Prescindendo dal caso di certi paradossi semantici, come quello del “mentitore” – cui un autore come G. Priest annette rilievo in proposito –, consideriamo piuttosto il caso della pretesa contraddittorietà dinamica. La vaghezza dell'esser dentro e fuori dalla stanza, da parte di chi ne sta ad esempio uscendo, rappresenterebbe appunto una istanziazione della situazione prevista dal quarto “quadrante”¹⁰.

Se sto uscendo, sono sia dentro che fuori dalla stanza; quindi dire che “sono nella stanza” è – secondo Graham Priest – sia vero che falso. In realtà, questo è un caso che rientra nel terzo “quadrante”. Ovvero, “sono nella stanza”, nel caso in cui ne stia uscendo, non è né vero né falso (è infatti indecidibile rispetto alla disgiunzione tra contrari, quali sono vero e falso, o non-vero e non-falso). È non-vero che sono nella stanza ed è non-falso che sono nella stanza, ma non-vero e non-falso – appunto – non sono tra loro contraddittori, bensì contrari. “Sono dentro” e “sono fuori” sono contrari – nella fattispecie, entrambi falsi. Che insieme sia non-vero e non-falso che il diveniente sia qua (caso logicamente possibile della falsificazione di entrambi i contrari), non comporta che il suo esser qua sia anche insieme vero e non-vero, o falso e non-falso (caso della – logicamente impossibile – falsificazione di entrambi i contraddittori).

La sequenza mediante la quale Priest pretende di arrivare alla propria conclusione è la seguente:

1. “non sono né dentro né fuori”;
2. quindi “non sono dentro e non sono fuori”;
3. quindi “non sono dentro e non sono non-dentro”;
4. e così “non sono dentro e sono dentro”.

⁹ Cf. G. PRIEST, *What Is So Bad About Contradictions?*, in «Journal of Philosophy», 95, 1998, pp. 410-26.

¹⁰ Cf. *ivi*.

Se non che, qui si fa indebitamente equivalere “fuori” e “non dentro”. Invece, “fuori” è il contrario di “dentro”, mentre “non-dentro” è il suo contraddittorio, nel quale trovano luogo tante situazioni: ad esempio: “sto uscendo” (magari “di testa”...).

2. Incoattività

Secondo un altro modello, di impronta ultimamente matematica, il divenire è incoattività: *ghénesis eis ousian*.

2.1. Così è inteso da Platone. Il divenire è l'essere in difetto e in eccesso – alternativamente – rispetto a se stessi (ad esempio, si è sempre – insieme – troppo giovani per qualcosa e troppo vecchi per qualcos'altro, non riuscendo a far sintesi tra forza e saggezza, equilibrio ed entusiasmo). Letto in questo senso, il mutamento è l'approssimarsi in continuazione a qualcosa di regolativamente determinato, l'essere in cerca di sé senza esser centrati in sé. La realtà diveniente è, in effetti, una sorta di ricerca di sé, nel senso che ha una identità solo incoativa. La realtà diveniente è – letteralmente – un “tentar l'essenza”. Non è un caso che Platone collochi la forma delle cose divenienti fuori dalle cose stesse, perché essa non diviene, come fanno invece le cose: questo è il senso della platonica “seconda navigazione”.

I puri significati – che non sono divenienti – rientrano nella *physis*? In caso contrario, sono trascendenti? Platone li vedeva come lati dell'in-divenibile trascendente. La stabilità dei significati è per Platone un'evidenza elenctica, mediata dalla stabile significanza del linguaggio¹¹. In realtà, non è che la permanenza implichi, come tale, trascendenza; ma certo ad essa apre. Quanto ai principi primi, e alla loro stabilità, si può dire che regolino l'esperienza dal di dentro di essa; eppure sporgendone. Essi sono luogo di comunicazione tra divenire e trascendenza: questo è il lato di verità del platonismo e dell'agostinismo¹².

¹¹ Cf. PLATONE, *Teeteto*, 183 a-c.

¹² Si possono interpretare i principi come declinazioni del trascendentale, cioè di quello che è il luogo di comunicazione tra fisico e metafisico. Agostino vede nei puri significati qualcosa di superiore e di regolativo per la mente. Più precisamente,

2.2. In Platone il valore numerico “irrazionale” è presentato come il *latens processus* del divenire. In particolare, il *Filebo* presenta il divenire come un procedere per eccessi e per difetti che rinviano a un punto d'approdo, cui essi sono in grado solo di alludere, senza però saperlo individuare.

Dice Socrate nel dialogo: «Tutto ciò che a noi apparirà tale da venire ad essere [*ghignómena*] più o meno [*mállon kai hétton*] e da ammettere in sé il fortemente e dolcemente, e il troppo, e quanto c'è di simile [ovvero, lo smisurato], tutto ciò dobbiamo includerlo nel genere dell'infinito [*eis to tou apeírou ghenos*] come in una unità [*hos eis hen*] secondo il nostro discorso di prima per cui dicemmo che bisogna ricondurre a unità 'ciò che è sminuzzato e diviso in piccole parti, e poi attribuirgli secondo potenza il segno caratteristico di una certa natura' [*hosa diestíastai kai diéschistai synagagóntas chrenai katà dýnamin mian episemáinesthai tina physin*]»¹³.

Qui si parla della opportunità di ricondurre all'unità di una certa natura [*tina physin*] ciò che procede secondo il più e il meno (cioè secondo eccessi e difetti) e che si sminuzza in parti sempre più piccole. In greco, l'aggettivo indefinito *tis*, presente in *tina physin*, corrisponde al latino *quidam*, e indica il carattere non ben definito, la qualità non catalogabile, della realtà in questione. L'espressione *katà dýnamin* va tradotta letteralmente “secondo potenza”, dove *dýnamis* va inteso in senso tecnico, come una linea geometrica diversa da una linea *mékos*¹⁴, cioè come il lato di un quadrato la cui superficie sia un valore numerico “rettangolare”. In tal modo, il senso del brano si rivela essere il seguente: l'unità cui ricondurre la sequenza degli eccessi e dei difetti è quella di un numero la cui natura è quella di una *dýnamis*, e non di un *mékos*.

l'Immutabile è trascendente rispetto a *x* ma non rispetto al principio di non contraddizione, o al significato di *x* (se non in quanto questi siano concepiti e formulati *in humanis*). Questi ultimi, in modi diversi, sono piuttosto appartenenze dell'Immutabile.

¹³ Cf. PLATONE, *Filebo*, testo greco a cura di A. Diès (trad. it. a cura dello scrivente), 24 e-25 a.

¹⁴ *Mekos* è invece il lato di un quadrato la cui superficie è un valore numerico quadratico.

Nel *Filebo* il “numero” (*arithmós*) è considerato come una entità che può “armonizzare” un processo infinitesimale di eccessi e difetti (cioè di valori tra loro opposti); ma può anche armonizzare l’opposizione tra rettangolo e quadrato. Eppure, certi valori – come quello che elevato al quadrato dà 2 o quello che elevato al quadrato dà 8 – sono realtà aritmeticamente misteriose: più simili a un *fieri* (cioè, a un processo di formazione) che a un *esse* (cioè, a una realtà già formata). Ovvero, sono – come ammette lo stesso Platone – una *ghénesis eis ousían*, anziché una *ousía*¹⁵. Questi numeri (noti come “irrazionali”), che “portano armonia”, sono appunto un che di “terzo” (o di misto) tra l’illimitato e il limite.

Ora, se il numero è, in generale, l’unità dei molti¹⁶, nel caso di specie, ciò è intensivamente vero. Infatti, nel caso presente il numero è la determinazione di una moltitudine (*plethos*) sfuggente, fatta di eccessi e difetti rispetto al limite costituito dal numero stesso.

Anche in altri dialoghi Platone propone la stessa questione. Nel *Sofista* lo Straniero di Elea parla – nei termini tecnici dell’Accademia – di «ciò che non è», come di una «unità», sia pure di tipo «inesprimibile» (*álogon*), «indicibile» (*árreton*) e «impronunciabile» (*áphthenkton*)¹⁷. E, con ciò, probabilmente allude proprio al numero irrazionale come al limite di un processo diadico. E lo Straniero, nel *Sofista*, parla di queste cose proprio con due matematici come Teeteto e Teodoro di Cirene.

Si noti che questi dialoghi dialettici potrebbero essere intesi come il resoconto – stilizzato – di sedute seminariali dell’Accademia, aventi come relatore un analogo di quello che oggi diremmo un *visiting professor*

¹⁵ Cf. PLATONE, *Filebo*, 26 d 8-9.

¹⁶ Al riguardo, si veda: Aristotele (cf. *Metafisica*, V, 1020 a 28-31), che definisce il numero come “molteplicità limitata” (*plethos peperasménon*), così come una linea (*grammé*) è una “lunghezza delimitata” (*mekos peperasménon*). Nel numero la molteplicità, di per sé indeterminata, viene condotta ad essere una certa molteplicità, una molteplicità determinata. Ma ciò è coerente con la tradizione pitagorico-platonica, che vede nel numero l’incrocio del limite e dell’illimitato.

¹⁷ Cf. PLATONE, *Sofista*, testo greco a cura di J. Burnet, 239 a.

(nel caso presente, proveniente dalla scuola eleatica). Il senso del seminario, nel caso del *Sofista*, sembra essere questo: il dialogo con un gruppo di matematici costringe l'Eleate a riconoscere l'esistenza del non-essere nella forma dell' "irrazionale".

Il valore irrazionale è comunque inteso nel *Sofista* come l'esserci di un non-essere; ma non, ovviamente, di un improponibile non-essere assoluto (*to me on haplōs*), bensì di un non-essere inteso come un divenire, un *ghígnesthai* (o *fieri*). Un tale non-essere è afferrabile noeticamente (cioè eideticamente) come "discreto" (lo si è accennato e meglio lo si vedrà), e cioè come "molti": secondo il più e il meno; ma, in quel senso, non è afferrabile come un che di "uno". D'altra parte è anche interpretabile come un che di "uno", come un termine unico (un *arithmós*) o una "sezione", che però non è mai alcunché di compiutamente dato, ma è sempre "in divenire", e cioè in via di darsi.

Si tratta – per così dire – di un non-essere che è. Infatti, per i Greci l'essere è il manifesto, il non-latente; e quello di cui nel *Sofista* si sta parlando è un che di latente che si dà come qualcosa che è in via di disvelamento: un *metaxý*, come è per Platone il divenire. Il divenire è in effetti una molteplicità ricondotta all'uno di un'unica processualità, che è a sua volta una perché mette capo a una sostanza, cioè perché è "generazione" (*ghénesis*) o "corruzione" (*phthorá*) di una sostanza. Il divenire, insomma – di cui l'irrazionale matematico è figura –, è sempre divenire di un soggetto.

Scriveva Filolao: «Nessuna menzogna [*pseudos*] accolgono in sé la natura del numero [*arithmós*] e l'armonia: non è cosa loro la menzogna. La menzogna e l'invidia partecipano della natura dell'illimitato [*ápeiron*] e dell'inintelligibile [*anoetón*] e dell'irrazionale [*álogon*]. Nel numero non penetra menzogna, perché la menzogna è avversa e nemica della natura, così come la verità è connaturata e propria alla specie dei numeri»¹⁸. Sembra che all'irrazionale matematico qui si attribuisca la natura dello *pseudos*. Lo *pseudos* poi, nel *Sofista* di Platone, sarà individuato come il primo luogo in cui si manifesta quel non-essere che pure è: il non-essere nell'essere.

¹⁸ Filolao, B 11 (D.-K.).

Si noti, a margine, che per Platone il divenire in senso pieno è quello dell'anima (è l'armonizzazione o disarmonizzazione dell'anima), e non quello delle cose.

2.3. La sequenza delle “diagonali effabili” è una figura di origine antico-pitagorica che serviva per esprimere in termini comprensibili (e quindi razionali o effabili) il valore aritmetico della diagonale del quadrato (quello di cui Socrate e il ragazzo sono alla ricerca nell'episodio geometrico del *Menone*). La sequenza in questione ci è tramandata in termini espliciti da autori neoplatonici, vissuti molto tempo dopo Platone, i quali dipendono però da Platone: fonte remota di tutta la letteratura che riguarda questo argomento. Tra questi, Teone di Smirne (I-II secolo d.C.).

Tale sequenza è fondata su un *logos spermatikós* che si può ricostruire come segue: ogni valore della sequenza viene espresso come rapporto razionale tra un numeratore (detto “numero diagonale” = d) e un denominatore (detto “numero lato” = l). Posto convenzionalmente il primo valore della sequenza come

$$\frac{d1}{l1} = \frac{1}{1},$$

un generico valore successivo sarà costruibile così:

$$dn = 2ln - 1 + dn - 1.$$

$$ln = ln - 1 + dn - 1$$

Ora, un tale algoritmo – che tiene in relazione i valori “diagonali” e “lati” secondo una certa ragione generatrice – risulta produttore di una duplice sequenza convergente di valori razionali, alternativamente minori e maggiori del comune luogo di convergenza, che è $\sqrt{2}$. Vediamo come.

$$\frac{d1}{l1} = \frac{1}{1};$$

$$\frac{d2}{l2} = \frac{(2 \cdot 1) + 1}{1 + 1} = \frac{3}{2};$$

$$\frac{d3 = (2 \cdot 2) + 3 = 7;}{l3 = 2 + 3 = 5}$$

$$\frac{d4 = (2 \cdot 5) + 7 = 17;}{l4 = 5 + 7 = 12}$$

$$\frac{d5 = (2 \cdot 12) + 17 = 41;}{l5 = 12 + 17 = 29}$$

$$\frac{d6 = (2 \cdot 29) + 41 = 99;}{l6 = 29 + 41 = 70}$$

e così via.

Raccogliendo i primi risultati, abbiamo la sequenza:

1/1; 3/2; 7/5; 17/12; 41/29; 99/70...

che, a ben vedere, andrebbe disposta secondo il modello di un tiro a forcella, in cui i primi due colpi sono gli estremi di un successivo approssimarsi duplice e convergente verso quei puntini che indicano il valore sempre perseguito e mai raggiunto:

1/1; 7/5; 41/29... ..99/70; 17/12; 3/2.

I valori generati dall' algoritmo in questione sono alternativamente minori e maggiori del valore che essi perseguono (appunto, come in un tiro a forcella che va aggiustandosi, ma che non raggiunge mai il bersaglio). Si tratta di valori tutti quanti razionali, espressi da frazioni di numeri interi.

2.4. Nel *Filebo* quella sequenza – che descrive la natura dell'*ápeiron* (la *ghénesis eis ousian*) – è riferita, in linea principale, al piacere. Dice Socrate in *Filebo*, 31 a: «Il piacere di per sé è infinito [*ápeiros*] e appartiene pertanto a un genere che non ha né avrà mai in se stesso e da se stesso [*en autō aph'heautou*] né principio, né mezzo, né fine [*mete archén mete mesa mete telos échontos*]». Il che non esclude – osserviamo noi – che esso possa avere un principio regolatore al di fuori di sé.

Qual è il *telos* (o *arché*) in questione? Il bene. In tale prospettiva, il piacere sta al bene, come la *ghénesis eis ousian* sta all'*ousia*. Il piacere tende a qualcosa che non conosce. Nel linguaggio del *Filebo*, il bene è il *metron*, la misura, ovvero ciò che causa il *miktón*, orientando il piacere verso il punto giusto di approdo. Infatti, come il divenire non giunge di suo all'essere, così il piacere non giunge di suo al bene: lo cerca, ma non lo sa raggiungere. Deve perciò essere in qualche modo salvato da parte del bene che segretamente lo attrae. Il piacere non ha in se stesso la propria misura; eppure ha in sé la destinalità ad approssimarsi a un *telos*. Come sappiamo, in *Filebo* 25 d-e Socrate dice che occorre armonizzare gli opposti ponendo tra loro un *arithmós* (cioè un numero razionale) che esprima la misura che domina il processo; ma questo è la mente a farlo.

Il divenire è qui una approssimazione asintotica all'essere. Si dirà che questo modello intercetta le forme secondarie del divenire, e non generazione/corruzione. In realtà, anche queste sono interpretabili come eccesso/difetto rispetto all'autopossesso che è proprio dell'immutabile.

3. "Ek-stasis"

Secondo un ulteriore modello, il divenire è *ek-stasis*: un guadagnare perdendo, in cui il diveniente ha – su entrambi i versanti (guadagno e perdita) – qualcosa d'altro come potente su di sé (qualcosa che lo sottrae a ciò che è, e insieme lo spinge a ciò che non è). Così il divenire è inteso da Aristotele.

3.1. «Ogni *metabolé* è per natura qualcosa di *ekstatikón*: nel tempo infatti tutte le cose si generano e si corrompono»¹⁹. Il *sub-jectum* diveniente perde per acquistare: la pianta perde i fiori e acquista i frutti; il frutto perde profumo e acquista sapore.

3.2. Nel vocabolario di Aristotele, il divenire nel senso più ampio e meno pregiudicato è detto appunto *metabolé*. È pur vero che sovente, in un senso altrettanto ampio, Aristotele usa il termine *kínesis*: termine che però, altre volte, passa ad indicare forme specifiche di divenire.

¹⁹ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, trad. it. di L. Ruggiu su testo greco a cura di W.D. Ross, IV, 222 b 16.

Più precisamente, capita che con *kínesis* Aristotele consideri le forme di divenire meno forti, cioè quelle che non riguardano la “generazione” (*ghénesis*) e la “corruzione” (*phthorá*) di realtà relativamente auto-consistenti (sostanze), ma riguardano piuttosto qualche mutamento che interviene all'interno di esse o dei rapporti tra esse²⁰. Nei brani che tra poco citeremo, comunque, i due termini indicanti il divenire potranno essere assunti come sinonimi.

Nel Libro V della *Fisica* leggiamo che «ogni mutamento è da qualcosa verso qualcosa – e questo lo attesta lo stesso termine: infatti la parola *metabolé* esprime un qualcosa ‘dopo’ l'altro [è un “gettare oltre”, essere gettati oltre sé, estroflessi]; e dunque essa, per un lato, allude a ciò che è ‘prima’, e per l'altro a ciò che è ‘dopo’»²¹.

«Il mutamento dal non sostrato verso il sostrato, secondo il rapporto di contrarietà, è la generazione», che può essere *secundum quid* oppure assoluta: il primo è il passaggio dal non esser così all'esser così di una cosa; il secondo è il passaggio dal non esserci all'esserci della cosa. Viceversa, il mutamento dal sostrato al non-sostrato è corruzione (anche qui, o in senso particolare o in senso assoluto). Si noti che qui “sostrato” è più generico di “sostanza”, e indica – come meglio vedremo – un qualunque positivo già dato²².

3.3. In polemica con alcune concezioni presocratiche, Aristotele nel primo Libro della sua opera afferma: «Per quanto ci riguarda noi poniamo come assunto di fondo della nostra indagine che le cose che esistono per natura, o tutte o alcune, sono in movimento [*kinoùmena*]: questo è attestato dalla induzione [*epagoghé*]»²³. Ma la induzione porta a individuare e nominare una struttura, senza con ciò averla ancora definita. Seguiremo ora Aristotele nel suo faticoso tentativo di distillare l'*eidós* del divenire.

²⁰ Cf. *ivi*, V, 225 a 1-225 b 9.

²¹ Cf. *ivi*, V, 225 a 1-3.

²² Cf. *ivi*, V, 225 a 13-21. Per Aristotele, a ben vedere, né la generazione né la corruzione sono – propriamente parlando – casi di *metabolé*. Questa infatti si dà solo da sostrato a sostrato (cioè da positivo a positivo).

²³ Cf. *ivi*, I, 185 a 12.

Restando ancora nel primo Libro della *Fisica*, leggiamo che «i primi filosofi sono caduti in errore [...] fino a sostenere che ‘non diviene e non esiste null’altro che già non sia’, cancellando così ogni divenire. Anche noi affermiamo che ‘nulla diviene dal non essere in senso assoluto’, ma vi è un divenire da un certo non essere [*ghígnesthai men methèn aplōs, pos mentoi ghígnesthai ek me ontos*], ad esempio da ciò che è non essere in senso accidentale»²⁴.

Lo Stagirita, dunque, esclude che il non essere assoluto possa essere alcunché; e, per questo, esclude che esso possa essere proposto come una delle componenti del divenire. Nello stesso contesto leggiamo che «quando usiamo l’espressione ‘divenire dal non essere’, questa dovrà propriamente significare ‘divenire da un certo non essere’ [*to he me on*]»²⁵. Dunque, il non essere che compare nel divenire è sempre un non essere relativo a qualche forma di essere: un non essere che coinciderà allora, a sua volta, con una forma di essere, altra da quella di cui segna la mancanza.

I termini del divenire sono dunque tutti positivi: rientrano, sia pure in modi diversi, nell’essere – pena la inintelligibilità (e quindi l’impossibilità) del fenomeno. I termini in questione sono almeno due: infatti, «ogni divenire è da qualcosa [*ek tinòs*] a qualcosa [*eis ti*]»²⁶. Si può dire che, nel linguaggio di Aristotele, il punto di partenza sia la “privazione” – cioè la mancanza di una perfezione –, mentre il punto di arrivo sia il realizzarsi della perfezione stessa, ovvero della “forma”. A ben vedere, però, il divenire nel suo senso meno pregiudicato non va considerato necessariamente come il realizzarsi di perfezioni più complesse o più ricche di quelle che esso supera: può accadere anche l’inverso. Dunque, il divenire può essere, di suo, tanto progressivo quanto regressivo.

3.4. Solo nel Libro III dell’opera il nostro Autore giunge ad una qualche definizione del divenire. Molti suoi interpreti sostengono che non si tratti di una definizione vera e propria; ma un interprete

²⁴ Cf. *ivi*, I, 191 b 13-17.

²⁵ Cf. *ivi*, I, 191 b 26-27.

²⁶ Cf. *ivi*, V, 225 a 1-2.

d'eccezione, come Tommaso, osserva invece che Aristotele riesce lì a definire il divenire, in quanto fa riferimento a figure più note, in particolare a figure ontologiche primitive (a primitive “differenze dell'essere”) quali sono “potenza” e “atto”: che corrispondono, rispettivamente, a mancanza di perfezione e a perfezione realizzata. «L'atto e la potenza» – leggiamo in Tommaso – «sono prime e più note rispetto al divenire»²⁷. Dunque, secondo Aristotele, il divenire (*kínesis*) è «il compimento dell'ente in potenza in quanto tale» (*he tou dynamei ontos entelécheia he toiouton*)²⁸. Si potrebbe rendere la stessa espressione così: il divenire è l'esistere proprio della potenza (*dýnamis*)²⁹ – dove “potenza” è, insieme, privazione e capacità di una certa forma (o perfezione).

Ma la potenza realizzata (in quanto potenza) che cos'è? È, appunto, privazione-capacità di forma; dunque è qualcosa che non è di per sé forma, pur potendo accoglierla, e pur non potendo stare senza la forma che accoglie. (Il non poter stare senza una forma, infatti, è legato al carattere determinato dell'essere, che non può che essere questo o quello, cioè non può che realizzare qualche perfezione determinata – pena l'inintelligibilità). Ora, accogliere una forma, significa partire

²⁷ «Actus et potentia priora et notiora sunt motu» (cf. TOMMASO D'AQUINO, *In octo libros Physicorum expositio*, testo latino della *Editio Leonina* [traduzione italiana a cura dello scrivente], III, lect. 2).

²⁸ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, III, 201 a 10 ss.

²⁹ Dal Commento di Tommaso in poi, è normale tradurre questa definizione così: «*motus est actus existentis in potentia*», o anche «*actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*»; dal che si finisce per commentare che il divenire è una via di mezzo tra la potenza e l'atto. Scrive infatti Tommaso: «Occorre dunque considerare che qualcosa è soltanto in atto, qualcosa invece è soltanto in potenza, qualcosa invece si trova in una condizione media tra potenza e atto. Infatti, ciò che è solo in potenza, non ancora può muoversi; ma ciò che è già perfettamente in atto, non si muove, ma già si è mosso; dunque si muove ciò che si trova in una condizione media tra la pura potenza e l'atto, e quindi è in parte in potenza e in parte in atto» (cf. TOMMASO D'AQUINO, *In octo libros Physicorum expositio*, III, lect. 2). In realtà la definizione di Aristotele non parla di “atto” (nel greco aristotelico: *enérgeia*), bensì di “compimento” (*entelécheia*).

dalla mancanza di essa, e dunque – per la considerazione sopra accennata –, accogliere tale forma a partire da un'altra forma, che si congeda al sopraggiungere di quella. Ecco così che la perfezione propria della potenza è quella di uno sfondo comune (*hypochéimenon*) in cui si avvicendano le forme. Il divenire si rivela così come variazione nella permanenza o permanenza nella variazione³⁰.

Nel suo commento al testo aristotelico, Tommaso osserva opportunamente che una realtà che fosse pura perfezione – priva di potenzialità (cioè priva di privazioni) –, non sarebbe in divenire, proprio perché non avrebbe da raggiungere altro rispetto a ciò che sarebbe attualmente³¹. In tal senso, si può anticipare che una pura perfezione non-diveniente, sarebbe ontologicamente più ricca di una realtà diveniente.

Nello stesso contesto, Tommaso – sulla base della sua particolare interpretazione del testo aristotelico – aggiunge una ulteriore nota alla fenomenologia del divenire: quella per cui ogni termine (o momento) del divenire può essere considerato sia come atto di una potenza – cioè, come *terminus ad quem* –, sia come potenza di un atto – cioè, come *terminus a quo*³².

3.5. Dicevamo del divenire come del luogo di una variazione, o come della potenzialità che si attua in quanto tale. E, a queste espressioni, facevamo corrispondere l'esistenza di un sostrato (*hypokéimenon*)³³ comune alle variazioni. Ora, il divenire può essere considerato in riferimento a ciascuna realtà particolare che – essendo dotata di una certa consistenza autonoma – può essere vista, appunto, come “soggetto” di divenire. Aristotele chiama “sostanza” (*ousìa*) una struttura d'essere almeno relativamente autonoma; dunque, il divenire è sempre “di” una sostanza, ha sempre – in altri termini – un soggetto: un divenire di

³⁰ Si pensi, qui, anche alla arcaica indicazione di Eraclito, il quale – per illustrare la natura del divenire – scriveva con apparente ossimoro: “mutando riposa” (cf. ERACLITO, B 84 a, D.-K.).

³¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In octo libros Physicorum expositio*, III, lect. 2.

³² Cf. *ibidem*.

³³ In latino, il termine letteralmente corrispondente a *hypokéimenon* è *sub-jectum*: cioè “che sta sotto”.

niente, sarebbe un niente di divenire. E questo, non per una presupposizione datata e pseudoscientifica, ma semplicemente sulla base della struttura stessa del fenomeno in oggetto (indicata dalla sua definizione).

Ora, chi non riconoscesse valore alla distinzione tra sostanze particolari, potrebbe comunque considerare la totalità della realtà immediatamente data, come il soggetto adeguato del divenire. Del resto, lo stesso Aristotele (cf. *De generatione et corruptione*, I, 314 a-314 b) ammetteva l'ipotesi di un'unica sostanza universale, nell'ambito della quale anche il "generarsi" ed il "corrompersi" di sostanze particolari (ad esempio, il nascere ed il perire della pianta o dell'animale), potessero venir interpretati come "alterazione" (cioè, variazione) di un unico *hypokéimenon* universale. Del resto, generazione e corruzione – essendo produzione e dispersione dello stesso *hypokéimenon* particolare –, possono essere intese come modalità del divenire, solo in riferimento, appunto, ad un *hypokéimenon* più ampio di quello di cui esse segnano origine e fine: in esse, insomma, la "sostanza" particolare risulta termine (di arrivo o di partenza) all'interno di un orizzonte più ampio di quello dato dalla sostanza stessa.

3.6. Seguiamo ancora Aristotele, che è preoccupato di evidenziare la innegabilità del divenire. A questo scopo, egli prova ad ipotizzare che esso sia semplicemente il contenuto di una ipotesi arbitraria, e così argomenta: «Se questa opinione [*doxa*] è falsa, comunque esiste come opinione, e dunque anche in questo caso il movimento esiste, anche se si trattasse di immaginazione [*phantasia*], anche se questo dovesse talvolta apparire in un modo e talvolta in un altro modo: giacché anche l'immaginazione e l'opinione sono da ritenere dei movimenti [*kineseis*]»³⁴.

È chiaro che, se l'opinione secondo cui c'è il divenire è una illusione, anche riconoscere questo – e passare così dalla illusione alla disillusione – sarebbe una forma di divenire. Non solo, ma se questa presunta illusione ha un contenuto immaginario diveniente (un contenuto, ad esempio, di tipo onirico), nella misura in cui tale contenuto non

³⁴ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 254 a 27-30.

è il nulla ma è piuttosto qualcosa, esso realizza una forma di divenire: il divenire dell'immagine. Come si può notare, si ottiene qui – almeno con la prima osservazione – un movimento argomentativo di tipo elenctico, per cui il tentativo di negare una certa struttura fenomenologica si traduce in una qualche ripresentazione della medesima.

Ma ascoltiamo ancora Aristotele. «Affermare che ‘tutto è in quiete’ e tentare di dare una giustificazione razionale di questo asserto, disprezzando la conoscenza sensibile, è una debolezza del pensiero; e ciò comporta il mettere in dubbio tutto, non semplicemente una parte; e non solo chiamando in causa l’ambito della natura, ma per dir meglio coinvolgendo nel dubbio tutte le scienze e tutte le opinioni, per il fatto appunto che tutte queste si servono del divenire [*chresthai kinesei*]»³⁵.

Qui, il movimento argomentativo appare diverso da prima: sembra, ora, che l’argomentazione faccia leva sulla contraddizione che si avrebbe tra l’intenzione di dimostrare l’immobilità del tutto, e il movimento dimostrativo stesso in cui questa intenzione si traduce. Senonché, questa contraddizione performativa – tra contenuto dell’intenzione e contenuto dell’esecuzione – non è che la rivelazione provvisoria di una più profonda consapevolezza: quella – elenctica – per cui dal divenire non si esce, in quanto ogni argomentazione tesa ad uscirne non farebbe che riattualizzarlo. Ne riattualizzerebbe infatti – prima di ogni ulteriore interpretazione possibile – la struttura eidetica della permanenza nella variazione: permanenza della unità argomentativa nella varietà dei passaggi che in essa si succedono.

3.7. La struttura elementare del mutamento si realizza, analogicamente, a più livelli categoriali: si realizza, cioè, nei differenti ambiti secondo cui appare classificabile la realtà³⁶. Così, Aristotele distingueva tra quattro tipologie di divenire. (1) Un divenire secondo la “sostanza”, esprimendosi come “generazione (*ghénesis*) e corruzione (*phthorá*)”. Sono generazione e corruzione il nascere e il perire di un individuo naturale; ma anche, ad un livello diverso, la produzione e distruzione di un manufatto. (2) Un divenire secondo la “qualità”, esprimendosi

³⁵ Cf. *ivi*, VIII, 253 a 31-253 b 2.

³⁶ Sono gli ambiti delle “categorie”.

come “alterazione” (*allóiosis*). È alterazione, ad esempio, un mutamento di stato fisico da parte di un corpo, ma anche il suo riscaldamento o il mutamento parziale della sua composizione chimica; e così via. (3) Un divenire secondo la “quantità”, esprimentesi come “crescita (*áuxesis*) e diminuzione (*phthisis*)”. Qui gli esempi sono facili: la crescita di statura e di peso di un vivente, e, in genere, le forme di divenire quantificabili. (4) Un divenire secondo il “luogo” – o il “dove” (*topos*) –, esprimentesi come “locomozione” o “moto locale” (*phorá*).

Al riguardo conviene ricordare che la classificazione aristotelica dei movimenti non va presa in senso rigido. Aristotele la compila per esclusione, sulla base della sua “tavola delle categorie”, in modo a tratti rigoroso, a tratti approssimativo. Diamo due esempi. Egli esclude che si dia movimento in relazione all’“agire” e al “patire”, perché queste due categorie già indicano due forme di movimento, ed esclude che possa darsi “movimento del movimento”³⁷ – richiedendo il movimento un soggetto permanente (*hypokéimenon*). Aristotele, però, esclude anche che vi sia divenire secondo la “relazione”: infatti, i termini relati potrebbero – a suo avviso – mutare l’uno indipendentemente dall’altro (mutare, insomma, senza che muti la qualità della relazione)³⁸.

Quanto al primo caso, sembra difficile escludere che si possa dare movimento del movimento. Infatti, l’accelerazione e decelerazione di un movimento di qualunque genere possono essere intese, appunto, come “movimento del movimento”: in particolare, come variazione nella permanenza di quel sostrato che è un certo movimento (ad esempio, il moto locale di un oggetto che cade a terra). Anche nel secondo caso, l’esclusione sembra insostenibile. Infatti, anche la relazione può evidentemente mutare, pur restando nella sua fondamentale identità: così come – per fare un esempio normale in Aristotele – la relazione tra padre e figlio può restare relazione di paternità-figliolanza pur mutando aspetto col mutare dell’età dei due. La relazione, insomma, può fare essa stessa da sostrato di un divenire.

³⁷ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 225 b 14-226 a 9.

³⁸ Cf. *ivi*, V, 225 b 11-15.

3.8. Come abbiamo visto, nel modello – di impronta ultimamente biologica – che Aristotele adotta, il divenire è l'atto di ciò che è in potenza (passiva), in quanto tale. Il divenire è l'esserci proprio della potenza, cioè del non-esserci-ancora e del non-esserci-più, ovvero del non-essere-determinato, che Aristotele distingue dal non-essere assoluto. Ciò che è in potenza in quanto tale è il *substratum*. Il divenire è l'esserci di un *substratum* potenziale, che sta tra i termini opposti. Infatti, «ogni *metabolé* è fra *antikéimena* [opposti], e questi sono o *enantia* [contrari] oppure *katà antíphasin* [contraddittori]. Questi ultimi non ammettono medio, ergo resta che il divenire è tra contrari»³⁹.

4. Tendenza a non essere

Un quarto modello è quello che legge il divenire come tendenza al *non esse*, a partire da un certo *non esse* e in direzione di un certo altro *non esse* (dove però il *non esse* in questione, qualunque cosa sia, non è se non in quanto presente). Così – e quindi in termini esplicitamente ontologici – il divenire è inteso da Agostino. Divenire è esser preceduti dal proprio non essere, restare sull'orlo del proprio non essere, in vista del compiersi del proprio non essere.

Nel Libro XI delle *Confessioni* Agostino, parlando direttamente del tempo, ci offre indirettamente una analisi del divenire, che ne è contenuto. Leggiamo: «Se nulla passasse non ci sarebbe un passato, se nulla avvenisse non ci sarebbe un avvenire, e se nulla esistesse non ci sarebbe un presente. Ma allora, in che senso esistono due di questi tempi, il passato e il futuro, se il passato non è più e il futuro non è ancora? Quanto al presente, se fosse sempre presente e non trascorresse nel passato, non sarebbe tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per far parte del tempo, in tanto esiste in quanto trascorre nel passato, in che senso diciamo che esiste anch'esso, se la sua causa d'essere è che non sarà, così che, dunque, diciamo che è veramente tempo solo perché tende a non essere?»⁴⁰.

³⁹ Cf. *ivi*, V, 226 b 25.

⁴⁰ Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, trad. it. di R. De Monticelli su testo latino a cura di M. Skutella (riveduto da M. Pellegrino), XI, 14.17. «Ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit; ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?».

Dire “tende a non essere” è diverso da dire “tende al non essere”; è piuttosto un modo per attestare che il presente non può mai presentarsi *totum simul*.

Così prosegue il testo: «Se è concepibile una frazione di tempo che non si possa più dividere ulteriormente in parti, per piccole che siano, questa soltanto può dirsi presente: ma anche questa, balza così rapida dal futuro al passato, che non ha la più piccola durata [*morula*]. Perché se ne avesse, si dividerebbe in passato e futuro, ma il presente non ha alcuna estensione [*spatium*]»⁴¹.

Ma quale consistenza hanno a loro volta passato e futuro, che appaiono “come nascondigli” (*occulta*) da cui viene (*ex quo fit*) il futuro e in cui va (*in quod recedit*) il passato? Deve pur vederli da qualche parte chi ricorda e chi prevede⁴². Se non che, «ovunque siano, lì non sono futuro o passato, ma presente. Perché, se anche lì fossero futuro o passato, non ci sarebbero ancora o non ci sarebbero più. Dunque, ovunque siano, e qualunque cosa siano, non sono se non in quanto presenti [*ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia*]»⁴³.

Così prosegue Agostino: «Solo impropriamente si dice che i tempi sono tre – passato, presente, futuro –, ma più corretto sarebbe dire che i tempi sono tre in questo senso: presente dei passati, presente dei presenti e presente dei futuri [*memoria, contuitus, expectantia*]»⁴⁴. «Ma da dove viene (il tempo) e per dove passa e dove va, quando lo si misura? Da dove se non dal futuro? Per dove, se non attraverso il presente? Dove se non nel passato? Dunque, da quello che ancora non è, attraverso quel che manca di stabilità, in quel che più non è [*ex illo quod nondum est, per illud quod statio caret, in illud quod iam non est*]»⁴⁵.

In definitiva, in questo modello esplicitamente ontologico, il divenire è presentato come il mancato autopossesso: diviene infatti quel presente che non si autopossiede, cioè che non adegua la presenza, ovvero che non è la presenza-presente (autonomamente sussistente).

⁴¹ Cf. *ivi*, XI, 15.18-20.

⁴² Cf. *ivi*, XI, 17.22.

⁴³ Cf. *ivi*, XI, 18.23.

⁴⁴ Cf. *ivi*, XI, 20.26.

⁴⁵ Cf. *ivi*, XI, 21.27.

Ora, “*tendere non esse (sui)*” è il contrario di “*stare*”. Significa essere costantemente sull’orlo del non esserci (del non esserci più e del non esserci ancora), realizzando una approssimazione asintotica al non-essere.

5. La convergenza tra i quattro modelli

5.1. Il primo modello sopra richiamato si può sintetizzare così: *nec esse nec non esse*. L’esser determinatamente situato del diveniente non è né vero né falso – come non lo è l’accadere del futuro contingente. (E qui si istanzia il terzo quadrante della logica delle supervalutazioni). Il non essere né qua né là del diveniente, non è tale da convertirsi nell’essere, insieme, e qua e non-qua (ovvero, né qua né non-qua), come situazioni staticamente ubique; piuttosto è indice di una inadeguatezza dello “*stare*” a descrivere la situazione del divenire. La descrizione statica del divenire si fa infatti autocontraddittoria – come rileva lo Hegel della *Scienza della logica*.

Il terzo modello sopra indicato è invece così sintetizzabile: *et esse et non esse*. Dove i contraddittori non si danno però *sub eodem*: infatti, si guadagna altro da ciò che si perde, e viceversa. Guadagnare è *simul* perdere, ma ciò che si guadagna e ciò che si perde non sono il medesimo.

Il secondo modello sopra indicato parla invece di una approssimazione all’essere, ed è così sintetizzabile: *non-x* in direzione di *x* (dove *non-x* non è il non-essere-assoluto, ma un assetto – un *hypokéimenon* – in cui *x* non c’è ancora).

Il quarto modello sopra indicato parla invece di una approssimazione al non-essere, ed è così sintetizzabile: *x* in direzione di *non-x* (dove *non-x* non è il non-essere-assoluto, ma un assetto – un *hypokéimenon* – in cui *x* non c’è più).

5.2. Il primo e il terzo modello sono meno adeguati degli altri due a ridare l’*eidós* del divenire: lo connotano, ma non in modo radicale. Infatti, il non-essere è dissimetrico rispetto all’essere, pertanto non c’è via a una terzietà tra i due (come invece i modelli di cui sopra sembrerebbero alludere). Non c’è equilibrio (statico o economico-compo-

sitivo) tra i due termini; c'è piuttosto squilibrio, sia pure chiasmatico – come prevedono i modelli secondo e quarto. Visto che il non-essere è un certo rinvio all'essere (il non di x è comunque relativo a x), le formule seconda e quarta si possono ridire rispettivamente così: il divenire è un positivo che viene a sé; o anche un positivo che esce da sé. Qui è esplicitamente in gioco il *fieri* della tradizione idealistica, ma depurato da surrettizie pretese metafisico-teologiche (come il *moveri* della migliore tradizione scolastica è depurato da surrettizie implicazioni fisicistiche).

In questa chiave anche gli altri due modelli possono essere recuperati – rispettivamente, come vaghezza dinamica ed ekstaticità dinamica del diveniente –, nel segno dello squilibrio, però, e non di un improponibile equilibrio tra il positivo e il negativo.

II) LA NON CONTRADDITTORIETÀ DEL DIVENIRE

La vaghezza del divenire non si oppone al principio di non contraddizione. E ciò, contro certo dialeteismo; ma anche contro certo hegelismo. L'incontraddittorietà, infatti, non è originariamente da profilarsi sulla stasi, bensì sulle esigenze strutturali dell'essere.

1. Nota introduttiva

Il divenire è piuttosto l'astrattezza consistente. A ben vedere, esso è l'effettivo istanziarsi della astrazione reale. In un certo senso, il divenire è l'"ingiustizia" stessa. È ciò che non può stare – di per sé –, eppure sta; e quindi non è di per sé.

È chiaro che l'astratto è contraddittorio se considerato come irrelato rispetto al concreto cui appartiene. Appunto: questa è la considerazione in cui consiste, classicamente, la metafisica. La metafisica scopre la relazione originante e scopre che l'astrattezza è, all'interno di quella relazione, qualcosa di unilaterale, secondo il modulo della dissimmetria del trascendente rispetto al trasceso: l'immutabile può stare senza il mondo diveniente, ma non viceversa.

L'astratto, però, non è contraddittorio *simpliciter*; ovvero, non è possibile dire – come Hegel fa⁴⁶ – che il mondo non esiste, e che (quindi) esiste Dio come la verità del mondo.

2. Il tema della “contraddittorietà” del divenire nell'ultimo Bontadini

Il tema della presunta contraddittorietà del divenire è stato rilanciato negli scorsi decenni all'interno del noto dibattito di metafisica intervenuto tra Gustavo Bontadini e il suo allievo Emanuele Severino.

2.1. Nel bontadiniano saggio *Per una teoria del fondamento* troviamo la tesi per cui il divenire è immediatamente contraddittorio; e la sua contraddittorietà avrebbe le caratteristiche seguenti. (a) Sarebbe una *contradictio in adjecto*, cioè una “contraddizione nell'attributo”⁴⁷, di quelle cioè che si consumano all'interno di un'unica proposizione (ad esempio: “il ferro è di legno”), e non si articolano invece in una tesi e un'antitesi: articolazione che già distinguerebbe due aspetti dell'*idem* in questione (nel nostro caso, il divenire). Per il nostro autore, invece, dire brutalmente “l'essere non è”, è dare una sintesi adeguata della fenomenologia del divenire. (b) Si tratterebbe dell'unica *contradictio in adjecto* riguardante anche l'esistenza (e non la semplice essenza): infatti, “l'essere” – che nel divenire “non è” – è di suo una sintesi di essenza ed esistenza⁴⁸. (c) Sarebbe l'unica contraddizione

⁴⁶ Cf. HEGEL, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, trad. it. di G. Borruso, Laterza, Bari 1984, lez. XV.

⁴⁷ Ovvero, in cui il predicato è incompatibile con il soggetto (e quindi ne è implicita negazione).

⁴⁸ Ed è per questo che, nei confronti del “Principio di Parmenide” enunciato da Bontadini non vale l'obiezione di origine tommasiana, per cui sarebbe insensato dire che “l'essere è”. Nel secondo capitolo del suo *Commento al De hebdomadibus*, Tommaso commenta l'affermazione di Boezio, secondo la quale «diverso è *esse* e *id quod est*». E spiega: «Altro è infatti ciò che significhiamo quando diciamo 'esistere' e altro è ciò che significhiamo quando diciamo 'ciò che esiste', così come altro è ciò che significhiamo quando diciamo 'correre' e altro ciò che significhiamo

che si può “toccare con mano”. (d) Sarebbe la contraddizione per eccellenza, che esprime la forma di cui ogni altra contraddizione partecipa. Infatti, ogni contraddizione è tale in tanto in quanto identifica tra loro il positivo e il negativo.

2.2. La contraddizione del divenire consisterebbe nel realizzarsi della identificazione di termini (il positivo e il negativo) che il nostro autore semantizza come tali che il loro significato sta nella reciproca opposizione: opposizione che però si darebbe proprio nel divenire, cioè nel luogo medesimo della loro supposta identificazione⁴⁹. (Il divenire, in tal senso, sarebbe non tanto un “cerchio quadrato”, quanto piuttosto un “quadrarsi del cerchio”).

È notevole che il nostro autore parli, riferendosi a essere e non-essere, di una loro «semantizzazione dialettica», dovuta al fatto che «essere e non essere sono sensi *dialettici*, che vivono in coppia»⁵⁰.

quando diciamo ‘colui che corre’. ‘Correre’ ed ‘esistere’ vengono infatti significati in astratto, così come ‘bianchezza’; ma ‘ciò che esiste’, cioè l’essente [ens], e ‘colui che corre’, vengono invece significati in concreto, come ‘bianco’. [...] La prima differenza è data dal fatto che l’esistere stesso non viene significato come il soggetto dell’esistere, così come neppure il correre viene significato come il soggetto della corsa. Per questo, come non possiamo dire che lo stesso correre corra, così non possiamo dire che lo stesso esistere esista; ‘ciò che esiste’, al contrario, viene significato come il soggetto dell’esistere, così come ciò che corre viene significato come il soggetto del correre; e pertanto, come possiamo dire di ciò che corre [...], che corre, in quanto è soggetto alla corsa e partecipa di essa, così possiamo dire che l’essente o ‘ciò che esiste’, esiste in quanto partecipa dell’atto di esistere» (cf. TOMMASO D’AQUINO, *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, testo latino dell’*Editio Leonina* [traduzione italiana a cura dello scrivente], lect. 2, 270 b-271 a).

⁴⁹ Cf. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, §§ 14-15.

⁵⁰ «Si può parlare di astrazione *per modum negationis*, o di astrazione dialettica, e di semantizzazione dialettica. [...] Così il non essere serve gnoseologicamente allo svelamento critico dell’essere *ut sic*; e a sua volta non è ‘nozione eidetica’ o *diretta* ma solo ‘immediata-indiretta’, *supponente sempre il positivo o l’essere*» (cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica* [tenuto da G. Bontadini], a.a. 1969-70, Milano s.d., pp. 58-60).

Qui, l'aggettivo "dialettica" viene a indicare che i due termini della relazione realizzano una coimplicanza di tipo peculiare, per la quale l'uno acquista rilievo semantico solo in quanto negato effettivamente dall'altro, nel divenire.

Comunque sia, quella che si prospetta (tra semantizzazione e contraddizione) è a sua volta – osserviamo noi –, una contraddizione; per evitare la quale Bontadini, in verità, tenta una distinzione di piani: stando ad essa, l'opposizione semantizzante appartenerebbe al piano semantico, mentre l'identificazione starebbe sul piano apofantico⁵¹. L'opposizione darebbe luogo a una sorta di *abstractio ad modum negationis*, che porterebbe all'isolamento e alla assolutizzazione dei due semantemi (il "positivo" e il "negativo"); mentre poi il giudizio sarebbe costretto a "esprimere" il divenire come una complessiva identificazione dei semantemi già isolati per contrapposizione reciproca.

In realtà – osserviamo –, non si vede come possa ritenersi contraddittoria la sintesi di due termini la cui semantizzazione sia intesa essere, non precedente, bensì contestuale alla identificazione stessa dei due⁵². Ovvero: in che senso il referto complessivo sul medesimo divenire può attestare che questo è l'identificarsi reciproco dei due fattori, e non piuttosto il loro reciproco ripugnare? (ripugnare che avrà poi tutte le sue implicazioni problematiche, ma non l'implicazione della diretta contraddittorietà).

⁵¹ «Si noti: se i sensi di essere e non essere (o l'opposizione) sono radicati nella realtà diveniente, sicché sono *obiettivi*, sono però intenzionati *anche* con l'elaborazione del pensiero, quanto al *modo* (come avviene anche per qualsiasi concetto universale). L'elaborazione *quoad modum* concerne la *assolutizzazione* dei semantemi e dell'opposizione. Nella realtà l'opposizione è infatti relativa (il fiore che trascolora è un certo essere che patisce un certo [non] essere); diviene *assoluta* nell'*apprensione* del pensiero, che intende l'essere *ut sic*; ed è poi proclamata o espressa come *assoluta nel giudizio*» (cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, p. 60). Se non che, il giudizio qui in questione è quello che si limita a esprimere il contenuto della semplice apprensione: non è dunque ancora il giudizio che – stando al nostro autore – rileva l'identificazione dei contraddittori ontologici.

⁵² Su questo punto, cf. P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990, p. 180.

In proposito, la strategia di Bontadini è quella di distinguere i punti di vista secondo cui c'è identificazione e c'è ripugnanza tra i medesimi fattori in gioco. I due termini contraddittori devono costituire, ciascuno, un diverso (nel nostro caso, sommamente diverso) positivo significare, per poter poi dar luogo a contraddizione. Qui però il problema è che una tale strategia avrebbe senso nel caso in cui la contraddizione in questione fosse ipotetica, ma non lo ha più nel caso di specie, che prevede una contraddizione effettuale. Il cortocircuito qui è dato dal fatto che il luogo della identificazione contraddittoria deve funzionare anche come luogo in cui i contraddittori acquistano rilievo semantico l'uno in opposizione escludente rispetto all'altro. In realtà, essi non si identificano effettivamente, e quindi la contraddizione non è effettiva.

2.3. Nella sua ultima proposta metafisica Bontadini sostiene che occorre sopportare «il darsi della contraddizione originaria», il suo «sussistere», ovvero il suo essere «offerta dall'esperienza»; e occorre farlo senza «impazienze», come quelle che hanno condotto l'aristotelismo all'introduzione di certe figure (potenza e atto; materia prima), con cui tentare una *sanatio* del dato diveniente dal suo interno⁵³ – al costo però di introdurre l'irrazionale nel dato stesso, e di finire così per confermarlo nella sua contraddittorietà⁵⁴. Anzi, secondo il nostro

⁵³ Tipicamente: la “potenza” è introdotta da Aristotele per evitare di intendere il divenire come un passaggio dal non-essere puro e semplice all'essere. Intenderlo come passaggio dalla potenza all'atto era un modo per evitarne una lettura *prima facie* nichilistica.

⁵⁴ «Quando parliamo di aspetto *dialettico* della dimostrazione, ci riferiamo appunto all'esigenza di vincere quella *impazienza*, che non sopporta di trovarsi dinnanzi ad un *dato contraddittorio*. Per cui si vorrebbe, anzitutto, aggiustarsi il dato stesso, in guisa da sanargli la ferita, operando, per così dire, dal suo interno [...]. E non ci si avvede che, se ciò potesse essere fatto, sarebbe propriamente tolta ogni possibilità di inferenza metafisica» – e quindi di autentica “terapia”. (Cf. G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, in *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. II, p. 295). Su questo punto si veda anche ID., *Con Tommaso oltre Tommaso*, in *Metafisica e deellenizzazione*, pp. 60-61.

autore una autentica e legittima «deellenizzazione»⁵⁵ della filosofia e della teologia dovrebbe investire proprio queste operazioni “orizzontali”, anziché l’inferenza metafisica nella sua struttura portante (la logica della non-contraddizione) e nei suoi esiti ultimi (la metafisica della trascendenza)⁵⁶.

Dunque, per questo autore, la contraddizione deve «essere tenuta salda», pur restando essa «ciò che deve essere tolto»; e solo la verità creazionistica la toglie. La toglie in senso speculativo, mostrando che essa è reale solo dal «punto di vista della comprensione finita, immediata o empirica del divenire». Mentre il tutto, naturalmente, resta subordinato alla verità, sia pure «adialettica» (cioè astratta), dell’immutabilità dell’essere in quanto tale: è infatti rispetto ad essa, che il divenire viene letto come il realizzarsi della «contraddizione»⁵⁷. Del resto, se «spiegare», in senso rigoroso, vuol dire niente di meno che «rimuovere la contraddizione»⁵⁸, questa dovrà essere un che di rimovibile (sia pur speculativamente)⁵⁹, cioè, prima ancora, un che di reale.

E, in ogni caso, se non si riuscisse a toglierla, non per questo la contraddizione cesserebbe di denunciare l’astrattezza della realtà che ne è portatrice: non ci si dovrebbe dunque arrendere nemmeno in quel caso alla «realtà dell’assurdo»⁶⁰, ma solo ammettere la finitudine,

⁵⁵ Per “deellenizzazione” il nostro autore intende il tentativo – ampiamente teorizzato negli anni Settanta e Ottanta, ma remotamente di ascendenza “modernistica” – di sottrarre la teologia rivelata, e anche la metafisica, all’ipoteca del pensiero greco, dei principi e delle categorie da esso elaborati: ipoteca da molti considerata mortificante rispetto all’indole dell’oggetto teologico.

⁵⁶ Cf. G. BONTADINI, *Con Tommaso oltre Tommaso*, p. 61.

⁵⁷ Addirittura Bontadini tesse una apologia delle contraddizioni, quali «gemme rare (quanto preziose)» per la speculazione; e propone un impegno per la loro «rigorizzazione» (cf. G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, pp. 300-301).

⁵⁸ Cf. *ivi*, p. 293.

⁵⁹ Cf. G. BONTADINI, *Con Tommaso oltre Tommaso*, p. 60.

⁶⁰ Come paventato da Severino. Invece, «se non si riuscisse a dirimere la contraddizione, non per questo noi dovremmo riconoscere la realtà dell’assurdo [...]».

a questo punto pienamente «dedotta», del punto di vista umano sull'esperienza.

2.4. Se non che, dire “reale” è ancora esprimersi in termini generici: qualcosa può essere reale in molti modi. Nella fattispecie, la contraddizione è reale *iuxta propria principia*; cioè, è reale come *tollenda*. Anche l'esperienza è reale; ma essa è reale come ineliminabile; mentre, a sua volta, il PDNC è reale come inviolabile. Sarebbe insufficiente, dunque, limitarsi a dire semplicemente che la contraddizione è reale; del resto, lo stesso Bontadini parla – generalmente – del reale come dell'«incontraddittorio»⁶¹. Più precisamente, la contraddittorietà del divenire «può essere posta solo come ciò che deve essere tolto», ovvero come ciò che – alla luce della creazione – non è più “reale”; e appare tale solo dal punto di vista della comprensione pre-metafisica del divenire. E – come aggiunge l'autore – «in questo dover porre ciò che deve essere tolto è il segreto motore della metafisica, l'occasione – vorrei dire unica – dell'“uso reale e sintetico” del principio di non contraddizione»⁶². Ora, “posto come tolto” è la formula idealistica che indica l'astratto, visto nella sua relazione al concreto⁶³.

Come in Hegel, anche per Bontadini la contraddizione è la realtà stessa del divenire, in quanto considerata nella sua astrattezza. Ma la contraddizione – per entrambi – è comunque realtà: infatti, che l'a-

Dovremmo semplicemente prender atto che la mente nostra non è riuscita a trovare la soluzione della aporia: dovremmo prendere atto della *limitatezza* della mente umana (limitatezza che, in tal caso, sarebbe originariamente dedotta, così come la si deduce, poi, per altra guisa, dalla soluzione dell'aporia, in quanto per tale soluzione noi affermiamo la trascendenza dell'Immobile, e, conseguentemente, della Mente assoluta)» (cf. G. BONTADINI, *Sózein ta phainómena*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 153).

⁶¹ «Dato che l'esperienza è reale, essa deve essere incontraddittoria. E poiché appare contraddittoria, si deve cercare di introdurre ciò che sani la contraddizione», operando una «integrazione speculativa» (cf. *ivi*, p. 144).

⁶² Cf. *ivi*, p. 146.

⁶³ L'espressione ricorre anche in G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, §§ 27-28.

stratto non sia assoluto, è proprio la contraddizione a mostrarlo. Col che accade anche – e qui Bontadini si stacca da Hegel – che si riveli l'astrattezza del punto di vista di chi è collocato nella condizione di cogliere la realtà come internamente contraddittoria. Ma, mentre in Hegel la contraddizione è intesa come capace di costituirsi (e come più concreta, per ipotesi, della non-contraddizione), ciò non può essere vero – non dovrebbe essere vero – per Bontadini, che costantemente rivendica la accezione classica della contraddizione come situazione impossibile a costituirsi in realtà. Per lui, dunque, l'astratto dovrebbe essere coerentemente ciò che è contraddittorio se ipotizzato come assoluto (così come accadeva nella sua prima impostazione metafisica).

Accettare di stare nella contraddizione è accettare l'assurdo⁶⁴, e con esso la possibilità di ogni dogmatismo arbitrario, dal momento che *ex contradictione sequitur quodlibet*⁶⁵. Occorre dunque – per continuare a pensare (a pensare quel che si dice)⁶⁶ – evitare la con-

⁶⁴ «La contraddizione, il contrasto, va tolto su *imposizione assoluta* del principio di non contraddizione come logico (*impossibile est simul adfirmare et negare*), che, appunto, vieta al pensiero di *stare* nella contraddizione. [...] Il principio di non contraddizione come logico *obbliga* ad *uscire* dalla contraddizione (determina il processo di mediazione dialettico); il principio di non contraddizione come metafisico o principio di Parmenide (o esprime l'*esigenza* dell'essere: l'essere non può non essere) determina la soluzione concreta con l'affermazione di una causa metempirica dell'empirico» (cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 53-54).

⁶⁵ «Una volta che fossimo *chiusi* nell'assurdo, ogni criterio di discorso andrebbe perduto, la ragione e la pazzia si identificherebbero» (cf. G. BONTADINI, *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 112).

⁶⁶ In polemica con Severino, il nostro Autore spiega che «la differenza tra il pensare contraddittorio ed il semplice pensar nulla è data dal 'processo di annullamento'. La nullità, cioè, del discorso contraddittorio (nullità di valore o di *intentione*) è [...] una nullità *risultante*, o mediata. C'è dunque qualcosa, un non-nulla, che distingue il contraddittorio dal puro nulla: ma poiché questo qualcosa è il processo di annullamento, ciò che si ritrova come risultato del contraddirsi è, appunto, il nulla di pensiero» (cf. G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica*, Parte I [1965], in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 210).

traddizione. È vero che la contraddizione per Bontadini resta sempre un *vitandum*⁶⁷; ma diverso è il caso in cui essa venga prospettata come ipotesi, da quello in cui essa venga presentata come una realtà, sia pure di tipo astratto⁶⁸.

3. Annotazioni critiche sul darsi della contraddizione

In realtà – osserviamo noi –, il divenire potrebbe essere considerato quale immediatamente contraddittorio, solo se si assumesse la realtà diveniente come in se stessa esclusiva di altro (insomma, se si assumesse una sua, sia pur provvisoria, assolutezza)⁶⁹. Ciò dovrebbe implicare una concezione gnoseologica per cui l'intenzione del pensiero sia, originariamente, limitata in modo esclusivo a ciò che è immediatamente presente, così che solo la necessità di rimuovere la contraddizione renderebbe obbligatorio il trascendimento del dato immediato⁷⁰. Se non che, a tale trascendimento inteso come problema – ha sempre insegnato lo stesso Bontadini –, l'indagine razionale è aperta *ab origine*.

⁶⁷ Cf. G. BONTADINI, *Appunti di filosofia*, (1-4-1955), Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 42.

⁶⁸ Nei testi bontadiniani compaiono – a ben vedere, indifferentemente – le due espressioni: «evitare la contraddizione» e «rimuovere la contraddizione»; di cui, però, la prima è quella appropriata. Leggiamo al riguardo, in una dispensa dell'a.a. 1969-70: «La dimostrazione per essenza *non può essere di meno di una contraddizione da evitare* (l'esigenza di evitare la contraddizione introduce la conclusione)» (cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, p. 48).

⁶⁹ Osservazioni analoghe, al riguardo, sono state fatte a suo tempo da Pietro Faggiotto: «Solo se (per assurdo) l'esperienza fosse la constatazione dell'indipendenza del divenire, essa sarebbe effettivamente contraddittoria. Invece l'esperienza è la semplice non constatazione della dipendenza e quindi, su questo punto, essa non è di per sé né affermazione né negazione; e, dunque, neppure enunciazione e, tanto meno, contraddizione» (cf. P. FAGGIOTTO, *La prova "dialettica" dell'esistenza di Dio*, in «Studia Patavina», 15, 1968, p. 67).

⁷⁰ Lo stesso criterio della esclusione dell'esclusione (analogamente al fenomenologico "principio di tutti i principi") dovrebbe vietarci di leggere, anche solo in prima battuta, l'UDE in modo escludente: vale a dire, in modo tale da escludere che si dia anche ciò che essa, nel suo darsi, immediatamente non include – ma nemmeno esclude.

Una originaria “chiusura” del pensiero⁷¹ nell’ambito della realtà immediatamente presente risulterebbe giustificata solo in due casi: o nel caso in cui fosse immediatamente nota la coincidenza dell’“unità dell’esperienza” con il positivo *simpliciter*; o in quello in cui la distinzione semantica tra i due termini non fosse neppure avvistabile. Se non che, in entrambi i casi di questo *dilémmaton* il tema dell’inferenza metafisica non avrebbe più alcun senso.

Si potrebbe obiettare in proposito che “ciò che è più ampio dell’attuale è pur sempre appreso nel presente attuale”. Se non che, questo paradosso non costituirebbe un’effettiva obiezione a quanto in precedenza sostenuto. Infatti, se “l’attuale” è l’unità dell’esperienza, essa è in effetti già apertura su ciò che supera la sua immediata configurazione. Diversamente non sarebbe concepibile nemmeno il progetto di una metafisica dell’esperienza. In altre parole, l’attuale è problematizzazione di sé; ovvero, la fenomenologia dell’attuale è rilevazione di fattori che possono essere (liberamente) disposti in senso problematico. Mi pare che questo sia – del resto – il senso di tutta la riflessione bontadiniana degli anni Trenta-Cinquanta; ed è anche il senso delle varie proposte di circolarità fondativa, avanzate sia da Bontadini che da Severino. (Altra cosa sarebbe sostenere che nell’attuale sia contenuto l’immediato darsi della configurazione trascendente dell’Assoluto; ma questa tesi sarebbe evidentemente autocontraddittoria).

Inoltre, se la contraddizione si desse, chi potrebbe sanarla? Non certo il PDNC, che anzi ne risulterebbe falsificato nella sua pretesa trascendentale. In quel caso, saremmo di fronte a qualcosa di analogo alla celebre “schioppettata nella schiena”, paventata da don Abbondio: quella che, una volta che ci fosse toccata, nemmeno “l’arcivescovo ce la leverebbe”⁷².

⁷¹ Espressione che costituisce, a ben vedere, essa stessa una contraddizione in termini.

⁷² «Quando mi fosse toccata una schioppettata nella schiena, Dio liberi! l’arcivescovo me la leverebbe?» (cf. A. MANZONI, *I promessi sposi*, a cura di C.C. Secchi, Massimo, Milano 1980, cap. I).

4. La questione del non essere dell'apparire

Nella sua via “direttissima” Bontadini viene a precisare la natura del negativo che, comparando nel divenire, ne segnerebbe la interna contraddittorietà. Il «non esser più di x » di per sé può anche non fare problema, in quanto è il separarsi di x dalla propria presenza (cioè dal proprio apparire nell'unità dell'esperienza); ma esso fa sicuramente problema in quanto è (anche) il separarsi della presenza di x da se stessa: cioè, è contraddittorio se descritto come un esser presente (cioè un apparire) che non è più presente (cioè che non appare più)⁷³.

Ora, questa pretesa contraddittorietà si rivela – a ben vedere – una semplice problematicità. Infatti non si dà propriamente qualcosa come un annullamento (ovvero come un diventar nulla) di x , ma neppure si dà il diventar nulla della sua presenza. E per fare questa considerazione non è necessario ammettere che l'essere sia effettivamente più ampio dell'unità dell'esperienza: basta semplicemente non escluderlo, cioè ammettere la distinzione formale tra i due significati. Il che non vuol dire, comunque, normalizzare il divenire.

Nella fase sopra evocata della sua riflessione Bontadini era soprattutto preoccupato di non concedere a Severino una tale normalizzazione. Infatti, per Bontadini anche solo lo scomparire di quell' x che prima appariva, implica un non-essere: il non esser più dell'apparire delle determinazioni dell'UdE è pure un non-essere dell'essere; un non-essere che contravviene alla trascendentale immutabilità parmenidea (che Bontadini accetta nella seconda fase della sua riflessione metafisica).

A volte, Bontadini limitava ulteriormente il campo della rilevazione del negativo, identificandolo con la coscienza individuale: almeno “l'apparire a me di x ” cessa di essere⁷⁴. In tal modo, il nostro autore: (a) riprendeva la figura masnoviana dell'*hic et nunc* diveniente “atto di pensiero”, come soggetto minimale del divenire⁷⁵; (b) rispondeva a

⁷³ A ben vedere, qui Bontadini risponde idealmente a Hume, per il quale la non-esistenza di x sarebbe concepibile senza contraddizione.

⁷⁴ Cf. G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica*, I e II.

⁷⁵ Cf. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione* (1936), Vita e Pensiero, Milano 1977.

Severino, che intendeva risolvere – nel suo *Poscritto a Ritornare a Parmenide* – la problematicità del divenire con la proliferazione dei “cerchi dell’apparire”. Ma, anche in riferimento a questa ulteriore posizione, vale quanto sopra da noi rilevato circa la natura del non-essere in questione.

5. L’impostazione di Severino

Al riguardo ricordiamo che – per Severino – l’apparire e lo sparire delle determinazioni ontologiche è possibile solo rispetto ad un apparire che, a sua volta, non sia diveniente – almeno in relazione al tipo di divenire in questione –; «mentre l’orizzonte totale dell’apparire attuale non solo non appare, ma non può nemmeno apparire come diveniente»⁷⁶. Infatti, il divenire dell’orizzonte totale dell’apparire, questo sì implicherebbe l’annullamento del diveniente (l’altro dalla totalità assoluta, ciò in cui essa potrebbe ipoteticamente riversarsi, non è infatti che il non-essere assoluto), e contravverrebbe così al divieto parmenideo – per quel suo aspetto che non può essere negato. Prosegue Severino: «Il comparire e lo sparire di qualcosa [...] devono essere intesi come l’entrare e l’uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell’apparire (la quale, pertanto, venendo ad includere il qualcosa, viene ad includere, in questo stesso atto [...] l’apparire del qualcosa, visto che [...] qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire)»⁷⁷.

Con questo, però – osserviamo noi –, non si toglie la problematicità del divenire, ma piuttosto si contribuisce ad evidenziarne la struttura eidetica: permanenza nella variazione. Severino, insomma, sottrae all’apparire e scomparire la presenza trascendentale, ma non può pretendere di avere, con ciò, immobilizzato la presenza intesa come concreta manifestazione dei propri contenuti presenti, a proposito del cui avvicinarsi rimane lecito parlare di «divenire dell’apparire» (o di divenire dell’UdE), e rimane lecito anche interrogarsi in termini onto-

⁷⁶ Cf. E. SEVERINO, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972, pp. 108-9.

⁷⁷ Cf. *ivi*, p. 110.

logici. E l'interrogazione riguarderà l'eventuale problematicità della realtà diveniente.

In effetti, la problematicità (o non assolutizzabilità) del divenire rimane, anche una volta escluso che esso manifesti l'annullamento dell'essere. Questo sembra ammetterlo implicitamente lo stesso Severino, il quale, da un lato, avverte che «solo se non si afferma l'intero immutabile del positivo, la presenza dell'essere nel tempo sarebbe negazione della affermazione che l'essere è e non gli può accadere di non essere» – e con ciò esclude l'autocontraddittorietà del divenire come dato fenomenologico, mantenendola però come ipotesi metafisica. Anzi, a questo riguardo, egli pone una «differenza ontologica» tra l'ente in quanto immutabile e l'ente in quanto diveniente, riconoscendo nel diveniente una dimensione «astratta» dell'immutabile (cioè della “realtà totale”)⁷⁸. Se non che l'«astratto» – almeno nel vocabolario idealistico – è ciò che risulta autocontraddittorio nell'ipotesi della propria assolutizzazione; ed ecco così ribadita, sia pure con un linguaggio non più “scolastico”, l'“insufficienza” della realtà diveniente.

6. Il dibattito Bontadini-Severino

La mossa di Bontadini nei confronti di Severino è sicuramente valida. Infatti, almeno il venir meno dell'apparire di x è una forma indubitabile del divenire (ontologico), cioè del venir meno di qualcosa. Se non che – va osservato –, tale scomparire non comporta l'apparire di un puro negativo (cioè, quella positivizzazione del non essere, che sarebbe il realizzarsi effettivo della contraddizione).

Non sembra dunque pertinente l'ulteriore considerazione, a volte aggiunta da Bontadini, secondo la quale il non-esser-più dell'apparire (ovvero della presenza) di x consterebbe come “annullamento” (già sul piano fenomenologico). Infatti, quello costituito dall'apparire non può essere un caso diverso da quello costituito dall'essere di x (a meno che non si voglia reintrodurre, distinguendo tra le ragioni dell'essere e quelle dell'apparire, un'ipoteca gnoseologica).

⁷⁸ Cf. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p. 66.

Questa violazione di identità – il separarsi della presenza di x da se stessa, che è lo scomparire di x , almeno dall'orbita della coscienza individuale – è comunque il carico aporetico residuale, sul quale il nostro autore si è attestato per parlare di una immediata contraddittorietà del divenire, in polemica con la particolare lettura non-nichilistica che, del divenire stesso, aveva proposto Severino⁷⁹.

7. La nuova posizione di Severino sul divenire

Qualcosa cambia nel nuovo quadro interpretativo del divenire proposto da Severino in *Tautotes*⁸⁰. Diamone rapidamente conto.

7.1. Nel divenire, A diventa B , dove A e B sono i “contrari” *enantia*, tra i quali il divenire si svolge come tra *terminus a quo* e *terminus ad quem*. Per parlare di divenire, occorre ammettere che A è divenuto B . Ma – stando alla stessa autorità di Platone –, «nemmeno in sogno – e nemmeno nella follia – si può pensare che una cosa sia l'altro da sé»⁸¹. Dunque, questo è il modo più radicale per evidenziare che l'ammissione del divenire è l'ammissione della contraddizione anche *iuxta principia Occidentis*, secondo quella che si può interpretare come una considerazione *ad hominem*. S'intende comunque che, anche in questa prospettiva, diventar altro è, per il medesimo, un modo per diventar niente di sé.

Poco importa, per Severino, che ciò che diviene altro da sé non sia inteso come A , bensì come il sostrato che connette A a B – sostrato che Aristotele introduce proprio per evitare che il divenire sia inteso come identificazione dei contrari. Anche in questo caso, infatti, si riprodurrebbe la dinamica del diventar altro da ciò che si è.

7.2. Severino ricorda che Hegel, a margine del suo discorso sulla “contraddizione” come sintesi degli opposti, riflette anche sul principio del terzo escluso, secondo cui «qualcosa è o A o *non-A*; non si dà

⁷⁹ Cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 91-93.

⁸⁰ Cf. E. SEVERINO, *Tautotes*, Adelphi, Milano 1996, capp. I, II, III, V.

⁸¹ Cf. PLATONE, *Teeteto*, 190 b-c.

un terzo»⁸². Ora, secondo Severino, quel “terzo” che il principio si incarica di escludere, sarebbe esattamente il soggetto di cui esso si occupa: e cioè, quel “qualcosa” (il sostrato) di cui si esclude che possa insieme non essere *A* e non essere *non-A*⁸³. Infatti, quel qualcosa, da una parte, non coincide formalmente né con *A* né con *non-A*; e, d'altra parte, è in qualche modo sia *A* che *non-A*⁸⁴.

7.3. Se diciamo che, semplicemente, ad *A* “succede” *B* – e così evitiamo di intendere l'esito del divenire come “*A* è *B*” –, allora sottintendiamo che *A* si sia annullato: e questa è un'altra contraddizione – che però non sarebbe rubricata come tale dall'*episteme* occidentale. La for-

⁸² Cf. HEGEL, *Scienza della logica*, Libro II, sez. I, cap. II, C, nota II.

⁸³ Hegel distingue il principio del terzo escluso dal principio di identità-non-contraddizione: non a caso ne tratta a parte. Leggiamo al riguardo: «Il principio del terzo escluso si distingue dal dianzi considerato principio di identità o di contraddizione, che suonava così: non si dà nulla che sia in pari tempo *A* e *non-A*. Esso contiene che non si dia nulla che non sia né *A* né *non-A*, che cioè non si dia un terzo che sia indifferente di fronte all'opposizione. Nel fatto invece si dà in questa proposizione stessa il terzo che è indifferente rispetto all'opposizione; cioè lì si trova appunto *A*. Questo *A* non è né *+A* né *-A*, ed è tanto *+A* quanto *-A*. [...] Il qualcosa stesso è dunque quel terzo, che dovrebbe essere escluso. In quanto le opposte determinazioni nel qualcosa sono tanto poste, quanto in questo porre sono tolte, il terzo, che ha qui la forma di un morto qualcosa, è, considerato più profondamente, l'unità della riflessione, nella quale l'opposizione torna come nel suo fondamento» (cf. *ivi*, Libro II, sez. I, cap. II, C, nota II).

⁸⁴ In realtà, potremmo osservare che ciò che il principio esclude non è che ad un determinato soggetto possano convenire in potenza predicati tra loro contraddittori (la stessa rosa che ora è rossa, potrebbe tra un mese non essere più rossa, ma piuttosto marrone), e che quindi la natura di quel soggetto goda di una certa indipendenza rispetto ai predicati che la possono interessare. Il principio si limita a rilevare che il soggetto in questione, che potenzialmente accoglie entrambi i predicati contraddittori, non li può entrambi accogliere in atto né entrambi escludere in atto (la rosa di prima, non può insieme essere rossa e non essere rossa, e nemmeno può insieme né essere rossa né non essere rossa). Quindi, si può dire che – qui come altrove – Hegel metta in rilievo elementi reali, ma lo faccia in un modo che risulta sofisticato.

mula espressiva di quest'ultima interpretazione dovrebbe essere "A è diventato non-A"; mentre, per evitare di esplicitare la contraddizione – osserva Severino –, si pretende sia semplicemente "non-A è"⁸⁵.

E anche qui: se dicessimo che è in realtà il sostrato a mutare assetto (prima con *A* e poi con *B*), dovremmo osservare che si annulla quanto meno la relazione inclusiva del sostrato con *A*, una volta sopraggiunta la relazione inclusiva del sostrato con *B*.

7.4. A ben vedere, i due modelli di divenire ontologico prospettati da Severino si includono reciprocamente, in quanto il modello del diventar altro presuppone – preso alla lettera – il diventar niente di *A*; e il modello del diventar niente di *A* implica il diventar altro del sostrato che prima sosteneva *A*.

In generale, porre come effettivo un divenire inclusivo del non essere dell'essere è – per Severino – contraddirsi, cioè porre come esistente la contraddizione, che per altro non può esistere. Più precisamente: «Se il contenuto di una contraddizione è un nulla, la contraddizione non è essa un nulla, ma è quell'essente che consiste nel contraddirsi e che per non essere negato deve mascherarsi»⁸⁶.

III) NOTE SU DIVENIRE E CONTRADDIZIONE

1. Divenire senza annullamento

In relazione alle precedenti considerazioni occorre tener presente che il divenire non prevede di suo alcun annullamento. L'annullamento comprende, come sua condizione costitutiva, il darsi del nulla come *terminus ad quem* del processo in questione. Non essendoci, e non potendoci essere il nulla (per impossibilità elentica), la contraddizione non ha luogo; quindi, il divenire "ontologico" c'è, e può essere riconosciuto reale sulla base della differenza meontologica, che fa distinzione tra non essere assoluto e non essere relativo.

⁸⁵ Ma, anche dalla parte di *B*, occorre riconoscere che *B*, non solo è diventato *A*, ma è anche se stesso (cioè *non-A*) (cf. E. SEVERINO, *Tautôtes*, p. 27).

⁸⁶ Cf. *ivi*, p. 21.

Venendo alla posizione più recente di Severino, qual è l'impedimento a che x si trasformi in y ? È che ciò implica che x diventi non- x : la rosa diventa uno sfasciume organico, e quindi la rosa non c'è più, è diventata una non-(più)-rosa. È chiaro che questa variante interpretativa severiniana del divenire (quella di *Tautòtes*) evidenzia ancor meglio di altre che non- x non si dà mai come annullamento di x , bensì come emergenza di un che di altro da x . Del resto, **non- x** è il nome di un positivo. **Non- x** non è un niente assoluto (non è qui in gioco un annientamento), è piuttosto lo *heteron* di x . Il nulla, del resto, non può essere il contraddittorio di qualcosa di limitato, ma piuttosto del positivo in quanto tale.

Quel che conta è che, se x fenomenologicamente non c'è più, ciò non implica che appaia che x fenomenologicamente sia diventato niente. La fenomenologia è apertura, non chiusura. È chiaro che il succedaneo è diverso dall'antecedente: questo non c'è più (fenomenologicamente); ma, solo se si assume che il fenomenologico esaurisce il positivo, si può concludere che l'antecedente è annientato (e questo sarebbe un giudizio già di carattere metafisico).

In tal caso, l'Assoluto assumerebbe in sé – a livello originario – quel diversificarsi da sé che investe l'UdE; e, a questo punto, le *facies* via via in essa succedentisi andrebbero perdute assolutamente. Potrebbero, tutt'al più, essere disseminate in infiniti mondi tra loro paralleli (secondo l'ipotesi delle *Epistole* di Epicuro⁸⁷, ripresa di fatto da Severino) o in eterni ritorni dell'uguale (secondo l'ipotesi stoica)⁸⁸;

⁸⁷ Epicuro, nella *Epistola a Pitocle*, poneva l'esistenza di infiniti mondi paralleli al nostro, proprio per compensare all'infinito la perdita di positività che si realizza nel nostro mondo a causa del divenire. Per fare un esempio, la rosa che ora non è più fiorita in questo mondo, sarà ora fiorita in un mondo parallelo a questo, e quando non lo sarà più in quel mondo, lo sarà in un altro ancora, e così via all'infinito, in modo tale che il positivo non si possa mai dire annullato del tutto.

⁸⁸ Cf. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, fr. 625. Ciò che Epicuro pensa in dimensione sincronica, gli Stoici lo pensano in dimensione diacronica: gli infiniti mondi paralleli di Epicuro, diventano l'"eterno ritorno dello stesso mondo", teorizzato dagli Stoici. Secondo questa dottrina, ciò che accade nel nostro mondo non andrà definitivamente perduto, perché ritornerà uguale in un mondo successivo a questo, che verrà dopo l'estinzione di questo, e così via.

ma anche in simili ipotesi l'aporia resterebbe. Il fatto è che nessuno di quei rimedi funziona. Infatti, essi salvano – per dir così – sempre una qualche copia della realtà che scompare, ma non quella realtà stessa. Quindi, coerentemente, non sono in grado di escludere che la realtà che non consta più si sia effettivamente annullata: cioè, non sono in grado di mettersi al riparo dalla contraddizione.

2. L'annullamento come ipotesi

La contraddizione che tale ipotesi suscita è precisamente questa: se il divenire è diadico (divaricazione di battute, articolazione in “prima” e “poi”), allora ipotizzare che il divenire sia un nome dell'essere equivale a ipotizzare che il “prima” o il “poi” dell' x che ora è – immediatamente identificabili con qualche positività “altra” da x -, risultino (stante l'irriducibilità di x a tale positività altra da sé) un qualche “altro” rispetto all'essere *simpliciter*: risultino quindi un “non essere *simpliciter*”.

È chiaro poi che l'enfiagione retorica (neoidealistica) del divenire a *subiectum* che pone e depone da sé le proprie determinazioni, facendo ad esse da fondamento, potrebbe essere invocata, in proposito, solo a patto di accettare la – altrettanto retorica – relegazione del PDNC a istanza secondaria: tale da non investire l'originario.

Certo, occorre distinguere tra il non-essere assoluto come “nulla” e il non-essere assoluto come “annullamento”: il nulla ha come referente dialettico l'essere in quanto tale, l'annullamento ha come referente il qualcosa (che può anche essere un ente particolare e/o una *facies* complessiva dell'UdE, o la stessa UdE in quanto tale) che, per ipotesi, si annulla. C'è chi – concedendo, ovviamente, l'irrilevanza fenomenologica del nulla – considera però fenomenologicamente rilevante l'annullamento. Ma in realtà – come già si diceva –, l'annullamento presuppone (nella sua struttura semantica) l'esistenza del nulla. Entrambi, dunque, sono individuazioni del *nihil negativum*: più precisamente della auto-contraddizione che consiste nel far essere in atto il nulla. Dalla sua, l'annullamento ha l'evidenza ontica di ciò che non è più presente, cioè dell'ipoteticamente annullato; ma non ha certo quella dell'esser diventato nulla da parte di quello; piuttosto, ha l'evidenza del suo venir meno al sovrappiungere d'altro.

Il negativo, in tanto in quanto si dà, si dà come positivo (cioè, *sub specie positivitatis*), cioè come un y rispetto a x . Un negativo *sub specie negativitatis* (*me on haplōs*) è solo una implicazione ipotetica (non fenomenologica) del mutamento del substrato. Naturalmente, se si ammette come substrato l'UdE, l'ipotesi del *me on haplōs* si sviluppa in relazione alla assolutizzazione dell'UdE stessa.

3. Alcune precisazioni

Il moltiplicarsi escludente delle *facies* dell'UdE (antecedente/consequente, prima/poi) è la fenomenologia stessa del divenire. Negare quella attestazione fenomenologica ci lascerebbe sprovvisti della stessa figura intorno alla quale si discute. Quanto alla possibilità di pensare l'antecedente come nulla assoluto, essa non si presenta affatto come una possibilità; perciò non va nemmeno esclusa per mediazione: semplicemente si autoesclude a un livello più elementare (che potremmo dire elentico). Quella possibilità può essere suscitata solo come corollario della ipotesi di assolutizzazione del divenire – introdotta in funzione di una mediazione, cioè dell'inferenza metempirica.

Del resto, come potrebbe essere rilevata una assoluta negatività nell'immediato? Qualunque rilevazione venisse fatta in tal senso, finirebbe per terminare ad un contenuto, in un modo o nell'altro, positivo. Il non essere assoluto non è escluso “mediatamente” in forza di una previa, e surrettizia, esclusione fenomenologica; piuttosto, resta esclusa l'ipotesi che lo implicherebbe, in quanto essa produrrebbe la contraddizione dell'“esserci di un non essere assoluto”. In altre parole, lo sviluppo inferenziale conferma come impossibile a darsi ciò che, in sede pre-inferenziale, era rilevato non darsi. E non c'è in questo alcuna circolarità viziosa.

Il divenire è descrivibile sia come “il non essere ancora y da parte di x ”, sia come “il non essere più x da parte di y ”. Se si volesse presentare y come un “nulla di x ”, si aprirebbe una disgiunzione di questo tipo: o “il nulla di x ” è nulla, nel senso del non essere assoluto, allora è – per così dire – un “niente di precedere”, cioè non precede alcunché in quanto assolutamente non è, e quindi non è neppure elemento del divenire; oppure esso è quell'elemento costitutivo del divenire che

è il non-esser-più di x , ora che y è; e allora coincide esattamente con quel negativo relativo che è l'autentico portato meontologico del divenire.

Quello che si registra nel divenire non è mai un “puro incominciare”. Questa è un'espressione che può indicare – senza contraddizione – solo l'esser creati: e qui la “purezza” sarebbe la novità ontologica (non originaria, però) di y rispetto a x . Altrimenti una simile espressione può indicare l'ipotesi autocontraddittoria della assolutezza del diveniente.

Sul piano fenomenologico l'incominciare non è mai puro, pena il non essere un incominciare. Incominciare è essere preceduti da altro, dal “non” di sé (per lo meno da un'altra configurazione di sé): incominciare vuol dire dar luogo – per dir così – a un “atto impuro” (*absit iniuria...*). Si può dire che “nulla precede y ”, solo se si interpreta x come nulla, implicando l'assolutizzazione del divenire – appunto. In realtà, il termine “nulla”, nella espressione precedente, può funzionare solo come il “Nessuno” omerico, suggerito da Odisseo a Polifemo.

La cosa può essere ridetta così. Y è preceduto; altrimenti non ci sarebbe divenire: ci sarebbe y e basta. Ergo, ciò che precede y è un costitutivo del divenire: qualcosa senza cui non ci sarebbe divenire. Che cos'è tale costitutivo? Un non essere assoluto, cioè un alcunché di assolutamente negativo? Se così fosse, quel precedente o antecedente non sarebbe un possibile costitutivo del divenire. L'esclusione e l'inclusione di x da parte di y non sono *sub eodem*. Che y includa x come escluso, non significa che y includa nel proprio significato l'esserci di x ; include infatti il non-esserci più di x : di quell' x cui y succede. Si può anche dire che y include nel suo significato il proprio succedere a x , senza che questo comporti alcuna aporia.

4. La negatività propria del divenire

Nel divenire si realizza il non essere relativo: il non essere di un certo ente, cioè di x , o anche di una certa determinazione dell'ente, cioè x' o x'' . E, più in generale, si realizza il non essere di una certa situazione dell'“esperienza” (per cui la situazione data da x con *non-x* è sostituita dalla situazione data da x' con *non-x'*, oppure da y con *non-y*). Ora, il non essere relativo si realizza sì nella forma di “altro” (*héteron*) – per

cui, al non esserci più di x corrisponde l'esserci di y –, ma pur sempre si realizza: cioè, l'esserci ora di y , non sana, di per sé, il non esserci più di x (che è comunque qualcosa di rilevante). Nel divenire, dunque, ne va del positivo – anche se ciò non implica immediatamente contraddizione. Il divenire, del resto, è reale, e non potrebbe essere tale se implicasse in se stesso la contraddizione. Più precisamente, il contenuto che scompare (x), al suo scomparire è seguito da un altro contenuto (y), e non da niente; e, nel contempo, non consta che lo scomparire di x equivalga al suo diventare niente; così come non consta che il presentarsi di y equivalga al suo prodursi dal niente. Analogamente, la relazione x con *non-x*, al suo venir meno è seguita – nell' "unità dell'esperienza" – dalla relazione y con *non-y*, e non dal niente.

IV) UNA NEGATIVITÀ RELATIVA

1. La differenza meontologica in Aristotele

Come abbiamo visto in precedenza, già Aristotele denunciava la mancata distinzione meontologica nei primi filosofi, i quali escludevano il divenire in quanto lo interpretavano o come un venire dall'essere al non essere o come un venire dal non essere all'essere. Se non che, dall'essere non c'è divenire: se qualcosa è già, non ha bisogno di diventare quel che già è; quanto invece al non essere, «niente si genera dal non essere» (*ek te me ontos, oudèn an ghenesthai*). «Mentre noi invece» – sostiene Aristotele – «afferriamo che per il qualcosa, 'generarsi da ciò che è' o 'da ciò che non è' sono proposizioni che possono essere assunte in un duplice modo. [...] È allora [in particolare] evidente che la proposizione 'divenire da ciò che non è' [*ek me ontos ghígnesthai*], significa questo: 'dal non essere in quanto [è] un certo non essere' [cioè dal non esser-tale (*to he me on*)]». «I Primi filosofi sono caduti in errore per non aver introdotto queste specificazioni e, per averle ignorate, essi si sono spinti tanto avanti da sostenere che 'non diviene e non esiste null'altro che già non sia', cancellando così ogni divenire. Anche noi afferriamo che 'nulla diviene dal non essere in senso assoluto [*mé on haplós*]; ma vi è divenire da un qualche non

essere [*ek me ontos*], ad esempio da ciò che è non essere in senso accidentale [ovvero non sostanziale]. In effetti le cose divengono dalla privazione, che è per sé non essere, e senza che essa persista in loro. Ma questo fa meraviglia, e così appare impossibile che qualcosa divenga dal non essere»⁸⁹. Va ricordato che la distinzione tra *ek me ontos tinòs* e *ex haplòs me ontos* viene ripresa da Aristotele anche in *De generatione et corruptione*⁹⁰.

Il non essere in senso non assoluto, “il non esser tale”, in termini positivi corrisponde a ciò che Aristotele chiama *hyle*. «La materia costituisce il *proton hypoéimenon* dal quale ogni cosa si genera non accidentalmente»⁹¹; essa, cioè, è il fondo dell'avvicinarsi delle stesse sostanze. La *hyle* non è il semplice *hypokéimenon*, ma *proton hypokéimenon*: cioè, ciò che dell'*hypokéimenon* – di ogni *hypokéimenon* – permane⁹².

2. La questione della *hyle*

Secondo Severino⁹³ la teoria classica del divenire introdurrebbe il sostrato in ragione della necessità di evitare contraddizione: la contraddizione che si avrebbe se i termini della variazione (*x* ed *y*) venissero a coincidere tra loro, invece di essere assunti e deposti da un sostrato *A* – capace di evitare, appunto, la sovrapposizione dei termini, e di realizzare in sé il loro avvicinarsi. Si noti che qui il problema resterebbe immutato se il substrato, invece che essere la singola sostanza (l'uomo prima giovane poi vecchio), fosse la stessa UdE (prima configurata in modo *x* e poi in modo *y*). Ovvero: il sostrato è

⁸⁹ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, I, 191 a 24–191 b 34.

⁹⁰ Cf. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, trad. it. di A. Russo su testo greco a cura di H.H. Joachim, 317 b 4-5.

⁹¹ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, I, 192 a 31-32.

⁹² Quando Aristotele dice che il divenire va da *hypokéimenon* a *hypokéimenon* non sta parlando di due sostanze diverse, ma del mutamento intrasostanziale – dove la sostanza non è una categoria fisica, ma una categoria cripto-ontologica: l'UdE, di cui la *hyle* è il tratto permanente.

⁹³ Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 536.

problema che resta sia se mettiamo a tema singole sostanze sia se mettiamo a tema l'UdE.

In realtà, l'introduzione del sostrato ha una ragione più originaria, che è fenomenologica (piuttosto che apagogica). Infatti, senza un ambito comune permanente, il divenire non si costituirebbe neppure – e neppure si potrebbe tentare di esso una interpretazione autocontraddittoria –: senza *A*, *x* sarebbe un mondo a sé rispetto a *y* (e viceversa), e non si potrebbe parlare di alcuna variazione da *x* a *y* (né, a rigore, di alcuna molteplicità che li ricomprenda).

Hypokéimenon, in questo contesto, è «ciò che *si* manifesta nel giudizio affermativo»⁹⁴, cioè la positività in senso trascendentale: «Non enim accipitur hic subiectum eo modo quo sustinet formam; sed omne illud quod affirmative significatur, dicitur hic subiectum» – così spiega Tommaso nel commentare questa pagina aristotelica⁹⁵. Non è dunque una figura pregiudicata da una “certa” fisica. Qui *subiectum* ha la funzione di ridare generazione e corruzione in termini non assoluti, in quanto i termini assoluti di una generazione e di una corruzione non potrebbero manifestarsi – pena la contraddizione.

È chiaro che – per Aristotele – generazione e corruzione possono essere detti *metabolé* solo a patto di essere considerati all'interno di una prospettiva sostanziale più ampia. Del resto, è per ragioni analoghe che, scolasticamente, la creazione non è un caso di divenire: né considerata *ex parte creatoris* né considerata *ex parte creaturae*.

Se si considera la stessa UdE come soggetto del divenire, occorre che in essa si rilevi una dimensione di permanenza che le sia inerente. Questa è la presenza: ciò cui Aristotele allude parlando di *hyle*.

Il principale testo aristotelico su questi temi è *De generatione et corruptione*. Scrive Aristotele: «Su questo problema gli antichi filosofi appaiono divisi: gli uni sostengono che quella generazione che si è soliti chiamare assoluta [*aplè ghénesis*] [314 a 7] è una alterazione, gli altri, al contrario, che alterazione e generazione sono diverse. [...] Quelli poi che costruiscono il tutto partendo da un solo elemento sono costretti ad

⁹⁴ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 225 a 5.

⁹⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In octo libros Physicorum expositio*, II, lect. 2.

affermare che generazione e corruzione sono alterazione: infatti il sostrato [*hypokéimenon*] rimane sempre identico a sé e uno [*tautò kai hen*] [314 b 1-3]. [...] È innanzitutto chiaro che una materia unica [*mia hyle*] deve essere sempre posta come sostrato dei contrari [*tois enentiois hypothéteon*] [...]. Inoltre è chiaro che sono entrambi, la materia e l'alterazione, reciprocamente necessari. Infatti, se si verifica l'alterazione, il sostrato [*hypokéimenon*] è composto di un unico elemento e una materia [*hyle*] è comune a tutte le realtà che si trasformano l'una nell'altra; inversamente, se il sostrato è uno, si verifica l'alterazione [314 b 25-315 a 3]»⁹⁶.

Tommaso nel suo Commento ricorda che, per Aristotele, i filosofi "fisici" che ponevano un unico "principio materiale di tutte le cose" (acqua, aria...) interpretavano generazione e corruzione come alterazione di un'unica sostanza materiale⁹⁷. E aggiunge poco dopo: «[Aristotele] dice anzitutto che tutti quei filosofi che pongono che ogni cosa sia prodotta da un unico principio materiale, è necessario che dicano che la generazione e la corruzione siano identiche all'alterazione. Infatti, quel principio lo ponevano come un certo ente in atto (fuoco, aria, acqua): e ponevano che quello fosse la sostanza di tutte le cose che da esso si generano [*ex eo generantur*]: e come la materia sempre rimane nelle cose che si fanno [*fiunt*] dalla materia, così ponevano che quel *subiectum* sempre rimanesse uno e identico. E si parla di "alterazione" quando, permanendo un'unica sostanza esistente in atto, accade qualche variazione inerente la forma. Ne segue che [in questa prospettiva] non si possa dare alcuna trasformazione che si possa chiamare semplice generazione e corruzione, ma solo alterazione. Ma noi poniamo che il *subiectum primum* di tutte le realtà generabili e corruttibili è unico, e non è un ente in atto, bensì in potenza. Perciò, in quanto prende una forma, che ne fa in un ente atto, si dice generazione *simpliciter*: e in quanto, dopo che è diventato ente in atto, assume una qualunque altra forma, si dice alterazione»⁹⁸.

⁹⁶ Cf. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, 314 a 7-315 a 3.

⁹⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Libros De generatione et corruptione*, testo latino dell'*Editio Leonina* (traduzione italiana a cura dello scrivente), I, lect. 1, n. 4.

⁹⁸ Cf. *ivi*, I, lect. 2, n. 2.

Nel suo Commento Tommaso osserva che la scena del divenire sembra offrire, con la generazione e la corruzione, un venire e un cadere nel *non ens simpliciter*; tanto che, se quella del divenire fosse la scena originaria e definitiva della realtà, il realizzarsi del *non ens simpliciter* dovrebbe essere inteso come altrettanto originario e definitivo⁹⁹. A ben vedere, però, già a livello fenomenologico generazione e corruzione non offrono realmente il darsi di un “negativo *simpliciter*”. Scrive in proposito Tommaso: «È necessario che la trasmutazione di generazione e corruzione sia incessante o inquieta, poiché la generazione dell'uno è la corruzione dell'altro, e viceversa. [...] Donde non può rimanere una materia che non sia soggetta a qualche forma, e quindi accade che corrotto l'uno, l'altro sia generato e viceversa»¹⁰⁰. Siccome non c'è materia senza forma, occorre che la corruzione corrisponda sempre a una generazione (*per accidens* da ciò che è in atto, e *per se* da ciò che è in potenza). In altre parole, «la via che porta al semplice non ente – che si dice essere corruzione *simpliciter* – non può essere intesa come adducente a ciò che è niente del tutto [*omnino nihil*], poiché ogni corruzione naturale accade attraverso la risoluzione in un'altra materia. Similmente non può essere inteso il non ente *simpliciter*, perché sarebbe una pura privazione senza alcuna forma: e la materia non è mai dinudata di ogni forma, così da essere solo privativa. Dunque, occorre che il non ente nel

⁹⁹ «Come ciò che si genera *simpliciter*, diviene dal non ente *simpliciter*, così ciò che si corrompe *simpliciter*, sembra che cada nel non ente *simpliciter*, così che questo non ente sia in assoluto nulla. E infatti non può essere qualcosa, cioè una sostanza: perché, quando la corruzione sia semplicemente della sostanza, occorre che il corrotto *simpliciter* cada nella non-sostanza. Di conseguenza, occorre che quel non ente in cui termina la corruzione non sia una qualità né una quantità né un luogo, né alcuna delle altre categorie (gli accidenti infatti non possono stare senza la sostanza). Se dunque la generazione e la corruzione sono sempiterni, sembra che sempre qualcosa degli enti cada nel non ente: e così sempre venga meno qualcosa della natura» (cf. *ivi*, I, lect. 7, n. 3).

¹⁰⁰ Cf. *ivi*, I, lect. 7, n. 6.

quale tende la semplice corruzione, sia inteso come una privazione che si aggiunge a qualche forma»¹⁰¹. La *hyle* è – aristotelicamente – il soggetto che dà luogo a generazione e corruzione delle sostanze, e quindi, *a fortiori*, a ogni forma di divenire¹⁰².

3. La permanenza nel divenire

Proviamo a ridire in termini più liberi le cose che sopra abbiamo riprese da Aristotele e Tommaso.

3.1. L'antecedenza tra prima e poi non sembra debba essere oggetto di giustificazione inferenziale: se non la ammettiamo, semplicemente non ammettiamo il divenire. Si dirà che il prima e il poi presuppongono un medesimo cui inerire: è chiaro; così come è chiaro che questo medesimo è stato variamente inteso nella storia della filosofia. Il senso non presupposizionistico di tale “medesimo” coincide con la stessa UdE.

¹⁰¹ Cf. *ivi*, I, lect. 8, n. 3. E ancora: «Sia che ci sia un qualche soggetto dal quale proviene la generazione, sia che no, occorre sempre che la sua generazione avvenga dal non ente, che è il termine della corruzione: appartiene infatti al significato della generazione, che essa sia dal non ente; ma che quel non ente si aggiunga ad altro esistente, dà la generazione. Perciò accade che insieme qualcosa si generi dal non ente e si corrompa nel non ente, in qualunque modo si dica non ente. Così dunque ciò in cui termina la corruzione e da cui accade la generazione è lo stesso; e per questo la generazione avviene *ex corruptis*. Convenientemente perciò non manca la successione della generazione e corruzione: poiché la generazione è una certa corruzione del non ente, e la corruzione è una certa generazione del non ente; e poiché l'uno dei due sempre si aggiunge all'altro, siccome in ciò da cui l'uno incomincia, l'altro termina» (cf. *ivi*, I, lect. 9, n. 4).

¹⁰² «Aristotele dice che *hyle*, o materia prima, è massimamente il soggetto proprio suscettibile di generazione e corruzione; poiché, come si è detto, immediatamente sta sotto alle forme sostanziali che attraverso generazione e corruzione avvengono e recedono. Ma, in qualche modo, cioè conseguentemente e mediatamente, sottostà a tutte le altre trasmutazioni: poiché tutti i soggetti delle altre trasmutazioni sono suscettibili di alcune contrarietà, che si riducono a una prima contrarietà, quella di forma e privazione, il cui soggetto è la materia prima (cf. I *Phys.*)» (cf. *ivi*, I, lect. 10, n. 9).

Tutta la condizionatezza che è richiesta perché ci sia divenire è, a ben vedere, l'UdE, di cui – a rigore – x e y sono gli aspetti succedentisi. La rilevazione di ciò che è eidetico – o fenomenologicamente essenziale – per il divenire, non può limitarsi a registrare l'alterità reciproca di x e y , ma deve comprendere anche l'esclusione di x da parte di y ; diversamente il divenire sarebbe ridotto o a molteplicità pura e semplice o a mera successione tra molti, e quindi, ancora una volta, a divenire, ma in relazione a un più radicale “medesimo”. Se non che, parlando di UdE collochiamo già il divenire in una sede che è quella della medesimezza più radicale o spregiudicata che ad esso possa convenire.

3.2. L'indicazione classica, secondo cui la sostanza è ciò che esiste di per sé, va intesa anzitutto in questo senso: sostanza è l'ente concreto, vale a dire ciò che esiste effettivamente. Il tavolo è certamente una espressione concreta dell'essere, ma la sua concretezza non si costituisce se non nella relazione con l'altro da sé. E questo “altro” non ha confini preventivabili: se il tavolo ha bisogno, per essere il tavolo che è, della stanza in cui è collocato, questa avrà bisogno del palazzo, e il palazzo della strada, e la strada della città, e così via, fino ad abbracciare in qualche modo niente meno che l'universo fisico nel suo complesso.

Insomma, A non è $non-A$, ma neppure sta senza $non-A$. Ma si può anche dire il reciproco: cioè, $non-A$ non è estraneo ad A , $non-A$ non sarebbe più propriamente $non-A$ se non vi fosse A . Complessivamente: A implica ed è implicato da $non-A$.

La posizione che riconosce questa inerenza reciproca di A e $non-A$ può esser detta relazionismo. E che a questa posizione vi sia una qualche eccezione, è qualcosa che andrebbe dimostrato. Va dimostrato, cioè, che questa relazione tra A e $non-A$, che è universale – in quanto costituisce l'universo –, non è però trascendentale, cioè non esaurisce l'essere. Si tratterà, in tal senso, di dimostrare che esiste qualcosa di eterogeneo rispetto ad A e a $non-A$. Ma questi due termini, dove A è qualunque realtà concreta o individuale (qualunque *tode ti*) e $non-A$ è il contesto (prossimo e remoto) in cui essa si costituisce e a cui rinvia, sono termini la cui reciproca omogeneità è data dal fatto che stanno in reciproca relazione costitutiva. E qual è il fondamento di tale relazione reciproca, se non il divenire?

In effetti, che la relazione tra *A* e *non-A* sia qualcosa, non di semplicemente nominale, ma di effettivo (la tradizione scolastica parlerebbe, al riguardo, di *relatio realis*), è dovuto proprio al divenire: è il divenire che fa della relazione di *A* con *non-A* l'unico concreto indiscutibilmente tale, cioè l'unico essente che corrisponda effettivamente al requisito della sostanza. Infatti, il divenire, che porta *A* a diventare *A'*, porta di conseguenza *non-A* a diventare *non-A'*, e viceversa. Se poi il trasformarsi di *A* porta *A* a trasformarsi in *B*, il suo nuovo referente sarà *non-B* (comprensivo di *A*, come non più attuale, però): l'organismo sarà comunque sostanzialmente lo stesso, pur mettendo in evidenza aspetti sempre nuovi di sé. E la sua continuità sostanziale sarà fondata – paradossalmente – proprio dal divenire, nel senso che ciò che *A*, *B*, *C*, ecc., avranno in comune sarà esattamente il loro avvicinarsi in un organismo di relazioni.

Dunque, ogni realtà che si dia come concreta emergenza dell'essere, e a maggior ragione ogni elemento astratto di questa realtà, si rivela “soggetto” di una relazione, il cui “termine” sarà l'altro da sé, e il cui “fondamento” di relazione sarà il divenire.

È interessante rilevare che, fenomenologicamente – e, quindi, prima di ogni introduzione metafisica –, la sostanza (il concreto, il sussistente) si rivela, a rigore, come relazione. I due termini, che il senso comune è portato a tenere rigidamente distinti, si rivelano così – almeno in prima battuta – tra loro convertibili. Ciò però non significa che si debba accettare il relazionismo assoluto, proprio del pensiero idealistico. Infatti, secondo il relazionismo assoluto, l'organismo di *A* e *non-A* è totalizzante (è formalmente l'“Infinito”, cioè l'Assoluto)¹⁰³.

Più precisamente, se la realtà che diviene è proprio quell'organismo di *A* e di *non-A* di cui parlavamo – che coincide col darsi immediato della presenza, cioè con l'UdE –, essa è aperta a sempre nuove realizzazioni. Infatti, il campo indicato con l'espressione “*non-A*” (qualunque cosa si scelga di considerare come *A*) è aperto indefinitamente¹⁰⁴, visto

¹⁰³ Cf. HEGEL, *Scienza della logica*, Lib. I, sez. I, cap. II, C.

¹⁰⁴ L'espressione “*non-A*” non indica qualcosa di dato tutt'insieme (*totum simul*), non indica cioè una totalità compiuta. Il divenire sta anzi lì a testimoniare che non c'è qualcosa come una totalità compiuta dell'“esperienza”.

che il “non” indica appunto l’infinito trascendentale¹⁰⁵. È allora lecito ipotizzare che la presenza sia strutturalmente (in quanto tale) presenza del presente che diviene: si può, insomma, ipotizzare – senza che ciò risulti immediatamente contraddittorio – che il divenire sia un nome dell’essere. Se non che, un elementare sviluppo metafisico del nostro discorso è in grado di dimostrare il contrario.

Lo sviluppo metafisico del discorso non può che partire dalla duplice considerazione per cui il diveniente è incontraddittorio, eppure esso fa problema. E il problema è come debba essere descritto il rapporto tra il diveniente e il trascendentale, in modo che la incontraddittorietà del primo non risulti rinnegata.

V) LA PRESENZA E IL PRESENTE: UNA FENOMENOLOGIA RADICALE DEL DIVENIRE

Messa al sicuro la figura del divenire dall’ipoteca nichilistica, è ora possibile tentare di darne una fenomenologia radicale, che lo colga nei suoi elementi costitutivi irriducibili.

1. La presenza

La fenomenologia essenziale del divenire parla di una esclusione tra alterità, e quindi di una identità tale da essere riferimento comune alle determinazioni reciprocamente escludentisi. Ora, che il fattore della identità o della presenza sia un dato reale nell’unità dell’esperienza e sia realmente “altro” rispetto ai contenuti “presenti” che in essa si avvicendano, è un fatto che si accerta elencticamente. Infatti, se, da un lato, si eliminasse idealmente tale fattore, non si potrebbe

¹⁰⁵ Kant chiama “infiniti” i giudizi della forma “questo è *non-A*”, per indicare che il campo indicato da *non-A* si può estendere quanto il possibile, e cioè all’infinito (cf. KANT, *Critica della ragion pura* [1787], “Analitica trascendentale”, Lib. I, cap. I, sez. II, § 9).

più parlare in alcun modo di molteplicità e di divenire; e se, d'altro canto, si cercasse di ridurlo a elemento astratto delle determinazioni presenti singolarmente prese, si finirebbe per rendere queste ultime “assolute” le une rispetto alle altre. Vano sarebbe pure il tentativo di considerare la presenza come un elemento astratto della totalità sin-categorematica dei presenti: quest'ultima, infatti, non può essere comprensiva dei caratteri della presenza, poiché coincide con l'ambito estensivo della formalità del presente.

2. Il presente

2.1. Che poi il fattore che chiamiamo “presente” sia, a sua volta, un dato inconfutabile dell'UdE risulta evidente se solo si considera che quest'ultima deve avere un contenuto, deve essere presenza, manifestazione di qualcosa, se non vuole vanificare se stessa. Inoltre, questo contenuto non può essere concepito come un elemento astratto della presenza; e questo, in nome di un elementare realismo, per cui nessuno dei significati di rilievo ontologico può costituirsi al di fuori di un qualche tipo di riferimento a ciò che attualmente è presente. Nell'ambito dell'UdE, il presente è l'elemento sussistente: si pensi del resto che quando si prova a semantizzare ciò che è in atto come tale, occorre contrapporlo al negativo che compare nel divenire, e così si identifica implicitamente ciò che è in atto col presente. Ebbene, la presenza – così come compare nell'UdE – non può essere considerata effettivamente comprensiva dei contenuti che in essa si avvicendano, in quanto, pur essendo qualcosa di reale, essa non è ancora accertabile (nell'UdE) come qualcosa di sussistente (e quindi non è accertabile come un concreto di cui i presenti siano elementi astratti).

2.2. “Reale”, ma non sussistente, è ciò che, pur risultando come costitutivo del dato, non può essere concepito come concreto, bensì solo come elemento astratto di un concreto. Con quest'ultimo termine, poi, intendiamo ciò che è tale da essere “appreso” senza riferimento ad altro da sé: un carattere, questo, che, pur non competendo al presente così come si dà nell'unità dell'esperienza, potrebbe competere ad un presente che si realizzasse al di fuori della condizione del divenire. La presenza, invece, non può essere appresa – già lo si è detto – se non in

riferimento a ciò di cui è, appunto, presenza. Venendo, allora, all'ipotesi precedente – quella che voleva la presenza come un concreto comprendente i presenti –, ribadiamo che essa viola la suddetta esigenza di realismo, proprio perché pone come concreto qualcosa che è semplicemente reale, e quindi astratto, mentre, come abbiamo visto, concreto può essere o il sussistente – e anch'esso in particolari condizioni (determinate metafisicamente) – o ciò che, come l'UdE, comprende il sussistente. Insomma, se non si desse il sussistente, non solo non si darebbe il possibile, ma neppure si darebbe il reale, e quindi la stessa presenza, mentre l'ipotesi in questione sembra invertire quest'ordine. D'altra parte, il sussistente che si dà nell'UdE è presente solo nella sua sintesi con quell'"altro" da sé che è la presenza stessa. Concreta è invece l'UdE: essa è infatti il dato, il contenuto di quella che scolasticamente è detta la *simplex apprehensio*: in altri termini, essa è ciò che è appreso di per sé – anche se dovesse rivelarsi ontologicamente dipendente da altro. La verifica di quest'ultima ipotesi – quella secondo cui l'assoluto nell'ordine dell'apprensione non coinciderebbe con l'assoluto nell'ordine del pensiero – corrisponde, del resto, al progetto della metafisica.

3. Il loro rapportarsi

L'UdE, analizzata alla luce del suo divenire, ha rivelato la realtà di due elementi – presente e presenza – tra i quali sussiste, da un lato, una alterità reale, per cui nessuno dei due può essere ritenuto come una dimensione astratta dell'altro: e, d'altro lato, un sintesiismo altrettanto reale, per cui nessuno dei due può manifestarsi indipendentemente dall'altro. Bisogna tener presente, al riguardo, che il sintesiismo – emerso come qualcosa di reale in relazione all'UdE – avrebbe un senso puramente formale nel caso in cui il presente si realizzasse anche in modalità diverse da quelle che nell'UdE si registrano. Infatti il presente si distingue dalla presenza, non in quanto presente, bensì in quanto segnato dal divenire (e dalla molteplicità); perciò, nell'ipotesi che esista un concreto non affetto da tali caratteristiche, la distinzione tra i due elementi e – corrispettivamente – il loro sintesiismo risulterebbero puramente formali. Più in generale, si può osservare che la fenomenologia dell'UdE condotta sulla base del divenire ridà

ciò che conviene a ciascuno dei due elementi in quanto si distingue dall'altro – della presenza il carattere di identità e permanenza, del presente l'articolazione e la variazione.

Date queste premesse, possiamo chiederci se sia possibile assolutezzare quel positivo diveniente che è l'UdE, considerandola nella sua autenticità fenomenologica. Quest'ultima – lo abbiamo visto – costituisce un assoluto in ordine all'apprensione. Ci chiediamo ora se tale assolutezza valga anche in ordine al pensiero in generale, o meglio, se l'UdE, oltre che manifestarsi autonomamente, possa autonomamente sussistere. Si consideri, oltretutto, che la stessa distinzione formale tra apprensione e pensiero verrebbe accertata come qualcosa di reale, proprio nel caso in cui venisse dimostrata l'insufficienza dell'UdE.

Consideriamo, anzitutto, che presenza e presente acquistano rilievo, nel divenire, come realtà astratte, senza però che sia fenomenologicamente noto a quale concreto si riferiscano. Sappiamo, comunque, che nessuno dei due comprende in sé l'altro come propria dimensione astratta: in questo senso abbiamo parlato di una reale alterità tra loro. Si tratterà di stabilire se l'UdE, che è il loro ambito manifestativo, possa anche essere il concreto cui entrambi i fattori si riferiscono. Affermare questo significherebbe naturalmente escludere che presente e presenza possano realizzarsi altrimenti che nel loro sintesiismo immediatamente dato, e confermare così l'ipotesi immanentistica. In questo caso, però, si verrebbe implicitamente a negare quanto in precedenza si era affermato circa la reale alterità di presente e presenza, i quali, se veramente fossero entrambi elementi astratti di un'identica realtà – l'UdE –, conferirebbero a tale realtà coppie di significati contraddittori tra loro, quali variazione e permanenza, identità e alterità. L'UdE realizzerebbe così l'identità di identità e non-identità. E non si potrebbe al riguardo invocare la differenza dei riguardi – ad esempio: permanenza per la presenza e variazione per il presente –, dal momento che l'ipotesi immanentistica prevede che essi facciano uno nell'UdE, così che la presenza si concreti senza residui nel presente che diviene, e questo assorba in sé senza residui la presenza in cui diviene.

La contraddizione non appartiene però al referto fenomenologico, il quale riconosce la reale alterità di presente e presenza, e neppure li indica di per sé come lati astratti dell'UdE. È dunque inaccettabile

l'ipotesi che assolutizza l'UdE, in quanto inocula in essa la contraddizione. Il dato immediato si rivela, per questo, come non assoluto¹⁰⁶.

RIASSUNTO

La realtà del divenire è stata interpretata secondo differenti modelli nella storia della filosofia. Col presente intervento esaminiamo quattro modelli – quello megarico, quello platonico, quello aristotelico e quello agostiniano – e li mettiamo tra loro in relazione intorno alla questione del “non essere”. Proponiamo poi un modello essenziale del divenire, basato sulle nozioni di “presenza” e “presente”. Il nostro obiettivo è quello di mostrare come il negativo che caratterizza il divenire non sia – né implichi – il “non essere assoluto”, e quindi non comporti contraddizione. Ciò consente di considerare l'effettiva problematicità del divenire stesso, che apre a una sua interpretazione metafisica.

¹⁰⁶ Che poi una realtà concreta – qual è l'UdE – si riveli ontologicamente insufficiente, è un risultato solo apparentemente paradossale. In realtà dobbiamo considerare che è proprio dei significati manifestarsi secondo un duplice registro, di apprensione e di contrapposizione. Se il termine *A* non avesse già un rilievo semantico – cioè non fosse dato nella apprensione –, la sua contrapposizione semantizzante rispetto a *non-A* risulterebbe un circolo vizioso: d'altronde è grazie a quest'ultima che *A* risulta – sia pure solo schematicamente – denotato. Possiamo quindi parlare, in primo luogo, di una precedenza logica della connotazione rispetto alla denotazione, e, in secondo luogo, del carattere schematico di quest'ultima: se si considera infatti che il termine *non-A* corrisponde a una estensione potenzialmente infinita, si comprenderà che la determinazione completa di *A* corrisponde a una progressione anch'essa potenzialmente infinita. Per questo, apprendere un significato non vuol dire conoscerne determinatamente tutte le implicazioni. Ora, nel caso privilegiato dell'UdE la nota apprensiva consiste nella immediata manifestazione del positivo, per la quale è evidente che *aliquid est*. È solo nel progressivo approfondimento del dato immediato che emergono, poi, quelle relazioni ad altro da sé, senza le quali esso non sussisterebbe.

ABSTRACT

The reality of Becoming has been interpreted according to different theoretical patterns in the history of philosophy. In this paper, I will examine, in particular, four patterns – the Megaric pattern, the Platonic one, the Aristotelian one and then the Augustinian one – and I will compare them in relation to the issue of “non-being”. Furthermore, I will suggest an essential pattern that can describe the Becoming, based on notions of “presence” and “presents”. My aim is to exhibit how the negative, which characterizes the Becoming, does not coincide with and does not entail the “absolute non-being”, thereby avoiding an explicit contradiction. This enables us to consider the effective problem of Becoming itself, which can be interpreted metaphysically.

DIVENIRE FENOMENOLOGICO, DIVENIRE ONTOLOGICO, INCONTRADDITTORIETÀ DELL'ESSERE

LEONARDO MESSINESE*

INTRODUZIONE

Le nostre considerazioni muovono da un'analisi del "divenire" in Aristotele e, più precisamente, da quella ch'è stata svolta nel libro I della *Fisica*¹.

La presentazione di alcuni testi chiave del pensiero aristotelico sarà seguita e talvolta intervallata da ampi riferimenti all'esegesi che di quei testi è stata eseguita da Emanuele Severino². Le ragioni di un tale modo di procedere emergeranno lungo il corso stesso della trattazione.

Avremo modo di vedere in particolare come, allorché tratta del divenire, la preoccupazione maggiore di Aristotele sia quella di misurarsi con Parmenide, pur non mancando dei riferimenti, oltre che a Melisso, agli atomisti e ai vari pensatori che nel libro I della *Fisica* sono chiamati i "fisici", i quali, a differenza degli Eleati, non negano la *realtà* del molteplice e del divenire e sono divisi dallo Stagirita in due gruppi (al secondo di questi appartiene Anassagora).

Aristotele, quindi, innanzitutto si sofferma su quanti si erano assunti il compito di individuare i "principi della realtà fisica", per offrirne una valutazione critica. Il suo intento è essenzialmente quello di offrire una soluzione dell'*aporetica del divenire* così come era stata prospettata dagli Eleati e, particolarmente, da Parmenide.

* Ordinario di Storia della filosofia moderna presso la Pontificia Università Lateranense.

¹ ARISTOTELE, *Fisica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu. Testo greco a fronte, Mimesis, Milano 2007.

² E. SEVERINO, *Aristotele, «I principi del divenire»*, in ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi, Milano 2005, pp. 179-236.

Tale onere, tuttavia, non può essere assolto in *forma compiuta* soltanto grazie a quanto è contenuto nel libro I dell'opera, e neppure grazie alle ulteriori analisi circa il divenire che sono svolte nel libro III introducendo i concetti di potenza e atto. Restando all'interno della *Fisica*, la soluzione autentica dell'aporia è resa possibile dai risultati conseguiti nel libro VIII, dove Aristotele dimostra l'esistenza di un Primo Motore Immobile.

In una prima parte, si darà conto in modo più analitico del momento iniziale della soluzione aristotelica e si daranno alcuni cenni essenziali relativi al secondo momento, che è quello di per sé maggiormente decisivo dal punto di vista speculativo. Dopo aver completato la prima parte della trattazione, le analisi successive saranno dedicate a mostrare quali differenze ci siano nelle valutazioni offerte da Severino in merito alla soluzione aristotelica della problematica posta da Parmenide, in relazione al divenire, nella prima e nella seconda fase del proprio cammino di pensiero.

Tenendo conto dei risultati conseguiti nelle due parti precedenti, in una breve conclusione darò conto dell'articolazione tematica che dà il titolo alla mia relazione: "Divenire fenomenologico, divenire ontologico, incontraddittorietà dell'essere" e, insieme, di un'*ulteriore* questione teoretica che è in essa implicata, quella relativa all'articolazione del sapere metafisico, rispetto alla quale la trattazione che mi accingo a svolgere, come si vedrà, riveste un ruolo solo propedeutico.

PARTE PRIMA

IL PROBLEMA DEL DIVENIRE IN ARISTOTELE

I. LA REALTÀ DEL DIVENIRE E I PRINCIPI DELLA SUA STRUTTURA

1. Il "peso" dell'apparire del mondo in Aristotele (*Phys. I, 2, 185 a 12*)

Nel primo libro della *Fisica*, introducendo la trattazione che si appresta a svolgere e ponendosi in contrapposizione a Parmenide e a Melisso, Aristotele afferma con grande chiarezza:

«Poniamo a fondamento (*ypócheisto*) della nostra indagine questa affermazione: che gli enti della natura sono, tutti o alcuni, in movimento».

Subito dopo Aristotele aggiunge un preciso rilievo, la cui importanza nell'economia del suo discorso potrà essere apprezzata più avanti:

«Il che è evidente per induzione (*epagoghés*)»³.

La traduzione del passo aristotelico è quella di Severino, che traduce *ypócheisto* con "a fondamento". Ho confrontato questa traduzione con quella della recente edizione bilingue della *Fisica* pubblicata da Luigi Ruggiu, il quale, com'è noto, oltre ad aver prodotto importanti studi sul pensiero di Parmenide⁴, da numerosi anni dedica molta attenzione all'approfondimento dell'opera in questione e ai suoi rapporti con gli scritti aristotelici sulla metafisica⁵.

Nella sua traduzione Ruggiu rende l'espressione *ypócheisto* con "come assunto di base"⁶, la quale è indubbiamente corretta, ma forse non consente di apprezzare appieno il ruolo che riveste il divenire, in quanto immediatamente manifesto, nella trattazione aristotelica della "realtà fisica"⁷. Peraltro, è un ruolo che lo stesso Ruggiu ben conosce

³ *Phys.* I, 2, 185 a 12.

⁴ Cf., da ultimo, L. RUGGIU, *Parmenide. Nostos. L'essere degli enti*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

⁵ Cf. soprattutto L. RUGGIU, *Rapporti tra «Metafisica» e «Fisica»*, in A. BAUSOLA – G. REALE (eds.), *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 319-376. Si tenga comunque presente anche ID., *Tempo, coscienza, essere in Aristotele*, prefazione di E. Severino, Paideia, Brescia 1970.

⁶ ARISTOTELE, *Fisica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu, cit., p. 7.

⁷ Anche nella traduzione di Antonio Russo: "si ammetta che" (cf. ARISTOTELE, *Fisica*, Laterza, Bari, p. 5) e in quella di Roberto Radice: "come base di discussione" (cf. ARISTOTELE, *Fisica*, Bompiani, Milano, p. 121) il significato forte di *ypócheisto* non risulta pienamente percepibile.

e che egli non manca di mettere in forte rilievo, malgrado la minor forza dell'espressione linguistica che viene da lui adottata⁸.

Il divenire (il *motus*) è affermato da Aristotele come ciò che sta “a fondamento” di quanto verrà ad essere detto in seguito. Ma cosa significa questo precisamente? Ritengo che si possa sostenere quanto segue.

La critica aristotelica nei confronti degli Eleati riguardo all'affermazione del divenire non consiste, in primo luogo, nell'opporre a chi nega il divenire (e la molteplicità) un diverso referto dell'apparire; essa consiste, invece, nell'affermare il valore di fondamento dell'“apparire” della molteplicità degli enti e del loro movimento e, quindi, nel ritenere che si debba riconoscere il “peso” dell'apparire anche nei confronti di quell'altro aspetto (o ambito) del fondamento che era stato valorizzato dagli Eleati. In tal modo, l'affermazione parmenidea in cui l'essere è opposto al non essere, pur dovendo essere mantenuta, si rivelava come un'affermazione unilaterale del fondamento.

Prima ancora di prendere in esame per quali ragioni Parmenide, nell'opporre l'“apparire” delle cose alla verità dell'essere affermata dalla “ragione”, giungesse a negare il divenire (e la molteplicità), per Aristotele ci si deve soffermare su questa radicale differenza riguardo al modo di impostare il discorso circa ciò che sta a fondamento del “vero discorso” sulla realtà e, quindi, anche sulla realtà fisica.

Per Parmenide tale fondamento coincide con la “ragione”, ovvero con il principio che oppone l'essere al non essere; per Aristotele tale principio costituisce solo uno dei due ambiti del fondamento, dal momento che alla struttura di quest'ultimo appartiene a pieno titolo anche l'“apparire”.

È lo stesso Aristotele a configurare nei termini che ho indicato il suo rapporto con Parmenide e gli Eleati, quando nel *De generatione et corruptione* osserva che essi

⁸ Cf. L. RUGGIU, *Rapporti tra «Metafisica» e «Fisica»*, cit., pp. 334-337. Sulla originalità e innegabilità del divenire in quanto “immediatamente evidente” sono da vedere pure le pp. XXVII-XXVIII del saggio introduttivo di Ruggiu all'edizione della *Fisica* aristotelica citata alla nota 6.

«non dando alcun peso alla manifestazione sensibile e svalutandola – dato che secondo essi bisogna seguire il ragionamento – affermano che il tutto è uno e immobile... Certo, stando ai ragionamenti, sembra che queste debbano essere le conseguenze, ma stando alle cose è una pazzia pensare in questo modo»⁹.

Per Aristotele l'esperienza – l'evidenza del molteplice e del divenire – costituisce un elemento del "fondamento" allo stesso titolo della ragione. Prima ancora di discutere l'"aporia" del divenire così com'era stata prospettata da Parmenide, è importante chiarire preventivamente il ruolo dei due ambiti che dall'Eleate erano stati visti sì in contrapposizione tra di loro, ma senza che egli avesse giustificato per quale motivo uno dei due (l'esperienza) dovesse essere svalutato rispetto all'altro (la ragione).

Il primo guadagno che è offerto preliminarmente da Aristotele nella considerazione del divenire, qualunque ne possano essere, poi, le conseguenze rispetto all'aporia prospettata da Parmenide, è che, in ogni caso, il peso dell'"apparire" del mondo non può essere originariamente trascurato, messo da parte.

Commentando il passo aristotelico sul quale ci siamo soffermati, Severino aveva osservato che a Parmenide, «Aristotele contrappone l'evidenza della realtà del divenire». In tal modo egli intendeva sottolineare che anche per Parmenide il divenire è evidente, cioè si manifesta, ma non è evidente come reale¹⁰.

Soprattutto, però, le sue osservazioni consentono di ribadire la dimensione di fondamento che è propria del divenire in riferimento alla realtà fisica e, inoltre, di chiarire quale sia il piano in cui l'evidenza fenomenologica (l'apparire) si costituisce come fondamento.

Quanto al primo aspetto, che è quello sul quale ci siamo fin qui soffermati, si viene a confermare che per Aristotele:

«L'evidenza del divenire sta dunque a *fondamento*, o vale come principio della fisica»¹¹.

⁹ A 8, 825a, 13; trad. E. SEVERINO, *Aristotele, «I principi del divenire»*, cit., p. 188.

¹⁰ *Ivi*, p. 196 n.

¹¹ *Ivi*, p. 197 n.

Quanto al secondo aspetto, che finora non era stato esplicitato, Severino precisa la specificità che ha il principio dell'evidenza, che è quella di essere un "principio primo", e cioè di essere un principio del sapere in quanto tale:

«È della massima importanza rilevare che tale fondamento o principio va collocato su un piano differente da quello in cui il fisico ricerca i suoi 'principi' (*archai*). Questi infatti sono principi del contenuto del sapere fisico, quest'altro, che ora viene a tema, è ciò per cui si può affermare la realtà o l'esistenza del divenire. In questo secondo senso del principio, i principi primi – non solo della fisica, ma di tutto il sapere – sono, per Aristotele, questo dell'evidenza di una certa dimensione della realtà (appunto il mondo del divenire e del molteplice) e il principio di non contraddizione: l'essere non è non essere»¹².

In conclusione, quindi, si ha che per Aristotele l'evidenza fenomenologica ha un valore di principio¹³ e, perciò, si costituisce come elemento, insieme con il principio di non contraddizione, del fondamento incontrovertibile del sapere.

2. Le critiche più specifiche di Aristotele a Parmenide

a) *La premessa di Parmenide circa il significato univoco dell'essere è falsa*

Aristotele passa ora ad esaminare le argomentazioni di Parmenide e rileva, in primo luogo, la loro falsità «perché egli assume l'essere in senso assoluto, mentre l'essere si predica in molti modi» (I, 1, 3, 186a 15).

All'espressione "in senso assoluto" (*aplós*), altrove Aristotele sostituisce un'espressione che le equivale: "univocamente" (*monachós*). Ad ogni buon conto, alla posizione parmenidea egli contrappone la propria: l'essere si predica in molti modi.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. pure *Phys.* II, 1, 193 a 4-10.

Prima di entrare nel merito del discorso, osserviamo come anche qui Aristotele si muova in primo luogo sul piano dei principi del discorso. In questo caso, stanti le precedenti indicazioni, è chiaro che si tratta dei principi in riferimento al “contenuto” del sapere relativo alla fisica.

L’essere, nel modo in cui è assunto nel “ragionamento” parmenideo che esclude il divenire e la molteplicità, non è affermato veritativamente da Parmenide. L’essere – dice Aristotele – non si predica univocamente, ma “in molti modi”.

Anche in questo caso, ciò che consente una tale affermazione a smentita dell’assunto di Parmenide, è l’evidenza della manifestazione dell’essere, e cioè uno dei principi a livello della “forma”.

«Che l’essere si predichi in molti modi – aveva osservato limpidamente Severino – non ha bisogno di *dimostrazione*, ma è per se stesso evidente [...]. L’evidenza della realtà del molteplice [...] è infatti evidenza dei molti modi dell’essere»¹⁴.

Quindi, è evidente, lasciando che siano le cose stesse a parlare, che l’essere si dice in molti modi, mentre Parmenide lo aveva inteso come un individuo particolare.

Aristotele, per suo conto, procede poi anche ad argomentare contro l’essere inteso come Uno da parte di Parmenide¹⁵, ma tale argomentazione non deve essere fraintesa, quasi che essa intenda dimostrare ciò che, invece, è affermato sulla base dell’“apparire”. Resta, quindi, confermata l’evidenza dei “molti modi” dell’essere.

Detto questo, riguardo a tali argomentazioni, è di particolare interesse per noi ricordare quella in cui anche Aristotele – come aveva fatto in precedenza Platone – afferma la non assurdità di “un certo non essere”.

¹⁴ E. SEVERINO, *Aristotele, «I principi del divenire»*, cit., p. 199 n.

¹⁵ Cf. *Phys.* I, 3, 185a 25 – 186b 14.

b) *L'esistenza di "un certo non essere" non è assurda*

Nel contesto di un discorso che aveva più direttamente a che fare con la critica agli atomisti, Aristotele rileva:

«Si ha manifestamente torto se, col pretesto che l'essere significhi l'uno e che i contraddittori non possono coesistere, si nega l'esistenza di ogni tipo di non essere: non vi è infatti alcun assurdo ad ammettere che esista un certo non essere, *pur escludendo che il non essere assoluto esista*»¹⁶.

Quel "certo non essere che è" è precisamente "quel certo essere" che non è "un certo altro essere", come aveva già messo in luce Platone nel *Sofista*. È il "non essere relativo", il non essere "in relazione a". Commenta Severino:

«Questo non essere che è, non è il non essere assoluto (il non essere assoluto – Parmenide, Platone e Aristotele sono d'accordo – non è), ma è, appunto, un *certo* essere che proprio perché è 'un certo' essere, *non* è gli altri esseri, i quali, a loro volta, pur essendo ciò che sono, *non sono* questo essere. Ciò che è, è dunque il non essere relativo, e cioè quell'essere che *in qualche modo* non è»¹⁷.

c) *L'essere come tale è "ente"*

Un altro contenuto dell'ontologia aristotelica che emerge dalle "argomentazioni" contro Parmenide, e che è anche questo in continuità con l'ontologia platonica, è correlativo alla "molteplicità" dell'essere.

¹⁶ *Phys.* I, 3, 187a 3; corsivo mio.

¹⁷ E. SEVERINO, Aristotele, «*I principi del divenire*», cit., p. 205 n.

Esso è stato bene messo in luce da Tommaso d'Aquino, ad esempio nel commento a un'opera di Boezio.

Allorquando l'essere non viene separato dalle sue determinazioni, come accadeva erroneamente in Parmenide, è chiaro che "essere" dovrà significare l'*essere determinato*, e cioè che l'essere, in concreto, è l'*ente*.

L'"essere stesso", rileva Aristotele, è sempre un "certo essere in quanto essere"¹⁸. E Tommaso, da parte sua, rileva che «non possumus dicere quod ipsum esse sit»¹⁹, mentre invece «ipsum esse est quo substantia est»²⁰.

L'essere è, solo in quanto è *determinato*. In tale affermazione si assiste al passaggio dal concetto parmenideo dell'essere a quello platonico-aristotelico (in relazione alla negazione parmenidea della *realtà* del molteplice).

3. I principi intrinseci del divenire

Dopo avere completato la sua rassegna critica del pensiero degli antichi sui principi della realtà fisica, la quale contiene pure – come s'è visto – una critica dell'ontologia parmenidea, Aristotele passa alla *pars construens* del suo discorso ed espone quelli che egli ritiene siano i veri "principi del divenire".

Ho riassunto la posizione aristotelica in quelli che mi sono sembrati i suoi tre assunti principali.

a) Il divenire procede dai "contrari" e termina ad essi

Aristotele viene innanzitutto a precisare che «un ente qualsiasi non si genera da un ente qualsiasi», ma piuttosto che «il bianco proviene dal non bianco». E aggiunge: «non da tutto il non-bianco, ma dal nero e dagli intermedi».

¹⁸ *Phys.* I, 3, 187a 3.

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *In librum Boethii de hebdomadibus*, lect. 2, *explanatio*.

²⁰ *Summa theologiae*, I, q. 50, art. 2, ad 3.

La stessa cosa accade per il musico, il quale «proviene dal non musico, e non da ogni non-musico, ma dall'ignorante, o, se ve ne sono, dagli intermedi»²¹.

Il discorso deve essere ripetuto per ciò che accade reciprocamente.

Questo rilievo aristotelico, secondo il quale il divenire si svolge tra termini che appartengono allo stesso genere, mostra pure che il divenire manifesto nell'esperienza non è un passaggio dal puro non essere al puro essere, e viceversa, quanto piuttosto da un certo non essere a un certo essere, e viceversa.

Veniamo, ora, a presentare un secondo aspetto di rilievo.

b) Il divenire non è soltanto un passaggio da un termine al suo contrario

Se il divenire fosse costituito *soltanto* dal passaggio da un termine al suo contrario, si avrebbe una identificazione dei contrari e, con ciò stesso, si produrrebbe una contraddizione²².

È per questo motivo che Aristotele, al fine di mantenere in contraddittoriamente entrambi gli elementi che sono stati conseguiti al punto precedente, afferma la necessità di porre un “terzo principio”²³. Questo principio è il “sostrato” che, permanendo, accoglie la successione dei contrari e consente di evitare la loro contraddittoria identificazione.

c) Il terzo principio (il sostrato) è il “diveniente”

Aristotele procede alla determinazione del terzo principio attraverso la seguente riflessione:

«In ogni divenire bisogna riconoscere, non appena si faccia un po' di attenzione, la necessità di porre come sostrato il diveniente»²⁴.

²¹ Cf. *Phys.* I, 5, 188a 31.

²² Cf. *Phys.* I, 6, 189a 21.

²³ Cf. *Phys.* I, 6, 189a 31; 189b 8; 189b 16.

²⁴ *Phys.* I, 7, 190a 13.

In questo modo, dopo aver affermato la necessità di porre il sostrato come terzo principio del divenire, ora Aristotele specifica che il “sostrato”, il permanente, è l’*ente diveniente*.

Questo, però, dove a fungere da sostrato è l’ente diveniente, non è l’unico tipo di divenire. È quello che chiamiamo “accidentale” e che Aristotele, nel testo che stiamo esaminando, chiama il “divenir qualcosa”²⁵, in cui cioè l’ente passa dal non essere all’essere *questo*, permanendo però come *ente*.

Ecco, dunque, che Aristotele procede a una specificazione ulteriore:

«Il termine “divenire” va assunto in più modi: vi è il divenire che non è assoluto, ma è il divenir qualcosa, e vi è il divenire che è assoluto che compete solo alle sostanze»²⁶.

In virtù di tal specificazione si dovrà affermare un sostrato pure per il divenire delle sostanze ovvero per il “divenire assoluto”, come Aristotele qui lo chiama.

Per il momento egli si limita ad annunciare un tale sostrato:

«Che anche la sostanza e tutto ciò che è assolutamente divengano un certo sostrato, sarà tosto manifesto»²⁷.

Ma già poco più avanti nel testo si aggiunge che, nel caso del divenire sostanziale, il sostrato è la *ypoicheiméne physis*, la “natura che è sostrato”, ovvero ciò che è anche chiamata *materia prima*. Essa, dice sempre Aristotele, è conoscibile “per analogia”²⁸, intendendo dire che non è conoscibile “per sé”, ma “per altro”, e cioè «per il fatto che di essa si sa che deve valere come sostrato del divenire sostanziale così come in modo analogo [...] la sostanza vale come sostrato del divenire accidentale»²⁹.

²⁵ *Phys.* I, 7, 190a 31.

²⁶ *Phys.* I, 7, 190a 31.

²⁷ *Phys.* I, 7, 190a 33.

²⁸ Cf. *Phys.* I, 7, 191a 7.

²⁹ E. SEVERINO, Aristotele, «*I principi del divenire*», cit., p. 227 n.

d) *La struttura complessa del divenire*

I “principi” del divenire, così come sono stati indicati finora, sono: il sostrato – ovvero il diveniente o la “cosa che diviene”, ferma restando l’ultima specificazione introdotta – e i “termini contrari” che si succedono nel sostrato.

Adesso, per indicare la determinatezza che sopraggiunge, Aristotele adotta il termine “forma”:

«Se dunque le cose della natura hanno cause o principi, termini primi dai quali essi ricevono l’essere e per i quali divengono [...] appare chiaro che il divenire è determinato dal sostrato e dalla forma»³⁰.

In questo stesso passo Aristotele precisa che i principi indicati sono tali “non per accidente” e, quindi, essi lo sono “per sé”.

Questa ulteriore specificazione introduce alla posizione del principio “per accidens” del divenire, il quale per un verso è lo stesso sostrato, ma esso lo è in quanto è ora considerato nel suo aspetto di “privazione della forma”³¹. Propriamente parlando, quindi, è la “privazione” della forma che il sostrato conseguirà a fungere da “principio”.

Commenta, in modo puntuale, Severino:

«La privazione non sussiste *per sé*, ma in quanto inerisce al sostrato, o in quanto, semplicemente, il sostrato non è, in quanto diveniente, ciò che esso diverrà: principio *per accidens*, dunque»³².

Concludendo l’esposizione dei “principi intrinseci” del divenire, così come questi vengono ad essere esposti nel libro primo della *Fisica*, si può rilevare quanto segue: *il divenire consiste in una “mutazione”*; tale mutazione è *il succedere di una determinazione a un’altra*, le quali tra

³⁰ *Phys.* I, 7, 190b 17-19.

³¹ Cf. *Phys.* I, 7, 190b 27.

³² E. SEVERINO, *Aristotele, «I principi del divenire»*, cit., p. 225 n.

di loro sono *in un rapporto di “contrarietà”*; la successione non consiste in una loro *identificazione*, cioè non è il diventare una certa cosa da parte di un'altra, ma consiste *nell'assunzione di una certa determinazione (o forma) da parte di un sostrato che ne era privo*.

II. LA POSIZIONE RIGOROSA DEL “PROBLEMA” DEL DIVENIRE POSTO DA PARMENIDE

1. Alcune puntualizzazioni relative ai “principi intrinseci” del divenire

A complemento dell'esposizione che è stata fin qui eseguita e al fine d'indicare alcune linee prospettive in relazione ai necessari sviluppi del discorso, intendo ora avvalermi di alcune precisazioni e riflessioni svolte da Severino a commento di alcuni punti chiave del dettato aristotelico.

a) I principi del divenire sono principi dell'essere diveniente

In riferimento a *Phys. I, 7, 190b 17-19*, un testo che ho citato poco sopra, Severino puntualizza:

«Aristotele dice che sostrato e forma sono ciò da cui gli enti naturali “ricevono l'essere e per i quali divengono”. Ciò significa che i principi in questione sono ciò per cui il diveniente è, ed è appunto *come diveniente*. Il divenire è infatti lo stesso modo di essere dell'essere naturale, sì che i principi del divenire sono i principi dell'essere di ciò che appunto è il diveniente: non *semplici* principi del divenire e non dell'essere che diviene – ché un divenire che non sia il divenire *di qualcosa*, epperò un diveniente, è impossibile – ma della *realtà* o dell'*essere* diveniente»³³.

³³ *Ivi*, p. 224, nota 4.

b) Il significato dei “principi del divenire” finora considerati

Sempre in riferimento allo stesso passo, Severino presenta una riflessione ulteriore:

«Dire che i principi sono la forma e il sostrato significa *stabilire lo stesso significato* del termine “principio”. [...] Se il principio – il “ciò per cui” – abbia altri significati oltre quelli fin qui stabiliti, lo dovrà dire, o meglio giustificare, il proseguo dell’indagine. [...] Ciò per cui il diveniente è, è lo stesso diveniente in quanto esplicitantesi nella sua struttura intrinseca. Lo sviluppo dell’indagine mostrerà come fermarsi a questo primo significato del principio [= principio come elemento o principio “intrinseco”, *N.d.A*] produca contraddizione: quella stessa contraddizione che Parmenide ravvisava nel divenire, sia pure inquadrata nei nuovi termini che l’analisi ha accertato»³⁴.

Con questo ultimo rilievo siamo già introdotti al punto successivo che intendo sviluppare allo scopo di dare conto dell’intera posizione aristotelica riguardo al tema dei “principi del divenire”.

2. I due momenti del risolvimento dell’aporia del divenire

In virtù dei principi che sono progressivamente emersi nell’analisi svolta nel libro primo della *Fisica*, Aristotele dava soluzione a quella che chiamava l’“aporia degli antichi” e che egli così formulava:

«Secondo essi, non vi è alcun essere che sia generato o distrutto, perché ciò che diviene deve divenire o dall’essere o dal non essere; ciò che, per entrambi i casi, è impossibile. Infatti, l’essere non può divenire perché esso è già; e dal nulla nulla può divenire»³⁵.

³⁴ *Ivi*, pp. 224-225, nota 4.

³⁵ *Phys.* I, 8, 191a 27-30.

Dal contesto del discorso si evince che Aristotele aveva in vista soprattutto Parmenide. In ogni caso, limitandoci al caso di un “divenire dal non essere”, prendiamo nota del modo in cui Aristotele risolve l’aporia in virtù dei principi prima considerati e della distinzione tra divenire dal non essere “per se” e divenire dal non essere “per accidens”:

«Quanto a noi, certo che anche noi affermiamo che è impossibile il divenire dal non essere come tale! Ma ciò non toglie che sia possibile quel divenire dal non essere, che chiameremo per accidente. Infatti, ciò che diviene, diviene dalla privazione che, come tale, è un non essere»³⁶.

In tal modo Aristotele viene a dire che l’*ex quo* del divenire è il “sostrato”, non il non essere *per se* o come tale; e che il non essere con cui si ha qui a che fare è quel certo non essere costituito dalla “privazione” che inerte al sostrato, così che il non essere è l’*ex quo* del divenire solo “per accidens”.

Ebbene, ciò che ora deve essere evidenziato è che, pervenendo a questo risultato, Aristotele non ha ancora assolto totalmente al compito di dimostrare che il principio dell’*ex nihilo nihil* non implica la negazione del mondo sensibile.

«Se l’aporia parmenidea del divenire consiste nel ritenere che l’affermazione della realtà fisica implica il venir meno di ciò che la ragione non consente di negare, e cioè che il divenire è impossibile, perché non può derivare né dall’essere, né dal non essere, il vero risultato raggiunto nel libro primo della *Fisica* è quello di presentare l’aporia parmenidea nella sua forma più efficace conferendole il più alto grado di correttezza, o presentando il *problema* del divenire nella sua forma più rigorosa»³⁷.

³⁶ *Phys.* I, 8, 191b, 14-17.

³⁷ E. SEVERINO, *Aristotele, «I principi del divenire»*, cit., p. 229 n.

Per quale ragione si deve dire questo? Ma perché nel divenire, per quanto ora sia stato definito nei suoi principi intrinseci, si ha sempre a che fare con il *sopraggiungere* di una certa forma o determinazione del sostrato e con il *venir meno* di una certa altra forma o determinazione del sostrato, così che “l’essere, prima di sopraggiungere, o annullandosi, non è”.

È per tale ragione che Severino, riferendosi alla soluzione aristotelica dell’aporia del divenire limitatamente al libro primo della *Fisica*, ne *La struttura originaria*, rilevava quanto segue:

«Il divenire non è *ex nihilo*, ma *ex ente*, cioè appunto dal sostrato in quanto è privo di ciò che sopraggiunge, o in quanto è “in potenza” ciò che sopraggiunge. Ma in questo modo, o, meglio, sino a questo punto, non si è fatto altro che conferire all’aporia parmenidea il massimo di correttezza consentitole. Infatti, il modo in cui l’aporia è prospettata nel testo parmenideo [...], è afflitto dalla mancanza dell’accertamento della struttura intrinseca del divenire [...]. Ma una volta stabilita quella struttura, l’aporia parmenidea riappare [...]. Infatti, anche così inteso – inteso cioè come passaggio dalla privazione alla forma (o viceversa) operato da un sostrato –, anche così inteso *il divenire implica o che l’essere (il divenuto) non sia (stato)*, appunto perché è un divenuto; *o che l’essere non sia*, in quanto il divenire è la perdita di una determinazione da parte del sostrato (annullamento della determinazione)»³⁸.

Il rilievo non è di poco conto, dal momento che esso viene a mostrare come la “struttura” dell’ente diveniente messa in luce da Aristotele non è già essa stessa ciò che toglie l’aporia parmenidea, ma è piuttosto ciò che le consente di mostrarsi nella sua configurazione migliore, fermo restando appunto che, fin qui, affermare che “l’essere diviene” significa affermare che “l’essere non è”.

³⁸ E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), ristampa anastatica, La Scuola, Brescia 2012, cap. XV, par. 19, pp. 394-395.

Detto questo, sempre nell'ultimo capitolo de *La struttura originaria*, nello stesso paragrafo dedicato alle "considerazioni storiche sull'aporetica del divenire e sul suo risolvimento", Severino sintetizzava nei suoi termini essenziali quale sia la soluzione autentica di Aristotele rispetto all'aporia del divenire:

«È nota la soluzione aristotelica: il divenuto è già (l'essere è, e quindi è "già" rispetto al sopraggiungere), ma non semplicemente nel senso che il sostrato è già, in potenza, ciò che in un secondo momento sopraggiunge: questo è quell'aspetto dell'"esser già", per cui l'aporia parmenidea trova le condizioni più idonee per affermarsi. Il divenuto è già come realtà attuale; e pertanto non può esser già nella stessa realtà diveniente – questo è il tipo di soluzione proposto da Anassagora, che però, in tal modo, faceva convenire, *simpliciter*, al medesimo termine, determinazioni opposte –; ma è già in una realtà diversa da quella diveniente, e quindi, da ultimo, nella (o come) realtà immobile»³⁹.

Per il momento è sufficiente per noi rilevare la completezza del quadro che è stato così delineato, senza entrare nel merito di questioni più specifiche.

PARTE SECONDA

LA VALUTAZIONE FATTA DA SEVERINO DELLA SOLUZIONE ARISTOTELICA AL PROBLEMA DEL DIVENIRE

La ragione fondamentale della differenza, riscontrabile in Severino, tra una prima valutazione positiva e una seconda valutazione negativa, riguardo alla soluzione aristotelica risiede, a mio avviso, nella mutata valutazione di ordine teoretico circa il progresso o meno che si avrebbe in Aristotele, e prima ancora in Platone, rispetto a Parmenide, in rela-

³⁹ *Ivi*, p. 395.

zione alla concezione dell'essere (= dottrina dell'analogia) e al principio di non contraddizione.

Secondo quanto era stato sostenuto dal primo Severino, nella posizione platonica ed aristotelica si ha a che fare con un autentico progresso.

L'analisi congiunta del libro I della *Fisica* e del libro IV della *Metafisica* è orientata precisamente ad argomentare questa tesi. Il paragrafo 19 del capitolo XV de *La struttura originaria* (1958), da parte sua, sintetizza in un contesto più direttamente teoretico i risultati dell'indagine storico-interpretativa dei testi platonici e soprattutto aristotelici.

I. LA VALUTAZIONE POSITIVA DELLA SOLUZIONE ARISTOTELICA NEL PRIMO SEVERINO

1. Il concetto analogico di essere platonico-aristotelico e il principio di non contraddizione

Il primo elemento ad essere messo in luce è la revisione del concetto parmenideo di "essere", inaugurata da Platone e portata a compimento da Aristotele, che peraltro, come si ricorderà, aveva già ricevuto un'iniziale trattazione. Indico di seguito il contenuto essenziale di tale sequenza.

a1) «L'accertamento del senso secondo il quale deve essere affermato l'essere del non-essere [= Platone *oltre* Parmenide, ma non contro Parmenide, N.d.A.], è insieme introduzione di un nuovo concetto di "essere", l'essere, cioè, come sintesi della *determinazione*, essenza, e dell'*essere (einaì)* della determinazione: l'essere come *ente (on)*, come *ciò che è (o estin, id quod est)*»⁴⁰.

a1) «L'essere parmenideo assorbe in sé, come sappiamo, ogni differenza e ogni molteplicità, sì che ricondurre le cose all'u-

⁴⁰ E. SEVERINO, *Aristotele, «Il principio di non contraddizione»*, in ID., *Fondamento della contraddizione*, cit., pp. 242.

nità significa, nella prospettiva parmenidea, negare loro valore di realtà [...]. Si impone [...] la revisione del concetto parmenideo dell'essere: [...] sviluppo della revisione platonica dell'essere parmenideo, che è appunto costituito dalla dottrina aristotelica dell'analogia dell'essere»⁴¹.

La novità introdotta nella concezione dell'essere (= l'essere come "ente") – rileva ulteriormente Severino – si riverbera nella formulazione che il principio di non contraddizione viene a ricevere in Aristotele. Anche in questo caso riporto gli elementi più significativi della relazione concettuale appena tematizzata.

b1) «Su questo concetto dell'essere, prospettato da Platone, si concentra l'attenzione di Aristotele; ed è appunto tale concetto – che non implica la negazione del molteplice – a comparire nella formulazione aristotelica del principio di non contraddizione»⁴².

b2) «L'essere non è non essere non soltanto nel senso che non è nulla, ma anche nel senso che, ponendosi l'essere come una certa determinazione, esso non è una qualsiasi altra determinazione. Si può dunque dire, in generale, che *il principio di non contraddizione, basato sul concetto analogico dell'essere*, afferma che ognuno dei possibili modi o sensi dell'essere non è nessuno dei possibili modi o sensi della negazione di tale modo o senso. Il che è appunto quanto intende esprimere la *formulazione aristotelica* del principio»⁴³.

Il testo aristotelico, che attingiamo dal libro quarto della *Metafisica*, precisamente dice:

«È impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto»⁴⁴.

⁴¹ *Ivi*, p. 247.

⁴² *Ivi*, pp. 242-243.

⁴³ *Ivi*, p. 251; corsivo mio.

⁴⁴ *Met.* IV, 1005 b 20.

Proseguiamo con il mettere in luce un altro aspetto particolarmente rilevante della valutazione positiva che il pensiero aristotelico aveva ricevuto nel primo Severino.

2. Il divenire affermato dall'esperienza e il principio di non contraddizione

Sulla base di quanto è stato appena indicato, Aristotele era visto da Severino come colui il quale veniva a mettere in luce tanto l'oggettiva aporia che il pensiero di Parmenide presentava riguardo al divenire, ovvero quella tra il referto dell'esperienza e quella della ragione – aventi entrambi il valore di “principio” – quanto la necessità di dover offrire una soluzione alla suddetta aporia.

La primigenia posizione severiniana è contenuta nella successione di tre passi essenziali che è opportuno riportare con una certa ampiezza.

a) «Se Aristotele, come già Platone, tiene ferma la validità assoluta del principio di non contraddizione, *ne modifica d'altra parte la formulazione* in conseguenza della *necessità di intendere l'“essere”*, che compare nella formulazione parmenidea del principio, *in modo diverso da come lo intendeva Parmenide*»⁴⁵.

b) «Parmenide non nega certo di avere presente il mondo, non ne nega e non ne può negare certo la manifestazione, ma la squalifica di fronte alla ragione, di fronte cioè al principio di non contraddizione e al sistema delle sue conseguenze necessarie (unità e immutabilità dell'essere): la ragione è il regno della verità (*aletheia*), la manifestazione del mondo è il regno delle apparenze e dell'opinione illusoria (*doxa*).

Ma quella stessa impossibilità di negare il mondo [...] ci dice che come il principio di non contraddizione non può essere

⁴⁵ E. SEVERINO, *Aristotele, «Il principio di non contraddizione»*, cit., p. 241; corsivo mio.

negato, così non può essere negata l'esperienza; onde si dovrà dire che come l'esperienza è *doxa* rispetto al principio di non contraddizione, così le conseguenze di questo, e quindi questo stesso in quanto origine di tali conseguenze sono *doxa* rispetto all'esperienza»⁴⁶.

c) «È appunto questa l'aporia cui dà luogo l'indagine eleatica: che esperienza e ragione – i principi del sapere umano! – si negano a vicenda; e, in quanto entrambe sono principi, nessuno dei due può essere negato. Il compito fondamentale del pensiero postparmenideo è *la conciliazione di esperienza e ragione*, ossia è l'accertamento delle condizioni sotto le quali esperienza e ragione non si negano (accertamento del rapporto autentico tra esperienza e ragione, il quale insieme mostri la loro compostibilità)»⁴⁷.

Dunque, nella prima fase del suo pensiero, Severino rilevava una differenza tra Aristotele e Parmenide riguardo al p.d.n.c., ma questa era tutta a favore di Aristotele. Nello stesso tempo si deve però egualmente precisare che, di per sé, l'effettiva soluzione dell'aporia parmenidea circa il divenire, non implicava la messa da parte del p.d.n.c. parmenideo, ma soltanto della sua “assunzione astratta” – astratta dal referto dell'esperienza.

La “metafisica originaria” sviluppata da Severino nel capitolo conclusivo de *La struttura originaria* costituiva, poi, la migliore esecuzione del compito di risolvere l'aporia del divenire, nei termini che sono stati indicati, secondo un modulo speculativo che richiamava da vicino quello della metafisica classica.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 241-242.

⁴⁷ *Ivi*, p. 242; corsivo mio.

II. LA VALUTAZIONE NEGATIVA DELLA SOLUZIONE ARISTOTELICA DELL'APORIA

1. Una nuova comprensione della tesi circa il divenire come “essere”

Nella seconda fase del suo pensiero, Severino sostiene nuovamente una differenza tra Parmenide e Aristotele, ma stavolta essa è tutta a favore del primo dei due filosofi.

Il testo di riferimento principale in questo caso è *Ritornare a Parmenide*, dove sono elaborate due tesi convergenti: 1) che il p.d.n.c. aristotelico non costituisce un progresso rispetto a quello parmenideo, ma ne è l'erronea messa da parte; 2) che la metafisica, avendo al suo centro effettivamente non “l'ente in quanto ente” – il quale come tale non può non essere – ma “l'ente in quanto diveniente”, dal quale procede per la dimostrazione dell'Essere immutabile, è in realtà una “fisica”⁴⁸.

La questione circa il divenire come “essere” ora non è più affrontata secondo la prospettiva platonico-aristotelica di cui precedentemente si diceva che avesse segnato un *progresso* nei confronti di Parmenide.

Tale questione ora viene ad essere affrontata nella luce della verità fondamentale dell'ontologia, la quale è *immediatamente* la “misura della verità”, di ogni verità, quindi anche di quella relativa al diveniente considerato come “essere”.

Prima, stando in linea con l'Aristotele del libro I della *Fisica*, alla domanda: “a quale titolo il divenire è ‘essere?’”, si rispondeva: per un primo titolo, il divenire è “essere” in quanto è manifesto, *appare*. Ma siccome, come aveva rilevato Parmenide, tale manifestazione è in contraddizione con la “ragione”, ecco che non ci si poteva arrestare a quel *primo titolo*.

La questione, perciò, veniva ad approfondirsi: come continuare ad assegnare al divenire il titolo di “essere”, stante che esso sembra entrare in contraddizione proprio con ciò che è *essere*?

⁴⁸ E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982, pp. 11-66.

Ora, per Severino, il divenire dell'ontologia platonico-aristotelica non è più quell'innegabile referto dell'esperienza che, in concorso con l'innegabile della ragione, conduce alla dimensione propriamente "metafisica" dell'essere – ovvero metafisico-teologica – nella quale l'aporia del divenire è tolta. Oramai quell'ontologia, l'ontologia del diveniente come "essere", deve essere portata innanzi al *tribunale della verità ontologica originaria* ed è in relazione alla sentenza di tale tribunale che dovrà essere ripensato il contenuto dell'esperienza.

2. Una nuova comprensione del contenuto del principio "apparire", ovvero dell'esperienza

Nel secondo Severino non muta la "struttura formale" della verità filosofica, cioè dell'incontrovertibile. Essa resta costituita dall'intreccio dei due ambiti che ben conosciamo: l'apparire e l'incontradittorietà dell'essere; l'esperienza e il logo.

Questi erano e restano i "principi primi" di tutto il sapere, la struttura del fondamento (cf. Parte prima, par. 1).

Quello che il secondo Severino mette radicalmente in questione è che ci siano, propriamente parlando, dei "principi del divenire", come recitava il titolo della sua traduzione/commento a passi scelti del libro I della *Fisica* aristotelica. Cerchiamo di capire di cosa si tratti.

Si ricorderà quanto è stato rilevato nel paragrafo 3 della Prima parte. Il titolo di quel paragrafo era: "Il divenire procede dai contrari e termina ad essi". I "contrari" erano stati indicati come i "principi" del divenire, ma in quel caso i "principi" erano intesi come i termini all'interno dei quali si svolge il divenire e, quindi, come i suoi "limiti", altrimenti non potrebbe darsi il "sopraggiungere" di alcunché.

Dopo aver ricordato questo, torniamo alla tesi che avevo annunciato. Per il secondo Severino non ci sono dei "*principi del divenire*", cioè non ci sono dei "limiti" dell'ente diveniente intesi quali inizio e termine della "mutazione" o "differenziazione". Una tale concezione del divenire è espressione di una concezione "nichilistica" del divenire. Vediamone il perché.

Affermare che ci siano dei limiti del processo diveniente, e quindi dei "principi", sembrava innegabile: se non si affermasse il *terminus a*

quo e il *terminus ad quem* non sussisterebbe neppure il divenire come tale. Quali che siano gli specifici termini contrari, come avevamo visto, il fatto che il divenire non si costituisse come passaggio dal puro non essere al puro essere (e viceversa), ma da un certo non essere a un certo essere (e viceversa) – ad esempio: il bianco dal non-bianco – non impediva di rilevare che, nel processo diveniente così inteso, i “limiti” o i “termini” tra i quali si realizza il divenire per Aristotele siano il non essere e l’essere (e viceversa). Severino restituiva alla perfezione la posizione aristotelica quando, commentando i “principi del divenire” in Aristotele, rilevava:

«Il divenire o è il sopraggiungere di ciò che, proprio perché sopraggiunge, prima *non era*; o è l’annullarsi di ciò che, proprio perché si annulla, prima *era*; passaggio dal non essere all’essere, o dall’essere al non essere»⁴⁹.

Ebbene: avendo compreso che cosa significhino i limiti/principi del diveniente, per il secondo Severino affermare che ci siano “principi del divenire”, per un verso è un andare contro la verità dell’essere che si oppone all’identificazione di essere e non essere (cf. *Ritornare a Parmenide*); e, per un altro verso, è una mera presupposizione, stante che l’apparire autentico (cf. *Ritornare a Parmenide. Poscritto*) non mostra una siffatta (contraddittoria) identificazione, stante la quale si produrrebbe l’“aporia del divenire” su cui abbiamo discusso in precedenza e che la metafisica riteneva di avere risolto positivamente.

CONCLUSIONI

Il nostro discorso aveva preso le mosse da un’analisi di alcuni luoghi particolarmente rilevanti del primo libro della *Fisica* aristotelica, per indicare quale sia il contributo della dottrina ivi presentata da Aristotele in merito alla soluzione dell’aporia del divenire di lascito

⁴⁹ E. SEVERINO, *Aristotele, «I principi del divenire»*, cit., p. 214.

parmenideo e dove tale soluzione, nel dettato dello Stagirita, pervenga al suo effettivo compimento.

La suddetta indagine, però, non aveva semplicemente lo scopo di fornire una augurabilmente corretta ricostruzione storiografica, quanto piuttosto di porre le basi per mettere successivamente in evidenza il rapporto speculativo di Severino con la posizione aristotelica nelle due fasi del suo pensiero.

I risultati ai quali siamo alla fine pervenuti sono i seguenti.

Mentre il primo Severino, in relazione all'aporia circa il divenire, accoglieva i termini nei quali essa veniva a costituirsi all'interno della *Fisica* aristotelica e ne condivideva, quanto alla sua struttura essenziale, il modo del suo togliimento, *il secondo Severino nega che la struttura del processo diveniente debba essere accolta nei "termini" aristotelici*: e, cioè, come articolazione dei "principi del divenire" (primo momento) la quale, a sua volta, rinvia alla posizione dell'Essere immutabile quale togliimento della contraddizione che, altrimenti, affetterebbe quella medesima articolazione (secondo momento) – una contraddizione il cui *presentarsi*, peraltro, era stato ritenuto esso stesso innegabile.

Ma anche questa delucidazione, relativa al rapporto di Severino con Aristotele, non era puramente fine a se stessa, quanto invece essa stessa propedeutica alla "*questione*" *più importante* che è implicata nella sequenza concettuale che costituisce il titolo di questo mio scritto e che ripeto qui ancora una volta: "Divenire fenomenologico, divenire ontologico, incontraddittorietà dell'essere".

Per il secondo Severino il divenire autenticamente "fenomenologico" non riguarda l'essere degli enti e, quindi, non ha un carattere "ontologico". Pertanto, esso non si presenta affetto da una "contraddizione" – l'identificazione di essere e non essere – che andrebbe a intaccare la "incontraddittorietà" dell'essere se non si provvedesse a scongiurarla mediante l'introduzione di una "realtà diversa da quella diveniente", il cui "esser già", o "essere attuale", rispetto al diveniente dovrebbe appunto provvedere a risolvere l'aporia del divenire.

In tale nuova prospettiva *non si dà alcuna "aporia del divenire"* e, di conseguenza, per Severino non si edifica alcuna metafisica in relazione a un'aporia che non esiste, venendo così egli a segnare il suo punto fondamentale di distanza rispetto alla metafisica classica.

Ed ecco, finalmente, la “questione” che è implicata nella sequenza concettuale sulla quale ci siamo soffermati in questo scritto e rispetto alla quale, perciò, esso intendeva svolgere un ruolo soltanto propedeutico.

La formulo sotto forma di *domanda*: la metafisica, come affermazione di una “distinzione ipostatica” tra l’essere dell’esperienza (il mondo) e la totalità assoluta dell’essere (Dio), si dà unicamente in relazione a un contenuto dell’esperienza (dei *ta physika*) inteso come “sopraggiungere di ciò che *prima non era*” e “annullarsi di ciò che *prima era*”? Oppure l’avvenuta chiarificazione di quale sia l’autentica “fenomenologia” del divenire, da una parte, può contribuire a mettere in questione una metafisica che ritiene di potersi edificare quale togliimento della contraddittorietà della “fisica” lasciata a se stessa e, dall’altra parte, ad accogliere la manifestazione di ciò che amo chiamare “metafisica originaria”?

La risposta determinata a questa domanda segnerebbe insieme il punto di contatto e quello di differenza rispetto alla “metafisica originaria” che caratterizza il pensiero di Emanuele Severino nella seconda fase del suo pensiero.

In questa sede non è possibile offrire determinatamente una tale risposta, per la quale mi sia consentito rimandare ad alcune pubblicazioni dove essa è stata esposta a più riprese e in forme tra loro complementari⁵⁰. Posso, però, dare qualche indicazione in merito alle sue linee di fondo, che presento mettendo a frutto la lezione che è contenuta ne *La struttura originaria* di Severino e che personalmente continuo a valorizzare, pur tenendo debitamente conto degli sviluppi del pensiero severiniano.

⁵⁰ Cf. L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla “struttura originaria” del sapere*, Mimesis, Milano 2008, pp. 46-50; 151-198; 281-393; ID., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 129-155; 195-210; ID., *Metafisica*, Edizioni ETS, pp. 81-160; ID., *Severino e la metafisica*, in D. SPANIO (ed.), *Il destino dell’essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 29-53; ID., *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, Edizioni ETS, pp. 19-21; 125-179.

Il primo livello della “metafisica originaria” è il seguente. L’essere che oltrepassa ogni negatività e finitezza, ovvero l’Essere assoluto, ciò che aristotelicamente è chiamato l’Atto puro, non è affermato al termine di un percorso “dimostrativo” che parte dall’essere finito, ma è affermato *originariamente* in virtù del Principio di Parmenide, e cioè della necessità di affermare quell’ambito del fondamento che è costituito dall’“immediatezza logica”. Nel principio che “l’essere è e non può non essere” è immediatamente contenuta l’affermazione dell’assoluta *immutabilità dell’essere* e, perciò stesso, dell’“Essere immutabile”. L’immutabilità dell’essere che è implicata nell’“immediatezza logica” è lo stesso Essere assoluto⁵¹.

Nel secondo livello della metafisica originaria, da una parte si viene a mostrare che la totalità dell’esperienza non è in equazione con l’Essere assoluto così affermato e, quindi, che quest’ultimo sta *oltre* l’esperienza, cioè la *trascende*⁵²; e dall’altra si configura la “relazione di creazione” tra l’Essere assoluto e la totalità dell’esperienza⁵³. In relazione, poi, all’autentica fenomenologia del divenire, si dirà che il rapporto di creazione è affermato in quanto il divenire dell’esperienza, che fenomenologicamente si presenta come un “entrare nell’*apparire* e un uscirne”, stante il Principio di Parmenide, non può che avere la sua “ragion d’essere” nel riferimento all’Essere immutabile e non ad un incrementarsi originario dell’essere⁵⁴.

Ebbene, riguardo alla suddetta posizione teoretica si può parlare di “metafisica originaria”⁵⁵ a motivo del fatto che l’affermazione dell’Essere trascendente l’esperienza, ovvero il *sapere metafisico* nel suo

⁵¹ Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., cap. XV, par. 17, pp. 388-389.

⁵² Cf. *ivi*, cap. XV, par. 21, pp. 401-402.

⁵³ Cf. *ivi*, cap. XV, parr. 28-33, pp. 407-410.

⁵⁴ La giustificazione di tale passaggio speculativo, che intende proseguire il pensiero di Gustavo Bontadini, è offerta negli scritti citati alla nota 50. Per una sua sintetica esposizione cf. L. MESSINESE, *Metafisica*, cit., pp. 145-146 e ID., *L’apparire di Dio*, cit., pp. 142-147.

⁵⁵ È opportuno ricordare come tale sintagma costituisca il titolo del capitolo conclusivo de *La struttura originaria*.

contenuto eccellente, è il compimento del concreto articolarsi del “fondamento”, nei suoi due ambiti di immediatezza fenomenologica e immediatezza logica, e non qualcosa che è costruito *sul* fondamento⁵⁶.

Il punto di contatto con la metafisica originaria che caratterizza il pensiero del secondo Severino consiste nella permanenza, che è riscontrabile in quest’ultimo, di una *disequazione* tra la “totalità dell’esperienza” e la “totalità dell’essere”⁵⁷. Il punto di differenza sta essenzialmente nel modo in cui viene a essere *determinata* la totalità assoluta dell’essere, che per Severino, diversamente da quanto egli aveva affermato ne *La struttura originaria*, non ha più il volto del Dio metafisico, ma quello della totalità infinita degli essenti⁵⁸.

RIASSUNTO

Allorché tratta del “divenire” nei libri della *Fisica*, Aristotele si misura tanto con Parmenide, quanto con i pensatori che sono chiamati “fisici” e che, a differenza degli Eleati, non negano la *realtà* del molteplice e del divenire; questo, nell’intento di stabilire da parte sua una soluzione dell’*aporetica del divenire*. L’articolo, nella prima parte, intende chiarire che la soluzione aristotelica non è offerta da ciò ch’è contenuto nel libro I dell’opera indicata, e neppure dalle analisi con le quali in seguito sono introdotti i concetti di potenza e atto, ma soltan-

⁵⁶ Per ulteriori elementi circa il significato che annesso al sintagma cf. L. MESSINESE, *L’apparire di Dio*, cit., pp. 152-155.

⁵⁷ Cf. L. MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., pp. 196-199.

⁵⁸ Cf. *ivi*, pp. 199-202. Questo rapporto è stato espresso limpidamente anche dallo stesso Severino, pure nel momento in cui veniva a svolgere le sue obiezioni alla proposta teoretica contenuta nel mio *L’apparire del mondo*, cit. (cf. E. SEVERINO, *Discussioni intorno al senso della verità*, Edizioni ETS, Pisa 2009, pp. 139-145). Tale proposta, infatti, che si è precisata negli scritti successivi già citati, nel mentre accoglie la nuova posizione del filosofo bresciano in merito al contenuto autentico della immediatezza fenomenologica, sul piano metafisico valorizza la prima edizione de *La struttura originaria*.

to quando, nel libro VIII, si perviene all'affermazione di un Primo Motore Immobile. Dopo aver messo in luce tale percorso aristotelico, nella seconda parte si indicano gli elementi essenziali della primitiva valutazione di carattere positivo e, poi, di quella connotata criticamente, offerte da Emanuele Severino in merito alla soluzione aristotelica. Infine, nelle pagine conclusive si precisa che la trattazione precedente è da intendersi come una propedeutica necessaria in vista di uno svolgimento più adeguato del tema che dà il titolo all'articolo, circa il quale qui sono offerte le coordinate di fondo.

ABSTRACT

When it comes to “becoming” in the books of *Physics*, Aristotle is compared as much with Parmenides as with the thinkers who are called “physicists” and who, unlike the Eleates, do not deny the *reality* of multiplicity and of becoming; this, in order to establish for his part a solution of the *dilemma of becoming*. The article in the first part aims at clarifying that the Aristotelian solution is not offered by what is contained in Book I of the work indicated, nor by the analyses with which the concepts of potency and act are later introduced, but only when Book VIII reaches the affirmation of a First Unmoved Mover. After having highlighted this Aristotelian path, in the second part we indicate the essential elements of an initial positive evaluation and later a more critical approach, offered by Emanuele Severino regarding the Aristotelian solution. Finally, in the concluding pages it should be noted that the previous discussion is to be understood as a necessary introduction for a more appropriate development of the theme that gives the title to the article, about which here we offer the basic coordinates.

IL TEMPO, LA CONTRADDIZIONE E LO SGUARDO DI GIANO*

MAURO VISENTIN**

1. L'AMBIGUA NATURA DEL TEMPO RISPETTO ALLA CONTRADDIZIONE

La divinità romana autoctona alla quale è consacrato il mese di gennaio ha un legame specifico e molto stretto con il tempo e con la temporalità. Giano è il dio dei transiti, il dio delle soglie, la divinità che presiede alle porte, ai varchi. E il tempio che, stando ad una consolidata tradizione leggendaria, il secondo re di Roma, Numa, gli aveva dedicato, restava aperto solo nei periodi in cui era in corso qualche guerra: fasi “critiche”, traumatiche, di trapasso. Lo stesso Numa, nella sua riforma del calendario romano, pensò di dedicargli un mese, *januarius*, appunto, assegnando, però, a gennaio non il ruolo che esso cominciò ad assolvere solo con la successiva riforma giuliana, di primo mese dell'anno, ma di penultimo: l'inizio della fine. La caratteristica più nota e, simbolicamente, più ricca di significato di questa figura mitologica è costituita dal suo essere *bifronte* o *ancipite*, e perciò dal rivolgere lo sguardo (dal *poter* rivolgere lo sguardo o dal *dover* rivolgere lo sguardo) in due direzioni opposte: il passato e il futuro. Il suo

* Questo testo riproduce una parte – utilizzata come base per la conferenza tenuta all'Istituto filosofico Domenicano di Bologna nel quadro dell'incontro annuale 2015 su “Tempo e contraddizione” – di un contributo più ampio pubblicato, sul 3° fascicolo 2016 della rivista «La Cultura» e intitolato: *L'ambigua natura del tempo in tre passi*.

** Ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Sassari.

legame con la guerra, sottolineato appunto dal fatto che il tempo in cui si svolgeva il suo culto restava chiuso in tempo di pace e veniva aperto solo in occasione dell'esplosione di un conflitto, è da ricondursi proprio alla sua duplicità (guerra in latino si dice *bellum* che dipende da *duellum*, contrasto, opposizione, crisi, che mette a confronto *due* attori, l'uno contro l'altro, e che, nello stesso tempo, per il fatto di definire un momento "critico", di cesura ma anche di indecisione e di incertezza, tra il prima e il poi, guarda, *insieme*, al passato e al futuro). Ma il tempo è caratterizzato dal *tre*, non dal *due*: il terzo è, appunto, il *passaggio*. Quindi Giano è il terzo: il presente. In questa veste esso è duplice e, ad un tempo, uno: *divide* e, insieme, *unisce*. Unendo la *fine* con l'*inizio*, tende a rivestire il ruolo di saldatura tra di essi, a farli coincidere, a renderli intercambiabili e, di conseguenza, a porsi come il punto di sutura di un percorso circolare, di un "anello". Tuttavia, in quanto divide e scinde è un elemento di frattura, di separazione, come l'istante di cui parla Platone nel *Parmenide* o quello cui Aristotele, nella *Fisica*, assegna il compito di delimitare e distinguere tempi determinati, porzioni di tempo o segmenti ritagliati nel fluire continuo del corso delle cose. L'insieme di questo complesso gioco di immagini e di rimandi simbolici e iconologici è, dunque, strettamente legato alla rappresentazione del *divenire temporale*, alla sua *natura ambigua e contraddittoria*. Ma anche (e forse soprattutto o in primo luogo) al *duplice ed equivoco* rapporto che il *tempo* instaura con la *contraddittorietà*, visto che, per un verso, unifica e, insieme, contraddittoriamente, separa proprio ciò che unifica, per l'altro, invece, impedisce, con il proprio scorrere, che l'attribuzione ad un medesimo soggetto di predicati diversi e incompatibili sia contraddittoria. Qui abbiamo, pertanto, una duplicità o un'ambiguità alla seconda potenza, una duplicità che duplica se stessa.

Ma che il tempo e la sua natura abbiano un rapporto duplice con la contraddittorietà significa forse che questo rapporto è esso stesso contraddittorio? Che il rapporto sia duplice (o ambiguo) lo abbiamo appena constatato sulla base del fatto che, stando al comune modo di pensare il tempo in filosofia, esso, *per un verso*, è (almeno in apparenza) qualcosa di, in se stesso, contraddittorio, ma, *per un altro verso*, appare come una sorta di presidio, capace di tutelare gli enti dal rischio di

venire ad essere a loro volta contraddittori o di cadere in contraddizione. Tuttavia, se i “versi” o gli aspetti della temporalità che rispecchiano questi due modi d’essere dell’apparire del tempo in rapporto al tema *dell’autoesclusione del medesimo* in quanto *negazione dello stesso da parte dello stesso* (ossia in quanto *auto-contraddizione*) sono *distinti*, tra di essi non dovrebbe intercorrere alcuna forma di negazione reciproca, ossia, appunto, di contraddittorietà: sarebbe solo nel caso in cui rappresentassero un medesimo modo d’essere – quello del tempo in quanto tale – che nel loro dissidio si dovrebbe riflettere qualcosa come un carattere autocontraddittorio del porsi del tempo in rapporto alla contraddizione.

Per approfondire questo tema, iniziamo a svolgere alcune considerazioni intorno alla natura contraddittoria che viene riconosciuta (ad esempio da Hegel) al tempo come tale. Almeno in base ad una prima impressione (che potrebbe anche non corrispondere alla realtà, tanto è vero che si è spesso sentito il bisogno di ovviare a questa *apparenza*, proponendo un’interpretazione *pro veritate* della sua *reale* fenomenologia; per esempio distinguendo in esso l’identità e la differenza come aspetti diversi e non conflittuali), il tempo appare essere una coincidenza di opposti, quindi, precisamente qualcosa di contraddittorio in se stesso. È la sua *continuità* che ci costringe a rappresentarcelo così. Infatti, la continuità dello scorrere implica l’impossibilità di afferrare l’istante discreto nel quale il tempo è *solo presente*. Un simile *istante* non è tempo. È, come appunto aveva compreso Aristotele, cesura o limite di segmenti temporali. In questa veste esso è poi, a sua volta, contraddittorio, come qualsiasi *limite* o *confine*, in quanto deve, insieme, appartenere e non appartenere ad entrambi gli spazi che delimita. Questa è, però, comunque, una contraddizione ulteriore, che non riguarda la fenomenologia dello *scorrere*, bensì, piuttosto, la *staticità* del confronto fra ambiti spaziali o temporali determinati. Ma il presente, come dimensione del tempo (e pertanto come tempo a sua volta: come dimensione del tempo che è essa stessa tempo, come parte di un tutto che è, essa stessa, tutto), ha un’estensione, una *durata*: è una porzione di tempo, percepita come presente attuale, in cui il tempo nel suo insieme (ossia nelle sue tre dimensioni) può ed anzi deve essere *compresente*. Nella fluidità continua del tempo percepito, il tempo

che passa (che *sta passando*) è *già passato*, e quello che ancora *non* è perché *deve (av)venire* è *già (av)venuto*. Non solo, ma se il passato non è (più) e il futuro non è (ancora), solo il presente è. Eppure, come coincidenza compresente di passato e futuro, il presente è e non è: è coincidenza di essere e di non essere. La stessa coincidenza che emerge dall'affermazione secondo la quale *ciò* (il *qualcosa*) che era, ora *non* è più. Dove è proprio il *qualcosa* (che *era*, ma che, pensato *come qualcosa*, è anche pensato come *un essere attuale*, perché il qualcosa è, di per sé, un *essente*) che viene dichiarato privo di esistenza: è del qualcosa che si dice (si predica) il non-essere¹.

¹ È l'argomento spesso ripetuto da Severino per dimostrare il carattere autocontraddittorio dell'affermazione aristotelica (contenuta in *De Int.* 19a 23-24) secondo la quale "è necessario che ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è". Secondo Severino questa affermazione contiene, implicitamente, la tesi che "ciò che è" cessa di essere "quando non è", tesi che è una contraddizione in termini, visto che attribuisce al soggetto "ciò che è" un predicato che lo contraddice (ma bisogna anche osservare che Severino non mostra di ritenere ugualmente autocontraddittoria l'affermazione: "quando ciò che appare non appare [più o ancora]", che è, invece, strutturata esattamente allo stesso modo). Tuttavia, tenendo conto del fatto che questa affermazione di Aristotele è desunta dal 9° libro del *De Int.*, cioè dal libro di questo fondamentale trattato dell'*Organon* che Aristotele dedica al tema dei "futuri contingenti" (per il quale rinvio al 2° "passo" del presente saggio), dovremmo intendere la clausola limitativa "quando non è" riferita piuttosto alla *necessità* che all'*essere* di "ciò che è", e interpretare, di conseguenza, il senso della dichiarazione aristotelica come rivolta ad asserire che "ciò che è", quando è *attuale*, è necessario, quando è *potenziale*, è solo *possibile* e *non* è *necessario*. In altre parole, Aristotele non usa mai espressamente la formula: «quando "ciò che è" non è». Usa piuttosto, al contrario, l'altra «quando "ciò che non è" non è», che fa il paio con l'affermazione (contenuta nel libro 11° dello stesso trattato – *De Int.* 21a 23) secondo cui non si può dire "uomo" l'uomo morto. Naturalmente, per un pensiero come quello di Severino, che ritiene necessario che l'essere sia sempre attuale, questa è comunque una contraddizione. D'altra parte, anche volendo accogliere la distinzione aristotelica di un "essere attuale" e un "essere potenziale" (che non è priva di aspetti altamente problematici), il suo campo di applicazione è circoscritto al *futuro*, in rapporto al quale ha senso dire che "ciò che è", quando non è ancora realizzato, "non è attuale" (assumendo

Aristotele ha individuato in questa contraddittorietà del tempo una semplice apparenza. Nel tempo non si verifica la coincidenza di essere e di non-essere perché il tempo è l'unione contingente di *una* sostanza che permane e di *diversi* attributi che si avvicendano nel loro inerire accidentale a questa sostanza. In questo modo, l'essere della sostanza coincide solo con se stesso (non con il suo non-essere) e l'essere dell'accidente anche. È solo il legame tra i due quello che viene meno. Ma il suo venir meno non coinvolge l'essere né dell'uno né dell'altro, perché questo legame, che li stringe *pro tempore*, non appartiene all'essere di nessuno dei due: è *contingente*, appunto, non *essenziale*. D'altra parte, un simile legame, proprio perché è un legame e non una sostanza², non ha una vera definizione ontica e la sua

l'espressione "ciò che è", ovvero l'*ente*, come riferibile tanto a qualcosa di semplicemente *possibile*, quanto a qualcosa di *realizzato* e, perciò, *attualmente reale*), ma non può valere con riferimento al passato, in rapporto al quale asserire che "ciò che era, o è stato, non è più" non equivale a dire che è in potenza o che non è attuale, ma che non è del tutto. E lo stesso occorre ammettere, in rapporto al futuro, per espressioni come: "quando ciò che è (attualmente) non sarà più". Insomma, la distinzione che Aristotele introduce fra diversi modi e modalità d'essere, non risolve il problema della forma contraddittoria sotto la quale si mostrano il tempo e il mutare delle cose in esso, ma apre un varco (che Severino deve per forza ignorare) all'interpretazione del mutamento in termini puramente ontici e non ontologici (come si vedrà nel passo successivo di questa esposizione).

² D'altra parte, neppure l'*essenzialità* di un legame può, in Aristotele, configurare qualcosa come una sua natura *sostanziale*. Non bisogna dimenticare, infatti, che nel 9° cap del libro A della *Metafisica* (990b 15-16), Aristotele rivolge una critica dettagliata e in più punti alla teoria platonica delle Idee, obiettando, tra l'altro, che se nella sua espressione più coerentemente rigorizzata questa teoria deve ammettere che esistano Idee anche delle relazioni, lui (cioè Aristotele), per parte sua, rifiuta di riconoscere, quanto alle relazioni, l'esistenza di un "genere per sé". La ragione di ciò è chiara: il legame essenziale con un attributo non può che essere, per Aristotele, completamente riassorbito nella realtà sostanziale del sinolo. Cioè, non è, né può essere, una sostanza a parte (e non è un caso che nel rilievo riguardante Platone e i platonici del passo della *Metafisica* appena richiamato, Aristotele evochi, subito dopo aver rifiuta-

realtà non rappresenta *nulla di ulteriore* rispetto a quella dei due termini che congiunge. Dal momento che *non si somma* all'essere delle realtà ontiche tra le quali si interpone, il suo decadere non sottrae nulla né a queste realtà né alla realtà in generale. E visto che non aggiunge e non sottrae nulla, il suo passare dall'esserci al non esserci non comporta alcuna sovrapposizione fra essere e non essere, e meno che mai una loro coincidenza. Se avvicino due cose e poi le allontano, ho un "prima" rappresentato dal loro essere vicine e un "poi" rappresentato dal loro non esserlo più, ma il passaggio dall'essere vicine al non essere vicine delle due cose l'una rispetto all'altra non comporta che il loro essere vicine sia diventato, come se fosse un modo d'essere di per sé, ossia sostanziale, il loro non esserlo. Non è l'esser vicine (il legame contingente) che, insomma, si traduce nel non esser vicine (nell'assenza di legame): sono le cose che prima sono vicine e poi cessano di esserlo. Ugualmente, se l'esser vicine non fa parte del loro essere, il mutare del loro rapporto nello spazio non comporta che l'essere delle cose vicine si traduca, quando le cose vengono allontanate l'una dall'altra, nel loro non essere più quelle di prima: le cose restano quello che erano.

Ci sono, però, almeno due obiezioni che si possono opporre a questa impostazione del problema della temporalità, con riferimento alla filosofia aristotelica. In primo luogo, un simile modo di pensare il tempo non può rendere conto della sua *continuità*: qui non c'è *mutamento* ma solo passaggio repentino (*istantaneo*) da una situazione all'altra. In secondo luogo, per Aristotele vengono meno non solo i legami accidentali, ma anche, con il venir meno delle sostanze che li comprendono, quelli essenziali, mentre la soluzione indicata rende conto (se ne rende effettivamente conto) solo del dissolversi dei primi e non di quello dei secondi. A meno di voler sostenere che tutti i legami sono, per Aristotele, in ultima analisi, accidentali, compreso quello primario

to la sostanzialità delle relazioni, l'aporia del "terzo uomo" come esito possibile degli argomenti che portano a riconoscere l'esistenza di Idee di relazione). Questo, pertanto, comporta che, se non è inclusa nella sostanza (e questo è, appunto, il caso delle relazioni contingenti), la relazione lasci la sostanza del tutto inalterata.

di materia e forma rappresentato dal sinolo. Una conclusione come questa avrebbe, tuttavia, una conseguenza devastante dal punto di vista metafisico (e della stessa metafisica aristotelica): l'intera realtà (a parte la materia informe e la sfera delle forme pure) sarebbe, in tal caso, semplice *apparenza*. Sarebbe apparenza casuale e contingente, priva di autentica esistenza, o esistenza apparente, priva di verità. Una situazione molto simile a quella della contrapposizione eleatica di *verità e opinione*. Con l'ulteriore aggravante, dal punto di vista aristotelico, che verrebbe definitivamente archiviata la differenza concettuale fra la *casualità* e la *contingenza*: una distinzione indispensabile per poter dare corpo al realismo metafisico di Aristotele che non vuole vanificare la fattualità contingente degli eventi, ma che non intende neppure sottrarla del tutto alla possibilità dell'anticipazione previsionale, facendone l'espressione di un puro caso imponderabile. Il *contingente*, infatti, per il realismo metafisico (o per la metafisica stessa, visto che la metafisica è sempre, per vocazione, realistica, se si ammette che il suo compito sia, in ultima analisi, proprio quello di coniugare realtà e verità, rendendole compatibili senza, tuttavia, annullare la loro distanza reciproca), non è (o non deve essere) l'equivalente del *casuale*, ma qualcosa che, pur essendo diverso dal necessario, deve comunque poter essere disciplinato attraverso la soggezione a leggi o regole generali.

Le due obiezioni fanno riferimento ad un unico orizzonte problematico rappresentato, nella filosofia aristotelica, dal rapporto fra il *tempo* e la *natura* o l'*essenza relazionale* (che è come dire l'*essenziale relazionalità*) che contraddistingue l'esistenza ontica. È, infatti, solo se le relazioni fra gli enti o fra gli enti e i loro attributi sono essenziali che ha senso utilizzare il concetto di *mutamento*. Ed è solo in rapporto a relazioni essenziali che il tema della *continuità* temporale può avanzare la pretesa di rivestire un qualche significato. Ma, d'altra parte, sottoporre una relazione essenziale al tempo, se vuol dire poter parlare con piena legittimità di "mutamento", vuol dire anche consegnarsi (e consegnare Aristotele con la sua filosofia) ad una concezione della temporalità nella quale l'aspetto contraddittorio di questa non è più classificabile come semplice apparenza: se le essenze mutano nel tempo, ciò che si realizza nel tempo, attraverso questo mutamento, è

proprio *il mutare del permanente*, ossia *il mutare di ciò che non muta e il permanere di ciò che non permane*³.

Sembra, quindi, che per consentire alla metafisica di assolvere il suo compito (tutelare il contingente dal rischio di risolversi in pura casualità e, tuttavia, mantenerlo soggetto al tempo e distinto dall'immutabile) non si possa evitare di far emergere la natura contraddittoria del divenire di ciò che muta e dei concetti che ad esso si legano o che da esso dipendono.

Passiamo, allora, ad affrontare l'altro aspetto del rapporto fra il tempo e la contraddittorietà: quello – opposto, almeno in apparenza, all'aspetto che abbiamo proprio ora finito di esporre – rappresentato dalla tutela che precisamente lo scorrere del tempo sembra offrire alle cose che mutano rispetto al rischio, cui esse si direbbero altrimenti soggette, di risolversi in qualcosa di inconcepibile e contraddittorio.

La questione affonda le sue radici nella definizione aristotelica del principio di (non) contraddizione, o meglio nella traduzione scolastica invalsa di questa definizione, nella quale l'avverbio greco ἄμα viene (correttamente) reso con il corrispettivo latino *simul*, il cui significato, tuttavia, diversamente da quello di ἄμα, che vuol dire “insieme” in senso, indifferentemente, sia spaziale e sociale che temporale o cronologico, comporta un riferimento prevalente al tempo (come il nostro derivato “simultaneamente”), anche perché il latino, per esprimere la contiguità nello spazio di due cose o il modo d'essere socialmente compartecipi di due soggetti rispetto ad una medesima situazione, utilizza, in genere, l'espressione “*una*” (che, come l'ἄμα greco, può designare *anche* – ma abbastanza di rado, proprio perché il latino ha per questo un'espressione specifica – la contemporaneità). Di conseguenza, la formula aristotelica: “è impossibile che una stessa cosa appartenga e *insieme* non appartenga ad una stessa cosa sotto il medesimo riguardo”, viene per lo più interpretata come: “è impossibile che la stessa cosa appartenga e non appartenga alla stessa cosa *simultanea-*

³ Come osserva, con grande lucidità e penetrazione speculativa, Kant in un passo della *Prima Analogia dell'esperienza* (cf. *Critica della ragion pura*, B 230-231).

mente e sotto il medesimo riguardo”, o anche, e ancora più esplicitamente, “è impossibile che la stessa cosa appartenga e non appartenga alla stessa cosa, *nello stesso tempo* e sotto il medesimo riguardo”. Come si sa, Kant è stato il primo che ha espressamente protestato contro una formulazione simile: il principio aristotelico di identità e non contraddizione, essendo per lui un principio puramente logico, ovvero semplicemente analitico, ed anzi: “il principio supremo di tutti i giudizi analitici”, non avrebbe mai dovuto, nella sua formulazione, rinviare al tempo, e introdurre, così facendo, un aspetto sintetico in una dimensione puramente logico-formale. Anche perché, a suo parere, non vi sarebbe nessuna necessità di farlo, dal momento che questa legge si potrebbe esprimere in modo altrettanto comprensibile e molto più corretto col dire, ad esempio, “nessun x è *non-x*”. Tuttavia, il tempo, in una formulazione come questa, cacciato dalla porta, rientra dalla finestra (sia pure in modo implicito). Se, infatti, poniamo all’esempio di Kant: «nessun uomo ignorante è dotto»⁴, ci rendiamo subito conto di una cosa: che questa formulazione può valere in assoluto solo se assumiamo il rapporto fra l’uomo ignorante e la sua ignoranza come un rapporto essenziale. In tal caso, asserire che “nessun uomo ignorante è dotto” sarebbe come asserire che un uomo ignorante non è un uomo dotto. Infatti, l’uomo ignorante e l’uomo dotto non potrebbero mai essere, da questo punto di vista, *lo stesso uomo*. E così non avrebbe alcun senso dire che “l’ignoranza dell’uomo ignorante non è la sua dottrina”, non solo per l’ovvia ragione che questo, interpretato alla lettera, è, per chiunque, un banale truismo, ma per un motivo più intrinseco, ossia perché non potrebbe concepirsi, nell’ipotesi formulata da Kant, alcuna “dottrina dell’uomo ignorante”. Pronunciare parole come queste, se fossimo orientati ad accogliere la proposta di Kant, equivarrebbe, infatti, per definizione, ad utilizzare un modo di esprimersi autocontraddittorio e privo di senso. Tuttavia, noi sappiamo bene (come del resto sa bene anche Kant) che gli uomini nascono ignoranti, ma poi, coltivandosi o venendo coltivati, possono diventare dotti: *gli stessi uomini*, cioè, quelli che *prima* o *in origine*

⁴ Cf. *op. cit.*, B 192.

erano ignoranti. O anche che uomini ignoranti rispetto a certe aree del sapere possono essere dotti rispetto ad altre. Pertanto, l'esempio di Kant deve essere inteso come l'espressione ellittica di una formula più articolata, che nella sua interezza dovrebbe suonare così: "nessun uomo che è (o appare) attualmente (ossia al presente, qui ed ora) ignorante rispetto ad un certo campo del sapere è (o appare – o anche: può essere/apparire) dotto" rispetto al medesimo campo del sapere. Di conseguenza, la formulazione kantiana del principio ha senso solo se si intende l'assegnazione di un certo attributo ad un determinato soggetto come riferita *ad un preciso intervallo di tempo*: quello nel quale il soggetto può possedere od esibire solo uno degli attributi che nel tempo è possibile gli vengano successivamente riconosciuti o che in tempi diversi possono mostrarsi attraverso l'esercizio concreto e vivendevole delle sue qualità e dei suoi difetti; quello nel quale, in altre parole, il legame tra il soggetto e il suo predicato si può considerare indissolubile, cioè, appunto, essenziale. Questo, almeno, per tutte le cose che appartengono al tempo e sono mutevoli, o, se non altro, oggetto di possibili svolgimenti (evoluzioni, involuzioni, manifestazioni diverse). La formula kantiana è, invece, perfettamente adeguata nel caso di affermazioni che vertano su oggetti non suscettibili di svolgimento temporale, come, per esempio, "nessun triangolo isoscele è equilatero".

L'ultimo rilievo avanzato ci permette, intanto, di giungere ad una prima e provvisoria conclusione: il tempo preserva dall'autocontraddittorietà solo ciò che è immerso nel suo fluire. Infatti – questo è l'implicito di una simile conclusione –, solo le realtà mutevoli presentano aspetti che, essendo incompatibili, non possono essere compresi, o che, se lo fossero, darebbero luogo ad un'incongruenza logica. Tale conclusione si basa su una semplice inferenza, a sua volta radicata nel modo più comune di rappresentarsi le cose così come ci appaiono. Ripetiamo allora, con qualche esempio concreto, per meglio mettere a fuoco un simile quadro concettuale, ciò che abbiamo appena detto commentando la tesi di Kant. L'uomo, diciamo Alcibiade, prima è incolto, poi incontra Socrate e, come lui stesso racconta nel *Simposio*, se ne innamora, cioè si innamora, attraverso Socrate, della filosofia, e diviene così un "amico del sapere", diviene colto. Oppure, Socrate,

che ora dorme, tra non molto si sveglierà, e inizierà la sua giornata, recandosi sull'Acropoli ad incontrare il gruppo di giovani seguaci con i quali ama intrattenersi e discorrere dei temi più diversi, non disdegnando, poi, di interloquire – nel corso del suo peregrinare per le vie di Atene, accompagnato da questi discepoli – con qualche conoscente incontrato in maniera occasionale, cui rivolgerà le sue solite domande incalzanti. In queste due sequenze di eventi – riguardanti, l'una, Alcibiade, l'altra, Socrate – non c'è nulla di contraddittorio: non c'è nulla di contraddittorio nel dire che Alcibiade è stato prima incolto e poi è diventato colto, oppure che Socrate prima dormiva e poi si è svegliato, perché dicendo questo non si dice di Alcibiade che è, insieme, colto e incolto, o di Socrate che, nello stesso tempo, dorme ed è sveglio: non si dice questo, ma si dice che l'uno e l'altro sono, sì, entrambe le cose (Alcibiade incolto e colto, Socrate addormentato e sveglio), però in momenti diversi. Mentre non ha alcun senso introdurre una clausola temporale per asserire, senza dare luogo ad equivoci, che chi, come Aristotele, è nato a Stagira non è nativo dell'Attica. Non serve, in altre parole, precisare l'anno di nascita di Aristotele per evitare di contraddirsi quando si nega che sia originario della regione che ha visto il fiorire di Atene. Perché questo avrebbe senso solo se l'Attica non fosse una parte del territorio della Grecia antica, ma un'entità politica dell'epoca che noi sapessimo destinata ad espandersi e ad annettersi tutte le terre bagnate dall'Egeo: solo in tal caso la verità dell'affermazione che chi è nato a Stagira non è nato in Attica sarebbe limitata ad un certo ambito di tempo. Altrimenti l'affermazione sarà vera perché analitica, e pertanto sempre e comunque.

Ora, come la tesi di Kant ci è apparsa ammissibile, per le realtà temporali, solo in riferimento ad un soggetto colto nel preciso intervallo di tempo in cui la sua realtà è stabile, così adesso, alla luce di questi esempi, possiamo dire simmetricamente: i giudizi che ritraggono realtà storiche o temporali potranno risultare contraddittori soltanto nel caso in cui vengano riferiti ad un tempo determinato. Per esempio, mi contraddico, come abbiamo appena detto, solo se affermo che Socrate dorme e veglia allo stesso tempo, vale a dire se dichiaro che Socrate, qui ed ora addormentato, è lo stesso Socrate qui ed

ora sveglio. Se, in altre parole, attribuisco l'essere sveglio di Socrate non al Socrate che qui ed ora è sveglio (e la cui essenza momentanea include, perciò, l'esser sveglio tanto quanto include l'essere nato ad Atene, per cui attribuire ad un simile soggetto il predicato dell'esser sveglio equivale, in effetti, a formulare un giudizio semplicemente analitico), e neppure ad un presunto "Socrate *in generale*", ma al Socrate che qui ed ora dorme, cioè al soggetto "Socrate che dorme". Solo in questo caso avrei formulato un giudizio che non sarebbe niente di più di una contraddizione in termini. Perché di fatto avrei detto: "Socrate, che dorme, è sveglio". Un esito di questo genere ci porta a dire, in realtà, anche qualcosa di molto interessante sulla contraddizione. Perché il fatto che il soggetto momentaneo sia un soggetto la cui essenza include tutti i predicati che ne qualificano l'esistenza in un determinato momento, comporta che, in relazione ad un ambito temporale delimitato, nel quale la condizione del soggetto non patisce modifiche o alterazioni – e a rigore questo può accadere solo nell'istante, che non ha estensione temporale –, non sia possibile alcuna distinzione fra predicati essenziali e predicati accidentali. Perciò, se ci riferiamo all'istante, la contraddizione non consiste, come la conclusione appena raggiunta potrebbe indurci a supporre, nell'attribuire ad un soggetto senza predicati (un'essenza individuale aristotelica) un predicato accidentale diverso da quello che, contingentemente, gli compete e incompatibile con questo, ma solo nell'attribuire ad un soggetto istantaneo (un'essenza individuale leibniziana) un predicato che non gli appartiene in luogo di uno che gli appartiene. Nel primo caso, infatti, io potrei pensare gli elementi della contraddizione l'uno *indipendentemente* dall'altro e la contraddizione consisterebbe solo nel loro accostamento *estrinseco* (a sua volta pensabile come tale). Anche se questa è una rappresentazione abbastanza corrente della contraddizione – a tal punto da indurre Freud, basandosi su di essa, ad attribuire al sogno una logica diversa da quella della veglia: una logica compatibile con immagini contraddittorie come quelle risultanti dall'associazione di caratteri diversi appartenenti a persone diverse concentrati in uno stesso personaggio onirico, una "persona mista", che rappresenta una creazione onirica ottenuta grazie al meccanismo

della “condensazione” dei materiali del sogno⁵ –, essa non rende conto che della *contrapposizione* di termini contraddittori, non dell’*autocontraddittorietà* in cui consiste la vera e propria *impossibilità* di pensare ciò che *si* contraddice. Alla luce di quanto è emerso dall’esame del modo in cui il tempo preserva la realtà temporale dal risolversi in una realtà autocontraddittoria, dobbiamo riconoscere che l’autocontraddittorietà si avrebbe solo se la contraddizione si producesse *all’interno dell’unità indissolubile* dell’essenza e dell’esistenza di un determinato soggetto (od oggetto), colto in un determinato attimo della sua esistenza nel tempo. Se, in altre parole, essa non consistesse nel predicare semplicemente l’essere sveglio e il dormire di Socrate, ma l’essere sveglio di un “Socrate che dorme”, ossia di un Socrate che nell’istante in cui dorme è sveglio e nell’istante in cui è sveglio dorme. Insomma, nel predicare l’essere sveglio (o il dormire) di un Socrate che vegliando dorme e dormendo veglia. Non è un giudizio autocontraddittorio asserire che una cosa bianca sia nera, se con esso non si intende dire che il bianco della cosa è nero nel suo esser bianco e il nero bianco nel suo esser nero. La conseguenza di un’affermazione di questo genere ha una portata filosofica davvero considerevole, perché comporta che i giudizi possano contraddirsi solo se hanno un soggetto comune *autocontraddittorio*, ovvero solo se sono entrambi falsi⁶. Cosa che ci conduce a dire che i principi aristotelici di non contraddizione e del terzo escluso non sono affatto complementari, perché, piuttosto, occorrerebbe affermare che essi, al contrario, sono incompatibili: questo (il principio del medio escluso) asserendo che di due giudizi che si contraddicono (i quali, dunque, ai suoi occhi, *possono*, innanzitutto, *contraddirsi* ed anzi essere, proprio per questo, perché si contraddicono, contraddittori) l’uno è necessariamente vero e l’altro necessaria-

⁵ Cf. S. FREUD, *L’interpretazione dei sogni*, tr. it. di E. Fachinelli e H. Trettl, Torino 1973, pp. 295-304.

⁶ Cf. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, § 52b, tr. it. di P. Carabellese, Bari 1972, p. 145. Rinvio, per una esposizione più esauriente di questo punto, a M. VISENTIN, *Il significato della negazione in Kant*, Napoli-Bologna, 1992, pp. 450-54.

mente falso; quello (il principio di non contraddizione), dicendo, invece, che i giudizi non si contraddicono mai, perché non possono contraddirsi, visto che il loro contraddirsi è autocontraddittorio, cioè, appunto, impossibile. E che, pertanto, quando “si contraddicono”, i giudizi sono entrambi falsi, perché sono entrambi autocontraddittori (e dunque non sono veri giudizi)⁷.

Cerchiamo adesso di tornare al problema dal quale eravamo partiti. L'esame della natura contraddittoria del mutamento e del tempo, da un lato, quello del modo in cui il tempo preserverebbe le cose soggette al mutamento e allo scorrere temporale, dall'altro, hanno avuto il risultato di spingerci a ricondurre entrambi gli aspetti della temporalità al suo carattere *continuo*. Nel senso che è la continuità del tempo quella che ci porta a dover riconoscere l'aspetto contraddittorio del mutamento che si produce in essa e che consiste nel mutare di ciò che non muta, e che è sempre la continuità del tempo che – sottraendo il giudizio sulla realtà temporale all'istante (nel quale soltanto avrebbe modo di prodursi la sua autocontraddittorietà) e conservando insieme l'identità del mutevole (che verrebbe irrimediabilmente compromessa da un processo discreto) – lo preserva, insieme alla realtà in divenire che esso rispecchia, dal rischio di contraddirsi. Dobbiamo quindi, in definitiva, concludere che la nostra supposizione era esatta e che il rapporto che il tempo instaura con la contraddizione ha un carattere duplice, ambiguo e, in ultima analisi, esso stesso contraddittorio?

Prima di dare una risposta definitiva a questa domanda dobbiamo ancora riflettere su un'osservazione alla quale non abbiamo dato molto peso nel momento in cui essa, sulla spinta dell'esito al quale era approdato l'esame relativo alla riformulazione kantiana del principio di identità e non contraddizione, è stata avanzata. Alla fine di quell'esame, ci era apparso chiaramente come l'esclusione della temporalità

⁷ Ho discusso, in modo più diffuso e articolato, questo tema in un mio “breve commento filosofico” al *De Int.* di Aristotele, cf. M. VISENTIN, *La sospensione del linguaggio fra verità e realtà in Aristotele*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XVI - 1999, pp. 160-68.

dalla formulazione proposta da Kant fosse fittizia, perché, *con riferimento alle cose che si svolgono nel tempo*, dire, come appunto suggerisce Kant, che “nessun x è non- x ”, ossia, per esempio, che “nessun uomo seduto è in piedi”, significa dire che non può essere in piedi “l’uomo seduto”, ossia l’uomo colto nella particolare situazione dell’esser seduto, che è una situazione ascrivibile ad un determinato momento temporale. Viceversa, la formulazione del principio che Kant suggerisce è perfettamente corretta e non implica davvero alcun riferimento alla temporalità se si parla, per esempio, di figure geometriche o di leggi fisiche e, sempre per esempio, si dice, torniamo a ripetere, che “nessun triangolo isoscele è equilatero” o che nessuna luce rifratta può essere rettilinea, perché il non essere equilatero fa parte della definizione del triangolo isoscele e non di una qualche sua condizione temporanea, e lo stesso deve dirsi del non essere rettilineo di un raggio di luce rifratto. La conseguenza è che il riferimento al tempo non può essere cancellato (nella sostanza, anche se può esserlo nella forma) da nessuna formulazione del principio che abbia per oggetto la sua applicazione ad enti dotati di carattere storico-temporale. Il tempo, allora, come abbiamo già detto, *preserverebbe* dal rischio di risultare autocontraddittori solo gli enti che sono soggetti alla vicenda del tempo e del mutamento. A ben riflettere, tuttavia, un’affermazione del genere non può che apparire alquanto bizzarra: sarebbe come dire che se si togliesse il tempo, gli enti soggetti alla sua legge, dovendo essere *simultaneamente* le diverse cose che essi sono *nel tempo* (ad esempio giovani e vecchi, neri e bianchi, incolti e colti, liquidi e gassosi, ecc.), sarebbero autocontraddittori. *Ma questi enti possono essere l’una cosa e l’altra perché sono nel tempo. Non sono nel tempo per poter essere entrambe le cose incontraddittoriamente*: se non fossero nel tempo non sarebbero le due cose in modo simultaneo, ma sarebbero solo una di esse o nessuna. Per cui, la domanda che, a questo punto, è necessario porsi non è quella da cui siamo partiti e che abbiamo appena ripetuta, cioè se il tempo abbia un rapporto duplice e contraddittorio con la contraddittorietà, producendola, da un lato, impedendo il suo prodursi, dall’altro (dove, in realtà, questa distinzione di aspetti – “da un lato”, “dall’altro” – è un’espressione puramente retorica, perché, come abbiamo visto, il lato o l’aspetto del tempo che pro-

duce la contraddizione è quello stesso che la “impedisce”, ossia la sua *continuità*): non è più questa, dunque, alla luce dell’ultima considerazione proposta, la domanda da farsi, ma quella di come possa il tempo essere contraddittorio in sé senza che lo siano le cose che scorrono in esso.

2. CHE COSA LEGA IL TEMPO ALLA CONTRADDIZIONE SE NON LA POSSIBILITÀ?

Riprendiamo allora, daccapo, a tessere il filo del rapporto fra tempo e contraddizione, ma imboccando una strada diversa, ossia concentrandoci sul *modo d’essere* dell’esistenza temporale delle cose che mutano. Abbiamo detto: due cose che nello stesso tempo (il presente, la simultaneità) sono *incompatibili*, perché contraddittorie (ossia perché la loro coesistenza è *impossibile*), in tempi diversi sono *possibili*. Abbiamo dunque fatto intervenire un concetto, quello di “possibilità”, che lega (o sembra legare) il tempo alla contraddizione. Ovvero, significati (concetti, enti, attributi, ecc.) che si escludono a vicenda, e l’affermazione di uno dei quali, al presente, esclude l’affermazione dell’altro, *possono* affermarsi entrambi in tempi sfalsati. È perché essi sono contraddittori che la possibilità che entrambi si realizzino richiede il tempo. Ma questa formulazione dello stato di cose nel quale la possibilità, la contraddittorietà e il tempo convergono è ellittica. In effetti, due possibilità opposte non si escludono per nulla: si implicano a vicenda. Senza la coesistenza delle possibilità alternative, né la possibilità di una cosa né quella della sua opposta sarebbero tali (delle semplici *possibilità*), ma una delle due cose sarebbe una realtà *necessaria* (una *necessità*) e l’altra un’idea *impossibile* (un’*impossibilità*). Esse sono quello che abbiamo detto, vale a dire delle possibilità, proprio perché, come possibilità, coesistono e sono compatibili. Ciò significa che, in quanto possibilità, non si contraddicono a vicenda. Eppure, abbiamo detto anche che sono *opposte*. Ma in che senso o per quale aspetto le diciamo “opposte”? Se i concetti opposti si escludono, queste possibilità, che non si escludono, non sono opposte. Tuttavia, se noi ci limitassimo a dire che due possibilità che non si escludono non sono opposte,

non avremmo individuato, in questo modo, nessuna peculiarità che possa distinguere una simile categoria modale da quella di “realtà”, perché neppure due realtà si escludono, se non sono opposte. Invece, siamo soliti dire (e il primo a dirlo è stato Aristotele) che le possibilità sono tali, dunque, ripetiamo, possibilità e non realtà, perché, *a differenza di queste* (le realtà), esse (le possibilità) non si escludono *pur essendo opposte*. In altre parole, per dare un senso a questa differenza, occorre darne uno al concetto di “possibilità opposte”, o anche, e per meglio dire, a quello di “opposti che non si escludono”. Il secondo concetto sembra evocare una logica diversa da quella classica (aristotelica) per la quale gli opposti – anche quando, come semplici contrari, possono essere entrambi falsi e ammettere un termine o un valore semantico intermedio, ossia “terzo” fra di essi – si escludono necessariamente. Questa logica esiste, è anzi un metodo di pensiero che nella tradizione filosofica otto-novecentesca ha avuto un largo seguito e ha riscosso un innegabile successo, conseguendo un’insolita fortuna per un concetto filosofico e una disciplina mentale collegata alle più ardue elucubrazioni speculative: si tratta di quella logica, non formale, che, a partire da Hegel, è venuta imponendosi sotto il nome di “dialettica”. Ma, stando a quanto abbiamo appena detto, nel distinguere i ruoli della realtà e della possibilità a proposito dell’opposizione, diversamente da Hegel, sulla base delle nostre premesse, dobbiamo concludere che la dialettica non si applica alla realtà ma solo alla possibilità. Tuttavia, se una logica che contempla la condizione non reciprocamente esclusiva delle possibilità opposte è già una dialettica, essa va fatta risalire ad Aristotele. Aristotele, infatti, lo abbiamo appena ricordato, è stato il primo a sottolineare che possibilità opposte, diversamente dalle realtà contingenti, alternative l’una all’altra, sono compatibili e possono (anzi *devono*) coesistere (giacché, se non coesistessero, non sarebbero possibilità). Quindi ad esse non si applica il principio del terzo escluso. In altre parole, non c’era bisogno di attendere Hegel e la sua dialettica, per poter giungere a questa conclusione. O, se si preferisce, la dialettica modale della possibilità era, in qualche modo (sebbene non esplicitamente o tematicamente), già prevista da Aristotele e implicita nel suo pensiero, che, per quanto riguarda l’applicabilità del principio

dell'esclusione del medio, del resto, conosce almeno *un'altra* notevole eccezione: quella rappresentata dai "futuri contingenti"⁸.

Eppure, se riflettiamo attentamente su questo nodo concettuale, una rappresentazione, come quella appena proposta, del rapporto fra possibilità e terzo escluso, da un lato, tra questo (il terzo escluso) e il futuro, dall'altro, non persuade. Perché la possibilità e il futuro non sono due lati che si confrontano in modo diverso e autonomo con l'esclusione del medio. In effetti, la possibilità e il futuro (in particolare il *futuro contingente*) non sono forse strettamente correlati? La possibilità non è forse ciò che *attende* la sua realizzazione *nel futuro*? E il *futuro* non è forse *contingente* proprio perché è la realizzazione di quanto, *prima* di realizzarsi, era una semplice *possibilità*, alla quale il principio dell'esclusione del medio non poteva essere applicato se non parzialmente⁹? Quindi, il futuro collega strettamente la possibilità alla contingenza. In altre parole, è il tempo che permette di ancorare la contingenza alla possibilità, non, come suppone Leibniz, la differenza delle verità di fatto da quelle di ragione. Giacché le verità di fatto sono tali (contingenti) non perché *coesistono* con una possibilità alternativa, ma perché, *essendo immerse nella continuità del flusso temporale*, non sono discernibili dalla possibilità che le compenetra allo stesso modo in cui il passato e il futuro compenetrano il presente vissuto (che è un presente *durativo*, fornito, cioè, di estensione temporale, e non istantaneo). In altri termini, la realtà può *coesistere* con la possibilità tanto poco quanto il presente può *coesistere* con il passato e/o il futuro. Almeno se, per "coesistenza", si intende, come fa Leibniz, una sorta di *parallelismo temporale*. La realtà e la possibilità non sono mai parallele (come non lo sono il presente e il passato – o il futuro): sono *fuse* nel fluire continuo del tempo, che rende contemporaneamente *presenti* (non, ancora una volta, nel senso della coesistenza parallela,

⁸ Cf., *supra*, n. 1.

⁹ Ovvero, *solo* con riguardo all'impossibilità (che esso prevede) che si realizzino entrambe le alternative, non per quanto, invece, attiene alla necessità (anch'essa prevista dal principio) del realizzarsi necessariamente di una di esse a fronte dell'impossibilità del realizzarsi dell'altra (cf. *De Int*, 18a 28 – 19b 4).

ma in quello della compenetrazione con-fusionale) il passato e il futuro in quanto compartecipi dell'“ora”, percepito e vissuto come un “adesso”. La coesistenza parallela, invece, riguarda sempre e soltanto realtà non alternative, da un lato, e possibilità alternative, dall'altro, ma mai una realtà e una possibilità poste, fra loro, in alternativa (cosa che darebbe luogo ad una contraddizione in termini). Dunque, se qualcosa è *contingentemente* bianco, lo è *perché* si è, *in passato*, realizzata la sua possibilità di esserlo in alternativa a quella di non esserlo (che non si è, invece, realizzata), *non perché* il suo esserlo *qui ed ora coesista* con la *possibilità, qui ed ora*, di non esserlo. Sarà perciò proprio a partire dall'esame dell'anomalo rapporto fra il principio dell'esclusione del medio e il futuro, condotto nel 9° capitolo del *De Interpretatione*, che Aristotele giungerà (nei capitoli seguenti di questo trattato e poi nel libro Θ della *Metafisica*) a focalizzare il problema della possibilità in una maniera tale da implicare un diverso modo di definire l'opposizione. In termini, cioè, *non esclusivi* (o, come sopra abbiamo detto, in termini *dialettici*, utilizzando anacronisticamente un'idea moderna – hegeliana – e non classica – platonica – di “dialettica”)¹⁰. In altre parole: la natura delle cose che mutano sottrae il proprio mutamento alla contraddizione in termini perché sfrutta la contraddizione dialettica¹¹ di realtà e possibilità.

¹⁰ D'altra parte, i rapporti di natura oppositiva (sia per contrarietà che per contraddizione) fra le categorie modali risentono di questa anomalia tanto nella definizione delle conversioni reciproche, come risultano dalla tavola del cap. 13° del *De Int*, quanto dall'esame dei concetti di “possibile” e “impossibile” condotto da Aristotele nel cap. 12° del libro Δ. In proposito, rinvio, per semplicità, al mio, già richiamato, *La sospensione del linguaggio fra verità e realtà in Aristotele*, cit., pp. 185-195.

¹¹ Che non è immediatamente una contraddizione in termini, di tipo aristotelico. In proposito, oltre alle considerazioni svolte più avanti (cf. soprattutto la n. 13 e le osservazioni delle pp. 218-219), si può utilmente vedere un contributo di oltre trent'anni fa, che il tempo trascorso non ha fatto minimamente invecchiare, di F. Chiereghin nel numero unico del 1981 (dedicato al “problema della contraddizione”) della rivista «Verifiche»: cf. *Incontradittorietà e contraddizione in Hegel*, «Verifiche», X, nn. 1-3, pp. 257-270.

Tuttavia, per Aristotele “realtà” e “possibilità” stanno fra loro come “atto” e “potenza”: l’uno non è l’altra e questa (la potenza) non è quello (l’atto). È vero, naturalmente, che dall’una si passa all’altro e che la potenza *inerisce* all’atto, ma è anche vero che se si chiede ad Aristotele come dalla potenza si passi all’atto, Aristotele non riesce a dare altra risposta che quella consistente nell’individuare, anche nel “passaggio” dalla potenza all’atto, un *atto*, frutto del *realizzarsi* di una *potenza*: quella di muoversi o passare¹². Per cui, ogni specifica potenza, per potersi realizzare in un atto altrettanto specifico (ad esempio, la potenza del marmo di trasformarsi – grazie all’intervento dello scultore e della sua arte – in statua), richiederà l’inerenza ad essa di una potenza generica di trasformazione e il suo rendersi attuale attraverso l’attuazione del trasformarsi stesso in quanto tale, cioè del suo assumere la veste di *processo in atto* (che, in questo caso, vorrà dire *non compiuto* ma *in fieri*, o meglio: *compiuto nella propria incompiutezza*). E questo, in ultima analisi, significa che ad una simile domanda Aristotele risponde (e non potrebbe fare diversamente) dicendo che il passaggio dalla potenza all’atto si realizza attraverso un passaggio da potenza ad atto.

Aristotele non potrà fare diversamente perché concepisce il rapporto fra potenza e atto (fra possibilità e realtà) come *esplicativo* del mutamento e quindi del tempo che del mutamento è, per lui, la *misura*. In altre parole, Aristotele pensa in termini metafisici il mutamento, facendone il prodotto di un atto *fondativo* di carattere logico, ossia categoriale, che ne rappresenti la “ragione”. Ma questo fondamento, non è (non può essere) a sua volta (nel) tempo. Perciò, fra potenza e atto, fra possibilità e realtà, nel pensiero aristotelico, non c’è dialettica, i loro ruoli sono ben distinti. Logicamente la realtà precede la possibilità (l’atto la potenza), cronologicamente è vero l’inverso. La possibilità è, per ampiezza semantica, più estesa della realtà perché vi sono possibilità che non si tradurranno mai in realtà, mentre tutto ciò che è reale, per il fatto stesso di esserlo, deve essere anche possibile. Tuttavia, è altrettanto vero che solo la realtà contingente è preceduta dalla possibilità, non la realtà necessaria ed eterna (che è sempre in atto):

¹² Cf. *Phys.*, III, 201a 9 – 201b 15.

per quest'ultima il suo essere possibile è deducibile dall'esser necessario e non viceversa. Quindi, per Aristotele, si "dialettizzano" solo le possibilità opposte, non si dialettizzano (perché non si oppongono) possibilità e realtà (come invece accade in Leibniz). Per Hegel, si dialettizza, piuttosto, la realtà (che per lui è rappresentata da concetti), e il percorso di questo dialettizzarsi è necessario. Ovvero non si dà *possibilità* se non come *apparenza*. Perciò, in Hegel, la dialettica è l'organo, metafisico, della verità. In entrambi i casi, la deduzione razionale (o il suo tentativo) del tempo è solo il simulacro di una istituzione metafisica del proprio oggetto, dalla quale non si ricava alcuna autentica dinamica (o la si ricava, come in Aristotele, *presupponendola*, cioè in maniera circolare). E la conseguenza è che illusorio, suo malgrado, diventa lo sforzo, diverso ma convergente, di Aristotele, per un verso, di Hegel, per l'altro, di dare una fondazione logica dell'esistenza storica finita. Il problema dovrebbe essere, invece, quello di non separare o distinguere sotto il profilo concettuale (così come la loro assunzione nei termini di una dialettica della verità comporta) la possibilità dalla realtà, ma di lasciare che la dialettica "trascini" il loro rapporto, ossia che a dialettizzarsi confondendosi sia proprio l'apparenza opinabile di questi due modi d'essere dell'esistenza temporale.

Se, pertanto, guardiamo alla struttura del tempo (avendo come criterio di giudizio lo sguardo rivolto all'essere), il tempo si mostra come pura indeterminazione, come un sovrapporsi e confondersi, nella contemporaneità del presente durativo, di presente, passato e futuro. Come, in altre parole, una contraddizione in termini. Ma se, d'altra parte, guardiamo a questo sovrapporsi con l'occhio rivolto al modo in cui l'esperienza temporale ci appare e la sua fenomenologia ci si manifesta, questa stessa contraddizione ci si svela dialettica, ossia conforme all'impossibilità di concepire il *continuo* altrimenti che in questo modo, nel quale il confine fra possibilità e realtà cade e la realtà si rivela sempre in via di possibilizzarsi, la possibilità sempre in via di realizzarsi. Una simile rappresentazione non ha statuto ontologico, non appartiene alla verità: essa è fluida e fenomenologica, e appunto in questo consiste la (sua) dialettica. Ecco, dunque, che il tempo risulta bensì contraddittorio senz'altro, cioè impossibile, inconcepibile, assurdo, se osservato con gli occhi della verità ontologica, ma tuttavia

di una contraddittorietà dialettica, e perciò oggetto, almeno, di opinione rappresentativa, se vissuto e interpretato con lo sguardo della coscienza fenomenologica, rivolto all'apparire opinabile delle cose che accadono, nella consapevolezza (anch'essa precaria e opinabile, ma superiore, nel confronto con la verità, ad ogni altra coscienza diversamente disposta) del suo non essere passibile di riscatto da parte di una qualche verità metafisica¹³.

CONCLUSIONE

Possiamo, allora, dopo aver esaminato il rapporto fra il tempo e la logica formale nella prima sezione di questo contributo e quello fra il tempo e la logica dialettica nella seconda, riscontrando differenze ma anche intrecci tra i due rapporti, tornare a riannodare i fili del nostro discorso per riprendere conclusivamente in mano la questione del tempo e della sua natura ambigua, cercando di vedere quest'ultima non come un problema da risolvere, ma come espressione di una prospettiva costitutivamente duplice, sotto la quale l'ente finito (cioè temporale), consapevole di sé, non può fare a meno di osservare il divenire delle cose. Dobbiamo quindi, di nuovo, fare appello allo sguardo di Giano. O meglio alla coscienza ancipite, che guarda in due direzioni opposte: alla verità dell'essere, in rapporto alla quale emerge il carattere semanticamente inafferrabile, perché autocontraddittorio, e quindi privo di senso o nullo della rappresentazione concettuale del tempo, e all'orizzonte, concettualmente incerto, dialettico o puramente fenomenologico, dell'esperienza rappresentativa, in rapporto alla quale le cose appaiono *determinate nel tempo e dal tempo*, espressione di un orizzonte percettivo e logico nel quale il sovrapporsi di passato, presente e futuro, di realtà in atto ed eventualità o realtà potenziale non cancella la loro specifica individuazione.

¹³ E questo fa sì che il tempo *appaia* (o possa apparire), sotto l'angolo prospettico della logica formale (che si pone sul terreno della verità metafisica), *contraddittoriamente*, tanto *contraddittorio in se stesso* quanto un *presidio*, rispetto alla realtà mutevole, *contro la possibilità di contraddirsi*.

La temporalità, considerata sotto questa angolatura, si situa su un piano di tangenza, rispetto all'essere, che ha carattere diaframmatico. Divide, cioè, l'essere dall'ente, scavando tra di essi un baratro incolmabile. Ciò significa che i due aspetti che esso coinvolge nella propria fenomenologia, ovvero l'*irreversibilità* e la *continuità*, sono, essi stessi, divisi e in conflitto. Con l'*irreversibilità* il tempo si rivolge all'essere, simulandone l'essenza incontrovertibile. In modo tale che nella prospettiva dell'essere (o, per meglio dire, nella prospettiva ontica rivolta all'essere – ciò che chiamiamo abitualmente “ontologia”) l'*irreversibilità* del tempo non si distingue dall'incontrovertibilità dell'essere. Ma in questa stessa prospettiva la *continuità* del tempo appare come una pura e semplice indeterminazione, come la rappresentazione indeterminata e autocontraddittoria del mutamento. Con la continuità della sua successione irreversibile, d'altra parte, il tempo si volge all'ente mutevole e ne asseconda la realtà diveniente, in una maniera e in una misura tale da convertire, nella prospettiva dell'ente (o, per essere più esatti, nella prospettiva ontica, con la quale l'ente si rivolge a se stesso e alla sua fenomenologia), quei tratti, che nell'altra prospettiva – la prospettiva ontologica – si mostrano inconcepibili e totalmente privi di definizione, in altrettanti aspetti in grado di conferire alla percezione del tempo afferrabilità e determinatezza (quelli in virtù dei quali un ente è oggi ciò che non sarà domani e che non era ieri, pur essendo *lo stesso ente*).

Il pensiero antico ha cercato di saldare insieme (in una sintesi, appunto) questi due caratteri incompatibili, nel tentativo di afferrare concettualmente una possibile saldatura fra *univocità* del *procedere* del tempo e *intercambiabilità* o *sovrapponibilità* del “prima” e del “poi”. Vale a dire fra i due lati del modo in cui la visione ontica del tempo contamina la prospettiva ontica con quella ontologica. Frutto di questo sforzo è stata la concezione ciclica del tempo o la visione di un *tempo ciclico*, alla quale la figura bifronte di Giano poteva offrire il supporto mitologico e rappresentativo costituito dalla capacità di fornire un'immagine che fosse in grado di simboleggiare il punto di congiunzione di *inizio* e *fine*, cioè la chiusura del cerchio. Giano, il dio delle porte e dei passaggi, può dunque (come la “porta carraia” di

Nietzsche¹⁴) fungere da sutura fra passato e avvenire, saldando il *cerchio* o l'*anello* in cui il tempo, nella sua interezza (ossia nell'insieme dei suoi tratti, e in particolare di quelli più restii ad essere pensati unitariamente come, lo abbiamo già visto, l'irreversibilità e la continuità), sembra cercare una sintonia simbolica con la *sfera* parmenidea dell'essere e con la *verità ben rotonda* che ne riveste il significato più coerente, non solo sotto il profilo icastico¹⁵: il tempo ciclico non è che l'ultima risorsa del pensiero rappresentativo per cercare di far coesistere in modo armonico la permanenza e il mutamento, fondando, metafisicamente, questo in quella.

Ma la figura di Giano può simboleggiare anche altro. Una porta è un passaggio se è aperta, ma se è chiusa è una barriera che divide. Il tempio del dio restava aperto durante i periodi di guerra e veniva chiuso (le sue porte venivano serrate) in tempo di pace. Ebbene, se il tempo è in contraddizione con se stesso, se cioè è autocontraddittorio in sé, se la *sua* irreversibilità e la *sua* continuità sono in conflitto, il tempo scorre, le porte del dio restano aperte. Ciò significa che proprio nell'autocontraddittorietà del suo concetto e nell'impossibilità di una sua coerente rap-

¹⁴ Cf., *ivi*, pp. 191-94 e M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Milano 1994, pp. 248 ss.

¹⁵ Cf. H. DIELS e W. KRANZ, *I Presocratici*, 28, B 1, v. 29. L'aggettivo greco εὐκυκλῆος rappresenta la *lectio* più comune e accreditata dell'espressione che compare nel verso citato in riferimento al carattere della verità. E per la sua coincidenza con la qualificazione della σοφία attestata nel v. 43 del fr. 8, oltre che per i motivi esegetici che ho esposto nella parte iniziale di un contributo del 2001 (cf. *Il neoparmenidismo italiano. Considerazioni intorno al volume di G. Sasso: "La verità, l'opinione"*, ora in M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano II*, Napoli 2011, pp. 429-481: pp. 436-39), mi sembra nettamente da preferire alla variante εὐφειγῆος (splendente) e alla congettura εὐπειθέος (persuasiva). Sul tema della rotondità e sfericità dell'essere parmenideo, spunti interessanti si trovano in Guido Calogero, sia nel capitolo dedicato a Parmenide dei suoi *Studi sull'eleatismo* (Firenze 1977², pp. 29 ss.) sia nella sua *Storia della logica antica* (Bari 1967, pp. 141 ss.), e, a proposito dell'esegesi calogeriana, in G. SASSO, *L'esegesi parmenidea di Guido Calogero*, ora raccolto in *Id.*, *Filosofia e idealismo III. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli 1997, pp. 177-192.

presentazione il tempo fluisce, ma il suo fluire è concettualmente inafferrabile, ossia incomprensibile per la coscienza. Il flusso temporale è una semplice esperienza, non un concetto deducibile. La sua fenomenologia non ha nessun rapporto di compatibilità con la logica e con lo spazio speculativo sul quale essa esercita il proprio controllo. Eppure, la logica non è, forse, essa stessa, partecipe del tempo? Che cosa accade, allora, se essa, come espressione dianoetica della ragione dimostrativa, si scopre soggetta al tempo, con la rappresentazione del quale, per altro verso, è, del resto, in conflitto? Ma che cosa vuol dire, innanzitutto, che la logica è partecipe del tempo (invece del contrario, cioè diversamente da come la metafisica, e in particolare quella sua manifestazione eminente che è costituita dall'idealismo, ha sempre cercato di contemplarne il ruolo in rapporto alla temporalità)? Senza alcun dubbio, il pensiero e la coscienza sono esperibili solo nel tempo, e si esprimono solo nel e attraverso il tempo. Argomentare, provare, dimostrare sono tutte modalità dell'agire del pensiero che si svolgono nel tempo. E così, è nel tempo che si svela l'assurdo, come pure è nel tempo che si rivela l'esito di un ragionamento.

A questo punto, la faccenda ha assunto un aspetto davvero sconcertante: non solo il tempo (e ciò che in esso scorre), ma persino la *logica* (in quanto essa stessa immersa nello scorrere del tempo) ha finito con l'assumere ai nostri occhi una valenza semplicemente *fenomenica*.

Con gli occhi (ontologici) del principio di non contraddizione Giano guarda all'impossibilità del contraddirsi, all'inesistenza e inconcepibilità della contraddizione: nel suo sguardo – lo sguardo con cui l'ente si rivolge all'essere, che è, ad un tempo, lo sguardo che l'ente assegna all'essere (o meglio quello che l'essere dovrebbe avere, per la coscienza ontica, *se avesse uno sguardo*) – tutto appare indifferente, piatto, uniforme, irrilevante. La porta del tempio è chiusa: non si passa dall'ente all'essere né si può dare un passaggio dall'essere all'ente, alla sua contingenza e temporalità; la verità e la *δόξα* non comunicano, l'essere non è il *fondamento* dell'ente, la via della metafisica è sbarrata.

Con gli occhi (ontici) del principio dell'esclusione del medio Giano vede che i giudizi si contraddicono, che entrano in conflitto l'uno con l'altro, e che il conflitto si risolve nel tempo. Il tempio è spalancato, ma per la sua apertura passa solo lo scorrere dei fenomeni, il fluire che va dall'ente all'ente. Rispetto a questo, Giano non è il simbolo

della saldatura, della chiusura del cerchio: è il simbolo della divisione, della frattura non ricomponibile, dello sguardo doppio che non vede avanti e indietro, che non vede la *totalità*, ma quando guarda all'essere, vede l'essere senza vedere l'ente. E, d'altra parte, quando guarda all'ente, essendo esso stesso ente, guarda l'ente vedendo *anche* l'essere (come un irrimediabile *oltre*), e nel vederlo se ne tiene discosto, poiché sa (quando è giunto a saperlo) di non appartenere al suo orizzonte. Ma c'è un terzo principio che Aristotele – e prima di lui Platone, con buona parte del pensiero arcaico, ma non con la filosofia eleatica – applica senza formalizzarlo (a questo penserà, molti secoli dopo, Leibniz): il *principio di ragione*. Questo principio non esprime, come prima cosa, il senso comune per mezzo del quale l'ente finito dotato di coscienza si orienta nel mondo dei fenomeni (che è il suo): esprime innanzitutto il bisogno di rassicurazione e certezza di quest'ente riguardo alla propria esistenza e al suo destino. Esso si sforza di mettere in comunicazione, servendosi della logica, l'ente e l'essere, ossia di appianare ogni conflitto fra irreversibilità e continuità del mutamento. Cerca, insomma, di lasciare aperte le porte del tempio in tempo di pace. Ma il dio dallo sguardo ancipite non lo consente, e questo sforzo si rivelerà, nel corso dei secoli in cui verrà, in forme diverse, rinnovato, uno sforzo vano e privo di esito.

È nella sua fenomenologia o nella rappresentazione fenomenologica che il tempo appare un presidio contro la contraddittorietà delle molteplici predicazioni *sub eodem* alle quali va soggetto l'ente mutevole. È in quanto si guardi l'ente all'ingrosso, da una distanza sufficiente per coglierlo nella sua interezza, in virtù di una veduta cui sfuggono i dettagli, che esso ci appare mutevole e insieme determinato, senza che ciò comporti, all'apparenza, nessuna contraddizione. Ma se si rivolge all'ente uno sguardo penetrante, che cerchi di scrutare nello specifico la composizione della sua struttura ontico-storica, allora l'ente (e il tempo in cui esso dispiega la sua finitezza) si rivelano inafferrabili, indeterminati, concettualmente e rappresentativamente imponderabili. Questo sguardo è quello che l'ente rivolge a se stesso ponendosi nella prospettiva dell'essere. Ma l'ente non è, né potrà mai porsi nella prospettiva dell'essere. La sua è, al riguardo, solo una simulazione. Tale simulazione appartiene allo stesso orizzonte in cui rientra l'ontologia.

Se invece ci si pone sul terreno della logica (cioè della dimostrazione, e quindi del principio dell'esclusione del medio) si può provare qualcosa in positivo e non solo in negativo a proposito dell'ente. Ma entrambi i terreni sono ontici. Infatti anche l'ontologia è una logica (e proprio per questo rappresenta un punto di vista ontico, cioè interpretativo, doxastico, fenomenologico). Tuttavia, sull'ente (così come sul tempo) essa non dice nulla in positivo: per dire o argomentare positivamente intorno alla realtà ontico-storica occorre una logica che si sia staccata dall'ontologia. In definitiva, quindi, non è il tempo che ha un duplice e contraddittorio rapporto con la contraddittorietà: esso risulta concettualmente autocontraddittorio e irrepresentabile, per un verso, garante dell'incontraddittorietà dell'ente storico/temporale, per l'altro, non in se stesso, ma agli occhi di due logiche opposte e incompatibili: l'ontologia e la logica dell'esperienza (o la dialettica)¹⁶. Giano non è, pertanto, il dio del tempo e del passaggio: è il dio del *Logos*, il dio ancipite della coscienza, linguisticamente scissa, dell'ente temporale finito.

RIASSUNTO

La rappresentazione del tempo, così come ci è consegnata dalla tradizione filosofica dell'Occidente, sembra rivestire, rispetto alla contraddizione, due ruoli incompatibili. Da un lato, il suo concetto appare essere, esso stesso, una contraddizione in termini. Dall'altro, il fatto che il tempo scorra si mostra come l'unica possibilità offerta al "cambiamento" di sfuggire alla contraddizione. Un simile duplice ruolo attribuibile al

¹⁶ In realtà, l'articolazione completa del "rapporto" stabilito sul terreno ontico dall'ente che guarda all'essere è più complicata: lo sguardo ontico rivolto all'essere presta a questo una logica che è rappresentata dall'ontologia solo se, idealmente, questa logica "prestata" si pone sul terreno dell'essere. In quanto, invece, lo stesso sguardo assegnato all'essere si ponga sul terreno ontico dell'esperienza mutevole, questo sguardo rivolto alla verità assume il carattere della logica formale e, rivolto all'ente doxastico, quello della dialettica fenomenologica.

tempo si deve al suo carattere *continuo* e *non-istantaneo*, vale a dire alla continuità del fluire che – come i due volti di Giano – guarda, simultaneamente e in modo ambiguo, in due direzioni opposte. Dovremo forse pensare che dietro un significato così ambiguo si celi la frattura, che nessuna metafisica può comporre, fra la verità immutabile dell'essere e la radicale contingenza della realtà fenomenica?

ABSTRACT

The representation of Time in Western tradition appears to play two incompatible roles with respect to contradiction. On the one hand, its concept itself seems to be inconceivable as it is self-contradictory. On the other hand, the very fact that time flows seems to save *change* from giving rise to a self-contradiction. Such a twofold role played by time is due to its continuous and not-instantaneous character, namely, to the continuity that – like a two-faced Janus – looks simultaneously and ambiguously in two opposite directions. Shouldn't we think then that behind such an ambiguity lies a metaphysically uncomposable break between the inalterable truth of being and the radical contingency of phenomenal reality?

Giornata di Studi
con
Emanuele Severino

Studio Filosofico Domenicano, 10 giugno 2015
Trascrizione rivista da
Mattia Cardenas e Davide Spanio

INTERVENTO DI E. SEVERINO

Viviamo in un clima filosofico in cui titoli come quelli che hanno dato gli amici a queste conversazioni – «Divenire e contraddizione» – possono sembrare assolutamente astratti e fuori luogo. Vorrei allora invitare a una rapida discesa agli inferi dell'astrazione, che considero tutt'altro che infernali. Questa rapida discesa muove dall'attualità. Oggi siamo più o meno tutti d'accordo sul fatto che la tecnica domina il pianeta, innanzitutto nei paesi occidentali, in Russia, in Cina. Perché ciò è accaduto? Perché le grandi ideologie si sono allontanate dal centro di questi tipi di società e si sono portate ai margini. E perché si sono portate ai margini? Perché il rapporto di queste società con la loro indiscutibilità è entrato in crisi. La tecnica domina – si dice – perché le ideologie sono in crisi. Ma le ideologie sono in crisi appunto perché il loro rapporto con la verità è in crisi. L'esistenza di un discorso assolutamente incontrovertibile è cioè sempre più messa tra parentesi. E allora, se partiamo dalla crisi delle ideologie e dalla centralità della tecnica, che dà il *la* anche agli scontri attuali tra le grandi forze planetarie, siamo portati, direi naturalmente, a imbatteci in questo tema della verità. La crisi della verità determina la centralità della tecnica. Ma non si capisce cosa sia 'centralità della tecnica', se non si capisce che cosa sia quella verità che è andata in crisi. Questo capire il *senso della verità* rappresenta gli inferi a cui mi riferivo prima, dicendo che poi non è così lungo il tragitto che porta dall'apparente astrattezza di questi seminari (*divenire e contraddizione*) alla concretezza dei problemi del nostro tempo.

Vorrei aggiungere un'osservazione, a questo punto. La filosofia può essere usata in molti modi e per gli scopi più svariati. A che cosa serva la filosofia è una delle domande che mi sento fare più frequentemente. Aristotele risponderebbe che la filosofia non è una serva (posto che le serve servano). Certo, qui si parla di filosofia teoretica, ma proporrei di togliere l'aggettivo *teoretica*, perché la filosofia, quanto al suo stesso etimo, allude alla teoreticità. Quante volte ho detto a chi ha avuto la pazienza di ascoltarmi che *filosofia* vuol dire cura della *sophia*, per ciò che è *saphes*, ossia chiaro ed indiscutibile.

Indiscutibile perché chiaro. Ci si può allora servire della filosofia, ma quando ci si serve della filosofia per chiarire certi determinati problemi si comincia un discorso di *cultura filosofica* che non è *la* filosofia.

Ora, il seminario ruota intorno al tema della contraddizione del divenire. Mi saranno fatte delle obiezioni. Spero, credo che verranno fuori delle obiezioni. E allora vorrei invitare a riflettere su che cosa è l'obiezione al contenuto a cui si riferisce il linguaggio che amo chiamare il linguaggio che testimonia il *Destino*. Perché uso la parola *Destino*? Perché è una parola costruita sulla radice *sta* (come *epistème*), per alludere allo stare che non si lascia smuovere, che non si lascia smentire. Ritorniamo all'obiezione: obiezione, dunque, al linguaggio che testimonia *lo stante*. L'obiezione intende differire da questo linguaggio – vedo qui molti coi quali ho avuto l'opportunità e il piacere di discutere e che obiettano a quanto questo linguaggio dice. L'obiezione, sto dicendo, *non* è un sottoscrivere questo linguaggio, cioè il linguaggio che testimonia il *Destino*, testimone dell'incontrovertibile. L'obiezione, insomma, intende *differire*, non dire *lo stesso*, altrimenti non ci sarebbe obiezione. A questo punto loro hanno tutto il diritto di chiedermi: ma che cosa dice l'incontrovertibile, che cosa dice il *Destino*? Dice che i *differenti differiscono*: che il tavolo non è la finestra, che il mio piacere di essere qui con loro non è il microfono, che un qualsiasi essente non è un qualsiasi altro essente. Allora, da un lato, c'è l'apparire in cui consiste ciò che chiamo *Destino*, c'è l'apparire del differire dei differenti; e c'è, dall'altro lato, l'obiezione (e ci può essere l'obiettante, sebbene non necessariamente, dato che le obiezioni uno può anche farsele da solo). Ripeto: da un lato, c'è il contenuto di ciò che chiamiamo *Destino* – che afferma il *differire dei differenti* – e c'è, dall'altro lato, l'obiezione che, come dicevamo, intende differire dal contenuto del linguaggio che testimonia il *Destino*. Stando così le cose, l'obiezione, allora, obietta ciò sulla base del quale essa si costituisce.

Vediamo un po' più da vicino questo punto, anche perché oggi va molto di moda dire che la filosofia comincia con le domande. È proprio vero che la filosofia inizia con le domande? Innanzitutto, l'obiezione, come tale, presuppone una certa quantità di affermazioni. Supponiamo che salti su qualcuno a dirmi: «Tu hai torto per questo e quest'altro motivo». L'obiezione – sto incominciando a dire – presupp-

pone innanzitutto (e lo so che a questo punto molti possono annoiarsi) niente di meno che l'esistenza del mondo. Oggi si fa cultura dando per scontato che il mondo esista. Certo: nessuno di noi vivrebbe senza questa fede, però, appunto, si tratta di una fede. A meno che essa non si riscatti e non riesca ad essere qualcosa di più. E aggiungo, visto che ci troviamo in un luogo particolarmente significativo dal punto di vista religioso: come è una fede che Gesù sia il Figlio di Dio che si è incarnato ed è entrato nel mondo, così è una fede credere che questo mondo in cui Gesù si è incarnato esista. Certo, si decanta la domanda leibniziana «perché il qualcosa piuttosto che il nulla?». La si decanta, la si esalta come un vertice di criticità, ma si può ulteriormente arretrare e ci si può chiedere: in base a che cosa sai che c'è qualcosa? Per domandarsi perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla bisogna per lo meno sapere che qualcosa c'è, e anzi che c'è il mondo che include tutte le cose che interessano e che interessano l'obiettante. L'obiezione quindi presuppone l'esistenza del mondo, e presuppone l'esistenza del linguaggio che testimonia il *Destino*. All'obiettante – questo dirò oggi a chi incomincerà ad obiettare – dico quindi: qual è il *fondamento* del tuo obiettare, qual è il fondamento in base al quale – sulla base della certezza dell'esistenza del mondo, dei linguaggi, di te stessa obiezione, del mio linguaggio –, quale è il fondamento in base al quale tu ti eserciti? Lo so, ci muoviamo attorno ad un terreno che non viene mai esplorato dal punto di vista di quei contributi, pur interessanti, che costituiscono la filosofia contemporanea e che, stando al livello in cui noi ci stiamo collocando, sono certamente contributi di grande cultura o letteratura filosofica, ma non di filosofia. E c'è una differenza essenziale, perché uno può essere bensì appassionato di filosofia, ma non fare effettivamente filosofia.

Ora, il *differire* dell'obiettante o dell'obiezione può ulteriormente articolarsi e cominciamo allora a dire questo: niente *Destino* senza negazione della negazione del *Destino*. Non basta cioè dire «i differenti differiscono». Scusino la ripetizione: sto dicendo che il contenuto di ciò che chiamo *Destino* è la differenza dei differenti per cui, detto nei termini della vecchia logica, A non è non-A. Ma, detto così, anche quello che viene chiamato principio di non contraddizione è un dogma. Perché A non può essere non-A? Per questo, il *Destino* non è

semplicemente l'affermazione dogmatica del differire dei differenti, ma è la negazione della negazione della differenza. La negazione della differenza è appunto l'asserire che A è non-A. Che diritto ha il *Destino* di negare questa negazione? Accenno a un tema che chi frequenta i miei scritti conosce fin troppo bene e che è il tema che è stato toccato sin dall'inizio da Platone e da Aristotele e che sia da Platone sia da Aristotele ha ricevuto la qualifica di *elenchos*. Dirò soltanto questo: la negazione del differire dei differenti si fonda sull'affermazione del differire dei differenti. Apriamo allora una piccola parentesi, tornando a fare l'apologia dell'*astratto*. Perché – si domanda – c'è stato l'olocausto? E qui subito drizziamo le orecchie, perché andiamo nel cosiddetto *concreto*. Perché c'è stato l'olocausto? Perché un gruppo di uomini ha considerato un altro gruppo di uomini come *non* uomini. Ha considerato come differenti i non differenti e come non differenti i differenti. Ti ho davanti e ti nego come uomo, ti uccido. Quindi sono d'accordo con quanto diceva prima il professor Spanio¹, che parlare di contraddizione e di divenire sembra significhi affrontare un discorso astratto, e invece già qui, in queste prime battute, ci imbattiamo nel concretissimo: la negazione di ciò che diciamo *Destino* porta a esiti di questo tipo.

Continuiamo questa sommaria analisi del rapporto tra obiezione e *Destino*. Qualcuno potrebbe dirmi: tutto quello che tu hai detto a proposito del rapporto tra obiezione e *Destino* non ricade forse esso stesso, non ha forse esso stesso il vizio che esso intende denunciare? Non stai anche tu parlando al di fuori della dimensione incontrovertibile – cioè non fondandoti sul *Destino*? Risposta: certamente sì, anche quanto ho detto è infondato – è una fede ed è un esempio di cultura filosofica, appunto nella misura in cui esso non si fonda sul *Destino*. Intendo allora approfondire lo spunto che ho introdotto a proposito del rapporto tra domanda e risposta. È perché c'è l'apparire della risposta originaria che si può domandare. Non è che *prima* si domanda e *poi* si arriva alla risposta. Lo so che noi siamo abituati a una lunga tradizione, che va da Platone a Hegel e ad Heidegger e direi fino al pensiero analitico, per cui il domandare (penso anche a Popper, ma i

¹ Il riferimento è alla breve presentazione introduttiva.

nomi si possono moltiplicare) è la condizione del rispondere. Altrove, però, risuona un'altra voce, che certo bisognerà contenere, ma che intanto dice: *in interiore homine habitat veritas*. Il che significa che non bisogna compiere un cammino verso la verità che risponde. Amo dire in queste occasioni che, se ci fosse prima la domanda e poi la risposta – se ci trovassimo dunque in una condizione analoga a quella dell'uomo platonico, che deve uscire dalla caverna, o dell'uomo hegeliano, che deve percorrere la fenomenologia dello Spirito, per arrivare al sapere assoluto –, allora questo percorso in direzione della apertura della verità (della risposta), si compirebbe nella non-verità, altrimenti la risposta sarebbe già prima di essere. Se ci lasciamo catturare da questa enfasi o da questa retorica per cui dapprima c'è il domandare e poi c'è il rispondere, allora sia il bussare alla porta della verità sia il percorso verso di essa si compiono nella non verità e sarebbe perciò interessante sentire che cosa dice l'obiezione all'affermazione che *a chi bussa non sarà aperto*. Perché chi bussa non può che bussare stando al di fuori dell'apertura che fonda quelle obiezioni da cui siamo partiti nella chiacchierata che sto proponendo.

Un altro tema di cui penso potremmo discutere oggi è anche questo: che i *nessi* necessari non possono incominciare. Le relazioni necessarie non possono incominciare. Sono cioè *necessarie* proprio perché non incominciano ad un certo punto. Questo principio consente di affermare la necessità dell'oltrepassamento di ogni spettacolo che il *Destino* abbia via via ad esibire. Il *Destino* di cui sto parlando non è infatti qualcosa che sta là nei cieli, ma è questo *apparire dell'esser sé degli essenti* – questo! – e del loro essere, appunto, negazione della negazione del loro differire. In questo spettacolo appare anche (e con una visibilità accentuata) la *fede*: la fede che, da interpretare negativamente in quanto rapportata al *Destino*, è cioè il nostro comune modo di vedere o il nostro comune modo di rapportarci al mondo coi suoi problemi concreti, che sta lì davanti indipendentemente da quelle che potrebbero sembrare le chiacchiere dell'astratto, le chiacchiere, appunto, del linguaggio che parla del *Destino*. No: il *Destino* è il fondamento in base al quale l'affermazione dell'esistenza del mondo non è un *che* di presupposto. Possiamo allora dire: «Il mondo esiste e questo non è un sogno», cioè esiste il sogno e che esista non è un sogno;

ma questo lo possiamo dire solo sul fondamento dell'*apparire dell'esser sé degli essenti*. Tra gli essenti sta (e, dicevo prima, con una visibilità particolarmente accentuata) il nostro comune modo di percepire il mondo, che perlopiù alza le spalle di fronte al discorso sul *Destino* e si disinteressa del discorso del *Destino* e che – chiedo il permesso di citare una mia espressione – chiamo la *terra isolata* dal *Destino*. La Terra che gode di sé stessa che dice: «Io non ho bisogno delle chiacchiere sul *Destino*». Stiamo però dicendo che, non avendo bisogno di queste chiacchiere, si ha soltanto fede nell'esistenza dei contenuti concreti: economici, politici, psicologici, esistenziali, scientifici ecc. E se si ha fede nell'esistenza di tutto questo, allora tutto l'impegno che noi mettiamo nell'elaborare un simile contenuto, in cui perlopiù noi ci troviamo dalla mattina alla sera, è all'insegna dell'*aver fede*, cioè dell'incapacità di smentire uno che ci dica: «Ma sì, insomma, tu fai cose molto interessanti all'interno del sogno in cui riconosci di trovarti». Stiamo allora dicendo che *solo* sul fondamento dell'incontrovertibile l'esistenza della Terra, cioè l'esistenza del mondo in quanto isolata dal *Destino*, solo su tale *fondamento* l'affermazione di questa esistenza non è una fede.

Abbiamo cominciato a parlare dei nessi necessari. Sarò rapido, sperando che oggi si discuta questo punto. Ho detto prima: «L'apparire dell'esser sé dell'essente». Ma l'apparire di questo *esser sé* non è di per sé vuoto, vale a dire non è riempito da essenti che potrebbero essere assenti. C'è infatti uno spettacolo fermo che costituisce lo *sfondo* – e detto così è una asserzione non giustificata – all'interno del quale sopraggiungono gli eventi della Terra. Per orientare in qualche modo chi sta ascoltando, direi di pensare al mondo categoriale kantiano oppure al mondo delle idee platonico: l'anima di Platone è già piena di determinazioni, come in Kant il soggetto è già pieno di determinazioni. Alludo così, certo, a una *pienezza* diversamente funzionante, ma per la quale si tratta allora di rendersi conto che l'apparire del mondo non è semplicemente un vuoto che poi viene riempito, bensì è un vuoto originariamente pieno delle determinazioni essenziali che competono all'esser sé dell'essente. L'esser sé dell'essente implica cioè un mondo, che potremmo dire infinito, di determinazioni. Ebbene, all'interno di questo spettacolo già da sempre aperto sopraggiun-

gono gli eventi della Terra, innanzitutto il seno materno, le voci della madre, le voci della famiglia, le voci del contesto in cui ci troviamo e incominciamo a vivere, e così via via ciò che sopraggiunge (anche questo suono delle campane e gli eventi storici). Tutto questo è la terra che si fa innanzi all'interno dell'apparire già originariamente riempito dallo sfondo. Ecco, adesso suonano le campane. Perché è necessario che questo non sia l'ultimo spettacolo che ci si para dinanzi? Perché è necessario che oltre questo spettacolo appaia altro? Perché, rispondo, se questo fosse l'ultimo spettacolo, si produrrebbe un nesso necessario tra questo suono di campane e lo sfondo. Ciò vorrebbe dire che il nesso necessario incomincerebbe ad essere, ma questo è l'assurdo, perché un nesso è necessario quando non incomincia ad essere. Quindi è necessario che dopo questo suono di campane appaia altro, ma se questo altro è a sua volta un *che* che incomincia, di questo altro dovremmo dire ciò che stiamo dicendo di questo suono di campane. E se la nostra agonia è un *che* di incominciante, anche della nostra agonia dobbiamo dire quello che stiamo dicendo di questo suono di campane, e cioè che anche l'agonia è impossibile che incominci a stabilire un nesso necessario con lo sfondo che già originariamente riempie l'apparire dell'esser sé dell'essente. Tutto ciò che sopraggiunge dopo ciò che è sopraggiunto è ciò di cui, daccapo, si deve dire che è destinato ad essere *oltrepassato*. Qui ci troviamo di fronte a quel senso del *divenire* in cui il divenire è quella che possiamo a buon diritto chiamare la *gloria* della Terra, cioè la nostra destinazione alla vita beata, alla vita eterna. Certo, tutto questo in un senso – ma siamo qui per discutere – che non è quello cristiano, benché creda debba interessare anche l'ascolto cristiano.

DIBATTITO CON E. SEVERINO

(mattino)

Intervento I:

Desidero chiederle se può descrivere la differenza tra la nozione di *Destino* che ci ha sviluppato e la ‘storia dell’essere’ di cui parla Heidegger.

E. Severino:

È una domanda opportuna alla quale rispondo così. Non a caso, evidenziando l’etimologia di *Destino* ho richiamato quella radice *sta* che Heidegger non avrebbe mai indicato, innanzitutto perché la lingua tedesca manca dell’equivalente glottologico della parola *Destino*. Il tedesco parla di *Schicksal*, che rinvia all’accadere, *Geschehen*, donde anche *Geschichte*. Quando traduciamo lo *Schicksal* di Heidegger con la parola ‘Destino’ attribuiamo ad esso un significato alterato rispetto a quello propriamente heideggeriano, che è poi molto vicino a quello che compare nello scritto di Weber *La politica come professione*, dove si dice che al di sopra delle lotte regna il destino, il quale è appunto l’accadere assolutamente *ohne warum*, senza perché. Perché Heidegger enfatizza tanto questo *ohne warum*? Perché lui per *destino* intende proprio l’opposto di quello che qui si sta affermando.

Intervento II:

Vorrei che si discutesse della questione della tecnica. A mio avviso è l’uomo a produrre la tecnica.

E. Severino:

Provi a pensare alla concezione dello Stato di Hobbes. È l'uomo a fare lo Stato, nel senso che l'uomo cede al Sovrano la propria libertà per ottenere la protezione fornita dallo Stato. Quindi, lo scopo sarebbe la protezione del cittadino; se non che, poi, lo Stato evolve secondo quella dialettica per la quale lo scopo non è più la salvezza dalla morte violenta del cittadino, ma è l'irrobustimento progressivo dello Stato, di modo che dapprima l'uomo produce lo Stato per vivere, dopodiché lo Stato si autoproduce, per sopravvivere, mettendo le sorti degli individui in posizione subordinata. Dico questo, perché accade qualche cosa di analogo rispetto alla tecnica. È chiaro che, innanzitutto, sono gli individui a operare tecnicamente, ma oggi ci troviamo in una situazione in cui le forze umane che si servono della tecnica sono in conflitto tra loro ed essendo in conflitto, tutte più o meno disponendo di una frazione di quel super-strumento che è la tecnica guidata dalla scienza moderna, tutte sono interessate, per sopravvivere e per prevalere sulle altre, a rafforzare lo strumento di cui si servono. In questo processo, è inevitabile che il rafforzamento dello strumento tolga spazio allo scopo originario di queste forze. Per esempio, consideriamo la forza capitalistica, lo scopo della quale è l'incremento del profitto: se per far valere nel mondo l'incremento del profitto è necessario che il capitalismo rafforzi sempre di più lo strumento tecno-scientifico in base al quale il capitalismo raggiunge il suo specifico scopo, è chiaro che ad un certo momento lo scopo del capitalismo – è una delle tesi che mi stanno particolarmente a cuore – non sarà più l'incremento del profitto, ma l'incremento della potenza a disposizione, per cui il benessere dell'uomo, come accadeva nello Stato hobbesiano, è un sottoprodotto. Lo scopo cioè non è più far star meglio l'uomo, ma incrementare la potenza a disposizione, anche se la circostanza determina una ricaduta che può essere e che è prevedibile che sia anche positiva rispetto all'uomo. Infatti, il capitalismo non ha come scopo il benessere dei lavoratori, però è accaduto che il capitalismo, pur non avendo come scopo il benessere dei lavoratori, sia riuscito a dare a costoro un benessere maggiore di quel socialismo reale che aveva invece come scopo esplicito tale benessere.

Intervento III:

Io penso che l'unico antagonista del discorso severiniano sia il discorso di Giorgio Colli. E i protagonisti dell'agone sono due termini, da un lato l'*apparire* e dall'altro l'*esprimere*. Apparire ed esprimere sono movimenti identici. Giorgio Colli dice che la relazione è l'essenza astratta di ogni cosa.

E. Severino:

Vado dicendo, anche ad amici cari come Massimo Cacciari, che l'apparire non è *apparire a*. Questo punto lo si mastica con difficoltà. Nietzsche lo aveva capito, ma anche Wittgenstein; ma, penso, anche Carnap. Molti tra i neopositivisti, che non cesso di ammirare, lo avevano capito: l'apparire non è un *apparire a*, perché, se vogliamo analizzare cosa vuol dire questo 'a', l'apparire è 'apparire a' non ad un pezzo di legno, ma ad una coscienza. Ma cosa è la coscienza, se non apparire? E allora l'apparire apparirebbe ad un apparire e *sic in indefinitum*. Incominciamo dunque a togliere questo *trait d'union* tra apparire ed esprimere. Ma occorre evidenziare un altro elemento di differenziazione (e qui tocchiamo uno dei temi di cui credo che parleremo successivamente), e cioè che il linguaggio che testimonia il *Destino* – e ad esempio questo linguaggio che sta parlando – è una forma di violenza che nega il *Destino*. Altro, infatti, è l'apparire del *Destino*, altro è quella forma di volontà che dice «voglio dire la Verità». Allora, l'immagine che adotto molto volte, ma che penso possa far capire meglio questo punto, è quella del dito e della luna: il linguaggio è il dito, il *Destino* è la luna. Come stanno le cose? La luna è una luna tale che include il dito, però il dito che cosa è? Il dito è un elemento della Terra di cui parlavo prima. Come sopraggiunge quello che era il suono delle campane, così sopraggiunge il linguaggio che testimonia il *Destino*. Ma il linguaggio è una forma di volontà e la volontà è voler far *diventare altro* le cose. Il sottoscritto da molto tempo mostra (o almeno il linguaggio che si può chiamare il linguaggio del sottoscritto), mostra che il diventar altro degli essenti è impossibile. *Volere* significa allora volere l'impossibile, e siccome il linguaggio è una forma di volontà, ecco che il linguaggio sta dalla parte

opposta di quell'apparire del *Destino* al quale lei lo aveva apparentato nel suo intervento. Vi sono perciò almeno questi due elementi per mettere in questione l'impostazione interessante del suo intervento, ai quali è chiaro che qui si aggiunge tutta una serie di questioni intorno al senso del linguaggio, cioè al rapporto tra parola e cosa. Ma, data la sua domanda, volevo cominciare a dire che l'*apparire non è apparire a*. L'apparire si salva in quanto *apparire dello stante*. Il linguaggio si salva solo nel senso che io posso credere, posso aver fede che quello che dico sia capito, ma è appunto soltanto una fede. Se lei mi dicesse, a questo punto: «Sono d'accordo», rimarrebbe pur sempre un problema che noi due si sia d'accordo.

G. Brianese:

Innanzitutto, grazie al professor Severino. Parto da una brevissima considerazione autobiografica ma che in realtà chiama anche in causa la biografia del professore. Ho sentito per la prima volta parlare Severino quasi quarant'anni fa a Ca' Foscari in un dibattito fra lui e Lucio Colletti e le cose di cui si parlava avevano a che fare con alcuni dei temi che sono emersi anche oggi. Si discuteva della contraddizione, del principio di non contraddizione, della negazione della negazione della differenza, in quell'occasione a partire dagli scritti hegeliani in contrapposizione all'interpretazione che ne dava Colletti. Si potrebbe pensare che oggi siamo a discutere gli stessi temi di quarant'anni fa e che quindi vi sia un'inerzia o monotonia del pensiero, ma è tutt'altro che così: c'è una ricchezza del pensiero che si ripropone costantemente sugli stessi temi, presentandosi, in un certo senso, come se fosse la prima volta. Schopenhauer diceva che il mio «è un unico pensiero», e anche quello del professor Severino penso che sia un unico pensiero e si declina però in forme diverse e ogni volta a me dà un senso insieme di rigore, ma anche in un certo senso di improvvisazione di certi musicisti che rendono viva la loro musica. Seconda osservazione: non farò obiezioni al discorso di Severino, anche perché ho compreso che l'obiezione è comunque un dar ragione al *Destino*. Vorrei sollecitarlo a dire qualcosa in più intorno ad un paio di temi che a me interessano. Rispetto a ciò che oggi ci ha detto a proposito del

senso del *Destino*, della necessità dell'accadere e del senso della necessità dei nessi, mi chiedo quale spazio ci sia a partire da questo scenario per un'etica non nichilisticamente compromessa: se ci sia un agire che non sia immediatamente contraddizione, che si sottragga al gioco del dominio.

E. Severino:

Se volontà significa voler far diventare altro l'essente, e se l'etica è una forma di volontà, allora nessuna etica è possibile. «Non è possibile» vuol dire: gli uomini continuano a vivere ognuno pensando a quello in cui si crede, e molti pensando di essere etici, ma si tratta appunto del loro illudersi di essere etici. Etici, non essendo. Nel senso che tutti credono di avere la forza di cambiare il mondo, ma questa fede non ha un riscontro in cui il mondo sia effettivamente cambiato perché essi hanno messo in atto la loro fede. Se elenchiamo questa serie di equazioni: volontà di diventar altro = assurdo; volontà = volontà di far diventar altro; etica = una forma emergente di volontà di far diventar altro le cose (anche l'amore è una volontà di far diventar altro le cose, ma anche l'odio è una forma di volontà di far diventar altro le cose); allora, se stabiliamo questa serie di equazioni, un'etica che sia implicata necessariamente dal *Destino* è un circolo-quadrato, è impossibile. Se per etica invece, stando all'interno della Terra isolata (cioè, stando all'interno delle nostre convinzioni – e qui mi riallaccio all'intervento precedente sulla tecnica), intendiamo l'orizzonte all'interno del quale ci chiediamo che cosa dobbiamo fare (che è la domanda che sta al principio di ogni etica), allora sì che un'etica all'interno della follia della Terra isolata non solo è possibile, ma addirittura necessaria. Cosa deve fare l'uomo contemporaneo? Anche qui accenno, sapendo di suscitare la disapprovazione di molti. Poiché la tecnica è destinata al dominio, ciò che l'individuo deve fare è non ostacolare il dominio. Del resto, questo è sempre stato il dovere di ogni uomo etico. L'uomo che crede in Dio che cosa deve fare? «Sia fatta la volontà di Dio» – così suona la risposta – e ciò vuol dire non ostacolare la volontà di Dio. Oggi il Dio, il Leviatano, è la tecnica. Che cosa deve fare l'uomo? Non ostacolare la volontà di quel Dio che è la tecnica. In que-

sto senso l'etica è possibile, anzi è necessaria perché la tecnica, avendo appunto come scopo l'incremento infinito della propria potenza, emargina coloro che la ostacolano (così come, in qualche modo, il Dio cristiano emargina – non mi risulta che la figura dell'Inferno sia stata eliminata dalla Chiesa – coloro che ostacolano la Grazia e Provvidenza divina). Ci sarebbe infine una terza dimensione, ma complicheremmo troppo le cose e mi fermerei perciò a queste prime due.

G. Brianese:

Una sola osservazione. Credo di aver compreso, ma il «sia fatta la volontà di Dio» non può essere, tra virgolette, tradotto in «sia fatta la volontà del *Destino*», in questo modo prefigurando un'etica non legata alla volontà del far diventar altro – un'etica non prescrittiva che riconosca la necessità del «sia fatta la volontà del *Destino*»?

E. Severino:

Sì, purché tu tolga via quel pericolosissimo «sia fatta la volontà del *Destino*», perché in questo modo sembra che l'uomo autorizzi il *Destino* a fare quello che deve fare.

G. Brianese:

No, riconosce...

E. Severino:

No, anche la preghiera di Gesù, «sia fatta la tua volontà», è un invito nella forma dell'imperativo (*fiat!*). L'uomo autorizza Dio ad essere onnipotente, a meno che non si cambi la lettera della preghiera. In questo caso parliamo del nuovo Dio-tecnico, il quale non è la tecnica ingenua degli scienziati, cioè la tecnica scientificamente intesa, ma è la tecnica, scientificamente guidata, in quanto capace di ascoltare la voce della filosofia degli ultimi due secoli, la quale afferma che non esiste alcun limite assoluto all'agire dell'uomo. Questa è la tecnica a

cui accennavo prima. Il problema è quell'imperativo, quella sorta di autorizzazione, «sia fatta la tua volontà», «venga il tuo Regno», «dacci oggi il nostro pane quotidiano». È l'uomo che autorizza o chiede o impone. Nella fenomenologia della coscienza religiosa ci sono tutti questi atteggiamenti, incominciando già dalla stessa etimologia della parola 'preghiera' che viene da *carpire*. Pregare viene da *carpire*. Ha l'uomo il diritto di *carpire* a Dio ciò che l'uomo vuole?

G. Barzagli:

Sono anch'io sulla linea di Brianese. Si sottolineava il fatto che c'è una specie di abbandono a ciò che è il *Destino* e questo abbandonarsi al *Destino* non è concedere al Destino di avere il sopravvento. Il senso cui richiamava Brianese mi pare fosse questo: un'etica intesa come abbandono al Destino e non permettere al Destino di compiere il suo corso. Lei richiamava la preghiera del Signore. C'è un commento di sant'Agostino (nella *Lettera a Proba*), relativamente a questa imperativo-concessiva, dove dice che non siamo noi che concediamo alla volontà di Dio di avere il suo corso, è che la preghiera è un richiamo a noi di ciò che è inevitabile: la volontà di Dio ha il suo corso, la gloria di Dio ha il suo corso. Tanto poi che nella vita mistica c'è quella formula di san Bernardo: è vero che il santo è colui che fa la volontà di Dio perché nel santo è la stessa volontà di Dio (*homo vult quod Deus vult eum velle*), e non sei più capace di distinguere. È il discorso della mistica.

E. Severino:

Certo, se il cristianesimo si intende in questo modo – su questo punto – siamo d'accordo. Ma poi il cristianesimo è legato a tutta una sintassi di determinazioni in cui emerge il ruolo della volontà, a cominciare dal concetto di creazione. La volontà di Dio, la volontà dell'uomo che deve esercitarsi affinché l'uomo sia salvo: questo è il blocco che differenzia il discorso sul *Destino* dal discorso del cristianesimo. Limitatamente a ciò che lei ha introdotto, siamo d'accordo. Se si tratta di lasciare e non di *carpire*, allora il lasciare non deve essere nulla di più che un apparire dell'azione divina (nel cristianesimo). Ma

che cosa lascia l'uomo cristiano? Lascia appunto essere lo strapotere della potenza suprema divina, lo strapotere – ripeto – che si esercita nell'atto creativo e nel corrispettivo rappresentato dall'uomo che agisce in modo da produrre la propria salvezza. L'*eupraxia* è richiesta.

G. Barzagli:

Lo so che la questione è delicatissima. Nello stesso cristianesimo si riconosce che una delle prime eresie è stato un volontarismo, con la condanna del Pelagianesimo: pensare che la salvezza divina fosse affidata alla buona volontà dell'uomo che segue il buon esempio di Cristo. Sto dicendo che forse è quell'orientamento per il quale si può trovare un punto di convergenza.

E. Severino:

Anche qui, se lei mi dice che il cristianesimo ha quest'altro significato posso dichiararmi d'accordo. Ma nel cristianesimo (nei testi evangelici) la presenza della volontà è straripante, a cominciare dal mondo che non ha capito il Verbo: la volontà che si contrappone al Verbo incarnato. Il punto di contatto sta qui: quello che io chiamo *Destino* non è qualcosa che sta nella mia mente, ma sta nella mente di tutti – anche in coloro che si dicono buddhisti, cristiani, maomettani. Il *Destino* non è una teoria escogitata dal sottoscritto e che viene trasmessa attraverso quella povera cosa che è il mio chiacchierare. L'uomo è l'apparire del *Destino*; quindi, altro che “punto di contatto”: siamo tutti convergenti nella manifestazione della Verità.

G. Barzagli:

Vorrei dire che quello che lei chiama Destino è anche nel vocabolario cristiano e ha una flessione nel termine “*Disegno*”. Il Disegno eterno, *Prothesis*, dove per Disegno non si intende – ma mi rendo conto che bisogna fare un'operazione di ripulitura della parola e del concetto – il progetto che c'è prima nella mente di Dio e che poi viene fuori quando Dio crea e poi c'è il peccato. Non è così. Per *Disegno* si inten-

de la stabilità di tutte le cose nella coscienza eterna di Dio. Lo so che quando noi pensiamo rifacendoci all'idea cristiana dell'abbandonarci alla volontà di Dio, si intende alla volontà del Creatore. Ma in realtà l'idea dell'abbandono alla volontà di Dio è abbandonarsi a Dio in quanto Dio e non a Dio in quanto Creatore. Noi siamo chiamati – attratti – alla natura stessa di Dio che è tale indipendentemente dall'atto creatore.

E. Severino:

L'uomo sarà fatto a immagine e somiglianza di Dio...

G. Barzagli:

C'è l'immagine, e c'è la somiglianza. I Padri della Chiesa distinguevano tra l'essere creati a immagine di Dio e l'essere a somiglianza di Dio. L'essere a somiglianza di Dio è essere partecipi della vita stessa di Dio in quanto Dio, non in quanto Creatore. Essere l'immagine di Dio è una specie di riflesso operativo.

E. Severino:

Vediamo se possiamo convergere ancora di più. Questo "Disegno", che è da intendere certamente nel senso forte che lei ha indicato, sarebbe potuto essere diverso?

G. Barzagli:

No.

E. Severino:

Allora, questo Disegno di creare è imm modificabile: Dio non avrebbe potuto decidere di non creare. Dio è necessariamente creatore?

G. Barzagli:

Rispondo: la domanda ce la poniamo in quanto siamo creati e siamo dentro al disegno creaturale. Chiederci che cosa sarebbe stato e cosa potrebbe essere diversamente da ciò che è, è appunto affliggere Dio con una condizione non divina, cioè pretendere che l'atto creatore fosse una specie di deliberazione dopo parecchio tempo sul quale poteva ponderare.

E. Severino:

No: *ab aeterno* (non nel tempo), un Dio non creatore è possibile?

G. Barzagli:

Sì, ma vorrei dire che un Dio non creatore come possibile rientra come riflessione nostra sulla possibilità.

E. Severino:

Ma la riflessione nostra non è cosa da poco: è il fondamento in base al quale noi parliamo di Dio.

G. Barzagli:

In quanto è creatore, adesso è creatore. È una situazione di creazione.

E. Severino:

Se è possibile un Dio non creatore, è possibile il nulla del mondo. Il nulla del mondo vuol dire l'impossibile, l'assurdo: che questo nostro incontro non sia è impossibile.

G. Barzagli:

Rispondo: dentro il disegno di Dio che è eterno il mondo è *ab aeterno*.

E. Severino:

Sì, ma è *ab aeterno* nel senso che sarebbe potuto non essere.

G. Barzagli:

Posso rispondere dicendo che è necessario che sia nel senso per il quale *necessario* vuol dire che non cessa di essere, ma non che sia obbligato ad essere.

E. Severino:

Non che sia obbligato ad essere: così, allora, potrebbe non essere e sarebbe potuto non essere. L'*Apocalisse*, nell'ultimo capitolo, dice che, da un lato, ci sarà un cielo nuovo e una terra nuova, e che, dall'altro, il vecchio cielo e la vecchia terra non saranno più. Questo testo non dice quindi che la volontà di Dio è una volontà che fa essere e non-essere le cose? Se lei invece lo trascrive nei termini di un'ontologia come quella che propongo nei miei scritti e dice che questo può essere cristianesimo, allora siamo d'accordo.

G. Barzagli:

Non ho mai detto che quello che dice lei è cristianesimo, ma ho detto che quello che lei dice può essere preso come premessa maggiore di un sillogismo teologico. Così come san Tommaso, quando prende Aristotele, non dice che è cristianesimo, ma lo prende come premessa maggiore di un sillogismo teologico.

E. Severino:

Aristotele si sarebbe rifiutato di essere preso come premessa maggiore.

G. Barzagli:

Sì; infatti, la questione nella teologia non è tanto l'accordo tra la filosofia che viene assunta e l'operazione che fa il teologo e la fede che deve illuminare il teologo. L'altra volta avevo fatto questa considerazione: se andiamo a vedere se effettivamente esiste una filosofia adatta ad una teologia cristiana, è perché in qualche modo non sia modificata, ma si assume di quella filosofia ciò che si ritiene indispensabile per esporre la fede cristiana. Per cui, se io vado a prendere Aristotele in quanto Aristotele, è impossibile che quella filosofia sia adatta a esporre il cristianesimo, *idem* per Platone, Severino ecc. I grandi studiosi della Scolastica ogni volta dicono che san Tommaso sta battezzando Aristotele, non perché gli faccia comodo, ma perché aggiunge sempre questo: «Nel quadro della fede cristiana noi diciamo...». Concludo in questo senso: io sto spostando tutto su un aspetto dentro il quale mi sembra possibile fare una riflessione per cui tutto è assolutamente eterno e simultaneo anche nella prospettiva cristiana. Lo enuncio in breve: lei ha presente che nella riflessione aristotelicotomista esiste il teorema delle cinque cause, e ce n'è una che è la causa esemplare, ossia la causa formale estrinseca. Se io rifletto sull'*exemplar*, non più inteso nel senso del progetto che Dio ha in mente prima e poi farà – tutti elementi che rientrano in una facile obiezione della volontà, della violenza –, ma sull'*exemplar* così come si configura per il fatto che l'autoconsapevolezza di Dio non vede il mondo come qualche cosa che avverrà come creato oppure come preesistente, l'autoconsapevolezza di Dio è la conoscenza che Dio ha della propria essenza e che implica la conoscenza di tutte le realizzazioni similitudinarie di questa essenza che si chiamano creature. Se io le considero nel quadro dell'*exemplar*, queste hanno, in quell'*exemplar* che è la stessa essenza di Dio, una stabilità assoluta. Non in quanto io le veda come ciò che è disceso dall'*exemplar*, ma questo qua è l'*exemplar*. È l'*exemplar*: non posso pensare che l'idea di Giuseppe in Dio sia diversa da me, poiché sarebbe un'astrazione, dal momento che sottoporrei l'intelligenza divina ad un atto astrattivo rispetto a me.

E. Severino:

Lei parla di Dio. Anch'io parlavo di Dio, ma non nel senso che concedessi l'evidenza del suo essere. Facevo delle analogie tra la tecnica e quel Dio in cui la fede cristiana ha fede. Il suo discorso è un discorso teologico. La gran questione è qui: può la filosofia rassegnarsi a diventare qualche cosa che serva alla teologia? Oppure esiste un sapere che rivendica l'assoluta assenza di presupposti? La fede cristiana è un gigantesco e mirabile presupposto...

G. Barzagli:

Sì, ovviamente la filosofia non deve avere presupposti, si comincia sempre daccapo. Però la teologia non è *simpliciter* la fede.

E. Severino:

Siccome avevamo detto che la fede è riportabile al concetto di volontà di potenza, allora non è che la filosofia lasci vivere la teologia: la filosofia, *originariamente*, la toglie di mezzo.

G. Barzagli:

Sì, anche Aristotele e Platone avrebbero tolto la fede. Volevo dimostrare in quale senso, nel fare teologia, non si voglia dimostrare il contenuto della fede, ma si cerchi di esporre il significato della fede; e il significato della fede che si trova nella conoscenza mistica che non toglie di mezzo la dottrina, ma arriva a indicare l'abbandono. Quando lei mi cita l'ultimo capitolo di *Apocalisse*: è vero cielo nuovo e terra nuova. Se vado a prendere Gregorio Magno, dice: guardate, non è che cambia il mondo, perché sta scritto: cambia la *scena* di questo mondo, non questo mondo. È per dire cosa fa la teologia.

E. Severino:

Cerchi di capire il rispetto con il quale dico questo: dico che, all'interno del grande errore teologico, sono disposto a concederlo.

G. Barzagli:

L'errare che secondo lei dipende dalla fede.

E. Severino:

Sì.

G. Barzagli:

Ma io ribadisco. Si potrebbe dire così come c'eravamo lasciati nell'ultimo dibattito. Se io prendo soltanto il *frastico* e lascio perdere il perifrastico, in quel frastico c'è l'*exemplar*, ma non inteso come il modello che Dio ha nella mente per produrre le creature, ma quel Disegno eterno nel quale Dio stesso si autocomprende.

E. Severino:

Prescindendo allora dal rapporto teologia-filosofia, lei nota un punto di convergenza. Sì, mi fa piacere.

G. Barzagli:

Questo è il punto.

DIBATTITO CON E. SEVERINO

(pomeriggio)

L. V. Tarca:

Mi pare giusto incominciare questo dialogo con un “Elogio del maestro”. Questo è il titolo che Giovanni Cerri dà al frammento 20 di Parmenide, frammento che non figura nella raccolta Diels-Kranz, ma è presente nella edizione da lui curata. È un testo brevissimo che dice: «[...] i cieli hanno forgiato il corpo di questa sacra persona [...]». Lo offro qui al maestro Emanuele Severino interpretandolo in questo senso: del magistero di una persona fa parte in maniera essenziale anche la sua dimensione fisica, intesa sia come corpo sia come scrittura. Credo di poter dire – e penso che questo sia confermato proprio anche dall’incontro di oggi, per esempio dal discorso che abbiamo ascoltato questa mattina – che la presenza *fisica* di Emanuele Severino, e il modo in cui egli dialoga, sono componenti essenziali di quello che egli ci sta comunicando. Mi viene in mente, a questo proposito, anche quello che ci diceva questa mattina Giorgio Brianese parlando della filosofia di Severino: una musica che è sempre la stessa da cinquant’anni, ma che ogni volta vive in un preciso momento e si inventa in quell’istante.

Perché parto dall’elogio del maestro? Da un lato, certo, per un doveroso riconoscimento a Emanuele Severino, maestro mio e di molti, molti altri; ma, dall’altro lato, per portare alla luce una importante questione. La sua persona, la sua parola, il suo discorso (il suo dialogare), sono cose che appartengono in maniera essenziale al suo magistero. Provo a esprimermi in altri termini: mi piace pensare ai suoi scritti (dalla *Struttura originaria* a *Ritornare a Parmenide*, via via fino ai testi più recenti) come a un’espressione corporea della sua testimonianza filosofica. Eppure proprio questa mattina lei ci diceva che anche il suo linguaggio – che è quello che testimonia il Destino –

è, proprio in quanto linguaggio, espressione della volontà di alterare il mondo, ed è quindi in qualche modo espressione del nichilismo, della volontà di potenza e perciò della Follia che caratterizza la vita dei mortali. Allora una prima domanda interessante – vorrei mantenere per la nostra conversazione un tono colloquiale, come mi pare anche lei chiedesse questa mattina – può essere questa: in che misura tale circostanza, cioè il fatto che anche il suo linguaggio è una espressione del nichilismo, può compromettere la testimonianza della verità, o del Destino della verità? In che misura questo comporta il rischio che persino il suo linguaggio tradisca ciò che intende testimoniare?

E. Severino:

Sono i temi che ho trattato in *Oltre il linguaggio*. Penso che si debba intanto partire dalla necessità che la parola indichi qualcosa che non è a sua volta parola e che un'aporia come questa (questa è un'aporia) non possa smentire l'originario. È una domanda molto importante questa. L'aporia – si è detto – non può smentire l'originario. Che cos'è l'aporia? L'aporia è ad esempio questa, mostrata dal professor Tarca: chi ci assicura che il linguaggio attualmente parlato non alteri ciò di cui esso parla? Ma – aggiungo – che cos'è *ciò* di cui esso parla? È il *non smentibile*. Se siamo d'accordo su questo, allora dobbiamo concedere che è impossibile che sul fondamento del non smentibile si pervenga a una conclusione che lo smentisca. Anche se qui, ora, fossimo incapaci di rispondere a questa domanda, ciò non pregiudicherebbe la non smentibilità dell'incontrovertibile.

L. V. Tarca:

Sarebbe d'accordo con una formulazione di questo genere: nel linguaggio che qui sta testimoniando il non smentibile, anche qualora questo linguaggio fosse in qualche misura un 'tradimento' di ciò che intende testimoniare (il Destino, diciamo), anche in questo caso tale linguaggio conserverebbe qualcosa che – potremmo dire – testimonia correttamente il Destino non smentibile in quanto lo dice nel suo essere non smentibile?

E. Severino:

Questa è un'osservazione parallela. Io avevo tratto occasione dal discorso del professor Tarca per generalizzare, dicendo: qui, in questo discorso, abbiamo un'obiezione, un'aporia...

L. V. Tarca:

Allora posso precisare il senso del discorso; perché l'obiezione, lei giustamente questa mattina è partito dall'obiezione...

E. Severino:

...ma adesso dicevo un'altra cosa. Dicevo che è impossibile che l'aporia metta sotto scacco l'originario.

L. V. Tarca:

Sono d'accordo, per quel tanto che ciò qui può valere (mi riferisco a quanto lei diceva questa mattina); ma è possibile che il linguaggio in qualche modo tradisca il Destino? Anzi, formulo la questione ponendo una domanda un po' diversa: il fatto che il linguaggio sia compromesso con la volontà nichilistica implica di per sé *necessariamente* che il linguaggio tradisca il Destino, oppure no?

E. Severino:

Dunque, il linguaggio è un cenno, è una indicazione. La volontà vuole che l'indicazione sia segno. La volontà vuole che un evento (sonoro, visibile) sia segno di ciò che dunque diventa un designato. Ciò che diventa un designato è ciò che chiamiamo Destino.

L. V. Tarca:

Che però include anche il segno che lo designa.

E. Severino:

Sì. La seconda osservazione, o terza, che vorrei fare è che questo tipo di obiezioni (ché di obiezione o di aporia si tratta) parte dalla convinzione che l'esistenza del dissenso, l'esistenza del linguaggio che testimonia il Destino, siano un dato incontrovertibile, laddove essi sono un'appartenenza alla terra isolata; sì che l'affermazione incontrovertibile dell'esistenza della terra isolata, includente il linguaggio che testimonia il Destino, ha partita vinta originariamente rispetto ad un discorso che dica: "Qui c'è un linguaggio che vuole parlare di te"; "questo linguaggio, chi mi dice che non ti tradisca?" Queste obiezioni, che si riferiscono alla storicità, si riferiscono a una fede. Si potrebbe trasformare così il discorso: tu adesso parli, ma chi ci assicura che domani il linguaggio che testimonia il Destino dica la stessa cosa? Tutto questo discorso, che ha una plausibilità così apparentemente evidente, si basa sulla fede che esista la storia, che esista il linguaggio, che esista il linguaggio che testimonia il Destino. E non si può mettere sotto scacco la non fede sul fondamento della fede.

L. V. Tarca:

Ma questa fede esiste, e all'interno di questa fede c'è la fede che Severino abbia scritto *La struttura originaria* e altri libri che testimoniano la verità, il Destino e così via.

E Severino:

Sì.

L. V. Tarca:

Siamo dunque all'interno di questa fede. Ma adesso faccio un passo avanti; perché la mia non intendeva ancora essere un'obiezione, a questa ci stiamo solo avvicinando. Se possiamo dire che all'interno di questa fede è possibile che il linguaggio tradisca il Destino, allora si può pensare a un'obiezione – adesso, sì, la presento come obiezione –

che non è però rivolta a ciò che non è smentibile (perché questo è precisamente il contributo fondamentale e, come dire, definitivo, del suo pensiero: avere portato nel linguaggio quella dimensione che è tale che qualsiasi negazione, nel momento in cui si ponesse, si toglierebbe di per se stessa; l'obiezione, quindi, non si può rivolgere al non smentibile, appunto nel senso che, nel momento in cui facessi questo, dovrei prendere atto del fatto che questa obiezione, cioè questa negazione, si ritorce contro di me); potrebbe però esserci una "obiezione" (e qui forse il significato di questa parola subisce un leggero cambiamento) nei confronti *del linguaggio* che dice di testimoniare questa dimensione che non è discutibile. Qui, insomma, l'obiezione potrebbe dire qualcosa del genere (uso il "tu" perché adesso non mi sto riferendo in particolare a Severino): "Stai attento che il tuo linguaggio, così facendo, tradisce quello che pure stai vedendo".

E. Severino:

Può darsi.

L. V. Tarca:

Ecco, voglio appunto dire che una obiezione di questo genere è pensabile *dal punto di vista della verità*.

E. Severino:

Addirittura, dicevo prima, non è una verità incontrovertibile che, parlando e dandomi ragione, chi parla e mi dà ragione dica o pensi quello che appare come Destino, anche se l'eventuale interlocutore è un apparire del Destino.

L. V. Tarca:

Certo, certo. Allora – non dirò che siamo d'accordo; poiché, proprio per quello che stiamo dicendo in questo contesto, non ha molto senso qui affermare una cosa del genere...

E. Severino:

Però capita, capita che lo si dica.

L. V. Tarca:

Sicuramente. Allora, come ho già detto, l'obiezione non è rivolta al Destino, che per definizione fa rimbalzare ogni obiezione contro chi gliela muove, ma eventualmente è rivolta *al linguaggio* che intende testimoniare il Destino.

E. Severino:

Il quale può non essere capace di mostrare la forza di ciò di cui parla oppure può imbattersi in un interlocutore che non è capace di capirlo.

L. V. Tarca:

Sì, sì, ma siamo ancora alle battute preliminari; allora, al fine di procedere, chiederei un'altra cosa: il fatto che il linguaggio sia in quanto tale espressione della volontà di potenza, non compromette di per sé necessariamente questa testimonianza?

E. Severino:

No, perché se siamo d'accordo sul fatto che il linguaggio è un volere che qualcosa divenga altro, nel senso che il linguaggio vuole che un certo evento sia segno di una cert'altra dimensione che diventa designato, l'apparire di questa dimensione è ciò la cui negazione è autonegazione. Mi fermerei qui.

L. V. Tarca:

Va bene, non insisto. Pensavo, potrei aggiungere, al modo in cui Aristotele testimonia il principio di non contraddizione, che in qualche misura allude a questa cosa, però vi allude in una maniera che può essere 'distorsiva'...

E. Severino:

...proviamo ad aggiungere questa notazione. Attualmente, il Destino appare nel linguaggio, quindi è nel linguaggio che appare come incontrovertibile: non è che ci sia una dimensione linguistica da una parte e una dimensione semantica dall'altra. L'incontrovertibile è cioè attualmente il semantico all'interno del linguistico. C'è quindi, da questo punto di vista, una salvazione del linguaggio in quanto indicante il Destino. Altro è allora il linguaggio in quanto volontà che un evento sia segno, altro è ciò cui il linguaggio si riferisce. Altro la parola, altro la cosa.

L. V. Tarca:

Sì sì, va bene – non insisto su questo perché ci porterebbe troppo lontano –, però potremmo dire che c'è un aspetto per cui il linguaggio testimonia correttamente il Destino, e un aspetto invece rispetto al quale...

E. Severino:

...questo era a mio avviso l'ottimismo di Wittgenstein e di coloro che pensano un linguaggio perfetto come capace di rappresentare inequivocabilmente la cosa. Questo, direi, è un tentativo fallimentare.

L. V. Tarca:

Farei un passo ulteriore; questo, infatti, era solo un movimento di avvicinamento, perché la questione, propriamente, sarebbe quella relativa a un linguaggio adeguato a testimoniare questa dimensione del non smentibile di cui abbiamo detto prima. Mi riferisco allo *elenchos* e 'dintorni', e penso quindi al linguaggio che testimonia la dimensione definita dal fatto che persino la sua negazione la riafferma. Ora, questa dimensione (forse stiamo andando troppo sul formale, ma vale la pena di procedere almeno un po' in questo modo) mi pare essere la dimensione *rispetto alla quale qualsiasi negazione è una contraddizione*. Qui allora, per altro verso, penso a Parmenide: l'essere parmenideo

(o, se vogliamo, l'essere severiniano) può essere inteso appunto come quella dimensione rispetto alla quale qualsiasi negazione è una contraddizione...

E. Severino:

Scusa se intervengo. Non possiamo mettere in scacco l'avversario dicendo: "Sei in una contraddizione"; perché qui siamo nella zona in cui l'avversario sostiene appunto la contraddizione. L'avversario dice appunto che sostiene la contraddizione, e noi allora non possiamo dire: "Tu sei nella contraddizione".

L. V. Tarca:

No, però eravamo d'accordo che ci troviamo in quella dimensione nella quale la negazione della verità si toglie da sola; quindi non siamo noi che mettiamo in scacco l'avversario, è egli stesso che si autoconfuta...

E. Severino:

...era Aristotele stesso a rilevare che all'avversario non si può obiettare che è in contraddizione, appunto perché l'avversario dice che sostiene proprio questo. Ciò che stamattina chiamavo *elenchos* è qualcosa di più originario: è il mostrare come la negazione del destino si fonda e si costituisce su ciò che essa nega; qui sarebbe interessante vedere perché la negazione si costituisce su ciò che essa nega, che è qualche cosa di formalmente diverso dal dire "tu, negazione, sei contraddizione".

L. V. Tarca:

Appunto per questo mi esprimerei in questi termini: sto parlando della dimensione – chiamiamola verità (ma so che questo termine crea molti problemi), oppure chiamiamola Destino, ma potremmo anche nominare l'Essere stesso – sto parlando della dimensione, dicevo, definita dal fatto che persino la sua negazione la conferma (del resto,

credo che proprio questo sia un punto *decisivo* del suo magistero). Ebbene, se c'è questo luogo – questa dimensione definita appunto dal fatto che persino la sua negazione la conferma; ed è per questo che, poi, si può dire che il suo negatore si contraddice, quindi che il suo discorso va ‘escluso’, e così via (queste sono, appunto, ‘complicazioni’ ulteriori) –, allora resta fermo che c'è appunto *una dimensione rispetto alla quale qualsiasi negazione è una contraddizione*. Quindi il problema, a questo punto, è, diciamo così, quello relativo alla *testimonianza* di questa dimensione.

E. Severino:

Cioè: “quindi è una contraddizione”, non: “escludiamo la negazione perché è una contraddizione”.

L. V. Tarca:

Non escludiamo niente.

E. Severino:

No, escludiamo la verità della negazione.

L. V. Tarca:

Comunque il punto che mi sta a cuore è che esiste la dimensione definita dal fatto che persino la sua negazione la riafferma...

E. Severino

...e siccome il Destino non è ciò che si autotoglie, allora il Destino dice alla negazione: “Io non sono te”.

L. V. Tarca:

Mi lasci solo fermare un attimo sul passo precedente. Vi è questa

dimensione (diciamo: la verità) definita dal fatto che persino la sua negazione la riafferma (per questo la negazione della verità nega ciò che essa stessa dice); ebbene, se si nega questa negazione (la negazione della verità), per ciò stesso si nega la verità...

E. Severino:

Se si nega l'esistenza di questo luogo....

L. V. Tarca

No, se si nega *questa* dimensione...

E. Severino

... l'*esistenza* di questa dimensione; infatti stamattina dicevo: niente verità se non come negazione di una non verità...

L. V. Tarca

...se si nega *qualsiasi cosa* venga affermata da questa dimensione (dalla negazione della verità), si nega la verità. Questo è il punto. La mia potrebbe suonare come una obiezione, ma non vuole esserlo; e non per un atto di cortesia, bensì per una questione di sostanza. Sto sottolineando quell'aspetto – mi verrebbe spontaneo dire “caratteristico del suo pensiero (o del *cosiddetto* suo pensiero)”, ma naturalmente è lei, come dire, il ‘titolare’ del *suo* pensiero; diciamo che è un aspetto che il suo pensiero testimonia in maniera formidabile – per il quale vi è qualcosa (il Destino, il Destino della verità, ecc.) che è tale che persino la sua negazione lo riafferma; ecco che allora – questa è la mia osservazione – questo qualcosa è caratterizzato dal fatto che persino la sua negazione è tale che chi la nega...

E. Severino

Chi ne nega l'esistenza...

L. V. Tarca:

No, chi la nega... Mi faccia concludere un attimo; perché, quando lei dice “chi ne nega l’esistenza” si sta già riferendo alla dimensione dell’Essere; mi lasci concludere la frase riprendendola dall’inizio: nella misura in cui la negazione stessa della verità – ma so che il problema determinato dall’uso di questo termine è enorme – conferma e quindi afferma la verità (della quale peraltro è negazione), in quella stessa misura (in quei limiti, per quel tanto, ecc.), anche chi nega la negazione della verità nega la verità.

E. Severino:

Torno a dirti: chi nega l’esistenza della negazione della verità nega la verità.

L. V. Tarca:

Se la forza dello *elenchos* è il fatto che persino la negazione della verità afferma la verità...

E. Severino:

...sì, ma la nega e l’afferma...

L. V. Tarca

...certo, ma allora c’è un aspetto per il quale la negazione della verità afferma la verità...

E. Severino:

... ma anche la nega...

L. V. Tarca:

Si sì, certo... per quel tanto che la negazione della verità afferma la verità, per quel tanto chi nega la negazione della verità nega la verità...

E. Severino:

...ne taglia la testa e tien ferma soltanto una sua parte...

L. V. Tarca:

...allora abbiamo le due parti del corpo...

E. Severino:

...che è stato ucciso...

L. V. Tarca:

...abbiamo cioè la negazione della verità che consta di due parti: una parte che afferma la verità, e una parte che nega la verità...

E. Severino:

...una sintesi...

L. V. Tarca:

...ma il problema è che, se quest'altra parte della non verità – quella 'cattiva', per così dire, cioè quella che non afferma e non conferma la verità –, se questa parte 'cattiva', appunto, *non* conferma la verità, allora mi pare che si ponga il problema (mi pare, non sto affermando – perché qui, credo, siamo ai fondamentali assoluti – sto solo ponendo un problema) costituito dal fatto che c'è dunque uno spazio che *non* conferma la verità...

E. Severino:

...eh, isoli i due aspetti...

L. V. Tarca:

...no, li distingo. Se la verità si compone di due aspetti, c'è la parte 'buona' che conferma la verità...

E. Severino:

...c'è l'intenzione di negare la verità, certo...

L. V. Tarca:

...l'intenzione di negare la verità, anch'essa, però, a sua volta conferma la verità...

E. Severino:

...include la conferma della verità...

L. V. Tarca:

...ma allora abbiamo che anche l'intenzione di negare la verità si sdoppia in due; perché c'è la parte 'buona' dell'intenzione di negare la verità che riafferma a sua volta la verità, e poi c'è la parte cattiva che invece rifiuta la verità.

E. Severino:

Mi sembra che tu isoli queste due parti.

L. V. Tarca:

Le distingo.

E. Severino:

Però tratti l'una come se l'altra non esistesse.

L. V. Tarca:

No, anzi, tanto esiste che ogni volta l'una si tira dietro l'altra.

E. Severino:

E allora siamo d'accordo: la negazione si tira dietro l'affermazione, ed è proprio per questo che è autonegazione.

L. V. Tarca:

Perfetto. Chiudo allora il discorso, ribadendo solo quello che potrebbe presentarsi come il titolo della discussione che abbiamo in corso da un po' di tempo. Ammesso – con tutte le cautele e le complicazioni del caso, per carità, lo capisco – che ci sia questa dimensione definita dal fatto che persino la sua negazione la riafferma, quindi definita dal fatto che qualunque negazione di essa sia una negazione della verità, ecco, una volta ammesso questo, *il problema è quello del linguaggio adeguato a testimoniare questa cosa.*

E. Severino:

E ritorniamo al discorso di prima.

L. V. Tarca:

Certamente, allora io dico, e poi concludo: vorrei definire il “cosiddetto” mio linguaggio come quello che tenta di testimoniare (e valgono anche per questo tentativo tutte le cose che lei ha detto circa la volontà, il nichilismo etc.; perché, se esse valgono per il “suo” discorso, ovviamente valgono anche per il “mio”), che tenta di testimoniare, dicevo, quell'aspetto per il quale il Destino (della verità) è totalmente,

pienamente affermativo. È cioè totalmente positivo rispetto a tutte queste cose, perché appunto *pone* quella dimensione rispetto alla quale ogni negazione è una contraddizione.

E. Severino

Vorrei sottolineare quello che ho detto prima (e sottolinearlo vuol dire che è il *protoargomento*): mi pare che nel discorso del professor Tarca non si metta in questione che la negazione del Destino è autonegazione.

L. V. Tarca:

Se non vale questo, non vale nulla del mio discorso.

E. Severino:

Bene, allora, se siamo d'accordo su questo punto, non ci può essere nessuna argomentazione che lo metta in questione. E se un'argomentazione ha invece l'apparenza di metterla in questione, si tratta appunto di un'apparenza.

L. V. Tarca:

Totalmente d'accordo.

Posso, a mia volta, sottolineare solo un aspetto? Vorrei sottolineare la differenza, la distinzione, tra la formula "ciò la cui negazione è autonegazione" e la formula "ciò che è *negazione* dell'autonegazione". Perché altro è dire che la negazione della verità si nega e si auto-toglie, altro è dire (e non sto dicendo che sia sbagliato, sto dicendo che è *altro*) che la verità è negazione di questa cosa.

E. Severino:

Col clima filosofico che corre, è già tanto che noi due si sia d'accordo sul fatto che il Destino è ciò la cui negazione è autonegazione e che

qualsiasi obiezione possibile non può che essere apparente nella sua presunzione di mettere in scacco il Destino.

L. V. Tarca:

Questa è la sua grande lezione.

L. Messinese:

Dopo questa sottile discussione tra Tarca e Severino circa il Destino, l'incontrovertibile, è difficile restarne all'altezza. Ma dovrei dire lo stesso pure in merito ai precedenti interventi, quello di Brianese circa il rapporto tra verità (nel suo senso forte) ed etica e l'altro offerto da Barzagli in cui, seppure con una formulazione diversa, veniva presentata una rivendicazione "veritativa", questa volta da parte della teologia. Adesso – semplifico di molto il suo discorso – il professor Tarca cercava di mettere in luce – sia pure non in contrapposizione all'incontrovertibile testimoniato negli scritti severiniani (cioè non formulando un'obiezione nei confronti della Verità o dell'incontrovertibile) – una dimensione di *positività* da attribuire alla negazione della verità: un tanto di *positività della "negazione"* per cui il discorso relativo alla forma della verità debba di certo includere l'auto-toglimento della negazione, ma non debba poi esaurirsi in questo. E poi, in relazione a tale assunto, da Tarca è stato sviluppato anche il discorso circa il linguaggio e su quale sia il rapporto di quest'ultimo con la verità.

Considerando l'insieme degli interventi di Brianese, Barzagli e Tarca, ritengo che l'elemento comune sia stato quello di mantenere, nei loro rispettivi interventi, il riferimento al Destino nei termini in cui ne parla Severino; ma che poi, restando in questo orizzonte, sia stato evidenziato anche l'intento di incominciare ad articolare un discorso che sia in grado di indicare delle determinazioni *ulteriori* rispetto alla struttura originaria del Destino, per quanto non in contraddizione con essa.

Fatta questa duplice premessa, che penso sia in linea con quanto è stato detto finora, a mio parere ne segue che l'esigenza *implicitamente* espressa è quella che chiede se, in qualche modo, sia possibile sul piano della verità una dimensione analoga a quella di cui parlava Pla-

tone, quando faceva riferimento al *metaxy* (o dimensione intermedia): intermedia, potremmo dire, tra verità (incontrovertibile) e non verità, dove “non verità” significa errore. È possibile, non abbandonando la struttura originaria della verità, affermare una dimensione terza alla quale, appunto, mi sembra che facciano riferimento i discorsi fin qui presentati interloquendo con Severino? Ma se l’orientamento di fondo è questo, al nostro scenario potremmo anche aggiungere quello del *metaxy* in riferimento al piano dell’“ontologia”, il quale dovrebbe ricevere, anzi, il primo posto.

La questione che a questo punto vorrei porre è, perciò, la seguente: proprio per poter rigorizzare questa intenzione, più o meno esplicita, dei vari discorsi finora succedutisi, non si tratterebbe di strutturare *in modo determinato* il discorso relativo all’aprirsi originario di questa “terza dimensione”? E cioè: non si dovrebbe mostrare la sua “possibilità effettiva” e, quindi, che la verità non si esaurisce nel porre la dicotomia assoluta o radicale di essere/non essere e verità (incontrovertibile)/non verità (come errore)? Questa dimensione terza, secondo quanto vorrei incominciare a indicare, è quella della verità nella sua “dimensione finita”.

Orbene, questo statuto ancora da delineare della “dimensione finita” della verità, dovrebbe essere l’orizzonte all’interno del quale possono svilupparsi quegli ambiti che, al momento, rispetto alla verità (incontrovertibile), e stanti le implicazioni messe in luce da Severino nei suoi scritti, sembra che debbano essere relegati nella non-verità intesa come errore. Mi riferisco, in particolare, all’etica e alla teologia cristiana.

Se questa perlustrazione circa l’allargamento del campo della verità merita di essere messa in atto, ci troveremo nella situazione di dover ripetere l’operazione tentata da Platone di andare “oltre” Parmenide senza andare “contro”. Si tratterebbe allora, per noi, di ripetere, in una dimensione non nichilistica, il tentativo platonico di costituire la dimensione intermedia (il *metaxy*) non soltanto riguardo all’ontologia, come accade nel *Sofista* quando si va “oltre” il binomio essere/nulla – ma, d’altra parte, neppure ci si oppone – introducendo il non essere come *eteron*. In effetti, si può rilevare come la dimensione conoscitiva della “opinione vera” di cui parlava Platone nel *Teeteto*, in qualche modo anticipi tutti i discorsi contemporanei riguardo alla dimensione che chia-

miamo “interpretazione”; in relazione alla quale aggiungerei che, laddove essa non riesca a porsi mostrando il suo essere “altro” (*eteron*) e non il suo “essere opposto” alla verità, evidentemente sarebbe tolta dalla verità incontrovertibile; così come viene ad autogliersi ogni discorso il quale, mostrando unicamente se stesso, isolato dalla struttura originaria della verità non riesce ad apparire se non nella forma dell’auto-negazione.

Chiedo, perciò, al professor Severino se questa esplorazione circa un allargamento della dimensione veritativa sia originariamente impedita dalla dicotomia assoluta tra essere/non essere o verità/non verità.

E. Severino:

Dunque il professor Messinese ha parlato di esplorazione, cioè ha posto la questione in termini di progettualità, riferendosi al binomio verità/non verità e al binomio essere/nulla. Se per verità intendiamo l’incontrovertibile, allora come lo chiameremo il non incontrovertibile? Lo chiameremo controvertibile. Messinese mi pare che rivendichi invece l’esistenza di un *metaxy* tra l’incontrovertibile e il controvertibile.

L. Messinese:

Non significa un “mezzo incontrovertibile”, un incontrovertibile a metà, ovviamente...

E. Severino:

Il punto è proprio qui. Tutto ciò che non è incontrovertibile, è controvertibile. Aristotele *docet*.

L. Messinese:

Direi piuttosto che, quanto ho cercato di dire, ha un’analogia con il discorso relativo all’essere e al non essere nella prospettiva del *Sofista* platonico. Così come, parlando del non-essere, distinguiamo tra non-essere come “nulla” e non-essere come “altro”, analogamente parlavo di una per-

lustrazione riguardo al *metaxy* tra incontrovertibile e non incontrovertibile. Sappiamo che l'affermazione dell'*eteron* – dell'ente come *eteron* rispetto all'essere – non costituisce un auto-toglimento della verità. Mi chiedo perciò se, analogamente, si possa parlare di un non-incontrovertibile che non coincide con la pura negazione dell'incontrovertibile.

E. Severino:

Lei si chiede se ci sia o meno l'“analogia”. Lei ancora non ha introdotto la necessità di porre i termini come analoghi. Allora, daccapo, non vedo come si possa sostenere che ciò che non è incontrovertibile non sia controvertibile. Non c'è un terzo. Veniamo alla dicotomia essere/non-essere. Per Platone (e per Aristotele) questo bicchiere è sul tavolo, però ce l'hanno messo, e quando avremo finito lo toglieranno dal tavolo. Il bicchiere è allora un esser-qui non essendo stato qui destinato a non-esser più qui. È sì un essere, ma circondato dal nulla. Se a Platone (e anche ad Aristotele) domandiamo se questo bicchiere ora è o non è, Platone risponde che è sin tanto che è. Certo, il bicchiere è un *metaxy*, che però non toglie l'essere e soltanto l'essere di ciò che è sin tanto che è. Per questo lato, il bicchiere rientra nel primo dei termini della dicotomia – non è cioè qualcosa che sta in mezzo, perché *sin tanto che* è appartiene al *to on he on*; quindi anche in questo caso lo spazio per il *tertium non datur*.

L. Messinese:

Fin tanto che è – per un lato rientra nel primo corno della dicotomia e per l'altro entra nel secondo. Stiamo dicendo che, nella prospettiva di Platone, il bicchiere ha due aspetti che messi insieme sono contraddittori, perché ha in sé l'anima dell'essere e del non-essere.

E. Severino:

C'è qualche cosa che sta in mezzo tra ciò che è e il nulla? Qualche cosa che né è *ciò che è* né è il *nulla*? La risposta è *no*. La sua perlustrazione, invece, vorrebbe imbattersi in un *sì*.

L. Messinese:

Vuole imbattersi in un *si*, perché comunque c'è l'ente il quale non è “pienamente essere”.

E. Severino:

Fa parlare Aristotele o Platone o parla lei? Per loro è chiaro che il *metaxy* non è medio nel senso che il bicchiere, quando è sul tavolo, è insieme essere e non-essere, ma solo nel senso che sta in mezzo al non-essere, nel senso cioè che il nulla lo precede e lo segue...

L. Messinese:

Certamente, per ciò che riguarda l'ente in quanto è questo ente, determinazione finita, stando a Platone e ad Aristotele il nulla lo riguarda sia in quanto “è” sia in quanto al suo “non-essere” prima e dopo. Scorporando, però, dall'ente il non-essere che da Platone è inteso come il nulla che circonda appunto l'ente, possiamo mantenere il *metaxy* nella sua dimensione non nichilistica, sia riguardo all'ontologia, sia riguardo alla dimensione ulteriore alla quale prima mi sono riferito, cioè quella della verità: e, in quest'ultimo caso, operando analogamente a come si deve fare revisionando il *modo effettivo* in cui Platone, nella sua ontologia, introduce la dimensione del *metaxy*.

E. Severino:

Parmenide nega la verità del mondo, Platone salva il mondo nel senso che anche le determinazioni sono (è il *metaxy* di cui parla lei). Ma si tratta appunto di comprendere che questa salvazione *include* quel nichilismo che sia il sottoscritto sia il professor Messinese negano.

L. Messinese:

Ecco, questa dimensione – la dimensione degli enti, rispetto alla totalità dell'essere – è assunta al di fuori del nichilismo: una dimensione che è “terza”, ma che non è in contraddizione con l'essere.

E. Severino:

È una figura erronea.

L. Messinese:

Quella del Platone “storico” sì, ma resta un ‘residuo’ non nichilistico nel *metaxy* teorizzato da Platone, che può essere valorizzato teoreticamente secondo la duplice direzione alla quale mi sono riferito.

E. Severino:

Noi siamo d’accordo sull’eternità dell’essente in quanto essente: non in quanto è in Dio, ma appunto in quanto essente. L’essente in quanto essente è eterno. E siamo d’accordo anche sul fatto che l’uscire dal nulla e l’andare nel nulla non appare. Il tentativo, interessante, del professor Messinese è di accettare questi due teoremi – cioè l’eternità dell’essente in quanto essente e il teorema dell’impossibilità che appaia il diventar altro degli essenti –, recuperando tuttavia il discorso creazionistico, proprio a partire da essi. In questo senso vedo nel tentativo di Messinese una sorta di vicinanza con quanto dicevamo in precedenza con padre Barzagli, che rinviava alla premessa maggiore del sillogismo teologico. C’è la vicinanza, no?

G. Barzagli:

Nella Teologia esiste una premessa che è di fede e questa fede la prendiamo come perifrastica, lasciamo perdere l’atto di fede e andiamo a vedere il contenuto della fede, cosa dice intorno all’essere la fede – vedendolo dalla parte dell’esser detto e non dalla parte di chi lo dice. Questo è il frastico. Se vado a vedere il frastico della fede – ossia ciò che si dice – viene esplorato con la ragione e la ragione è filosofica. Lo so che non è detto che la filosofia accetti di essere la premessa maggiore di un sillogismo teologico – questo è pacifico (era pacifico anche per sant’Agostino e san Tommaso, consapevoli del fatto che Platone non era il cristianesimo, e che Aristotele non era cristianesimo). Il frastico –

dicevo – nel discorso che si presenta nei suoi scritti è l’eternità dell’essente in quanto essente, e quindi lei mi dice però: guarda che non è l’essente in quanto in Dio, ma l’essente in quanto essente. Io rispondo: lo so che lei, quando mi ribadisce non l’essente in quanto in Dio, lo sta concependo come in opposizione al Dio creatore che lo conserva in sé. Per dirla con Bontadini, l’atto creatore è l’atto del porre e ciò che è posto non è al di fuori dell’esser posto, e se il porre è eterno, anche l’esser posto in quanto resta nell’atto del porre gode della medesima eternità. Però c’è sempre questo atto del porre. Io sto scavalcando anche l’atto del porre.

E. Severino:

Quindi è d’accordo nel dire che l’essente è eterno in quanto essente.

G. Barzagli:

In quanto essente, ma in che modo? Sempre prendendo il frastico. Nel senso per il quale evocando l’idea dell’*exemplar* – questa causa esemplare sottratta alla consequenzialità della causa efficiente, materiale, finale –, prendendo l’*exemplar* nella sua *dignitas* più alta, questo è la stessa essenza di Dio.

E. Severino:

Questo non è più il frastico, questa è la fede.

G. Barzagli:

No, è l’Assoluto immutabile, perché la stessa essenza dell’Assoluto comprende tutte le similitudini di questa essenza, e concludo così: quella totalità delle realizzazioni similitudinarie dell’essenza dell’Assoluto è appunto l’immutabilità di tutti gli eterni, di tutte le cose minime.

E. Severino:

Che bisogno c'è di quelle similitudini? Perché non bastano queste cose qui che sono gli eterni?

G. Barzagli:

Non sono similitudini queste rispetto a quelle che sono in Dio. *Queste* sono le similitudini in Dio.

E. Severino:

Nel frastico che bisogno c'è di tirar fuori Dio?

G. Barzagli:

Nel frastico della fede si parla di Dio, non ho detto: “perché ho fede in Dio”. È Dio che dice se stesso. Il frastico della fede addirittura dice l'idea di Disegno e le dicevo che nel linguaggio neo-testamentario questo è il vocabolo per eccellenza.

E. Severino:

Anche al professor Messinese dicevo: che ne è della definizione ecclesiale di creazione, stando alla quale la creatura è creata *ex nihilo sui et subiecti*?

G. Barzagli:

No, assolutamente. Sto dicendo – ripeto –: quando noi consideriamo Dio e il rapporto che si ha con Dio, noi possiamo vederlo dal punto di vista della creaturalità e dal punto di vista della divinizzazione. L'essenza del cristianesimo non consiste nel dire che l'uomo diventa anche lui creatore perché è fatto ad immagine del creatore che lo ha creato, ma è reso partecipe della stessa essenza di Dio in quanto Dio indipendentemente dall'essere creatore. Vorrei dire che l'essere assi-

milato a Dio è superiore ad essere assimilato al creatore, sebbene, dal punto di vista della creatura, la creaturalità metta in relazione all'onnipotenza di Dio, invece l'essere assimilato alla stessa essenza di Dio toglie di mezzo l'idea di potenza.

E. Severino:

Dal punto di vista della creatura, allora, la creatura sbaglia parlando di *creatio ex nihilo*.

G. Barzagli:

No.

E. Severino:

Noi, che siamo l'originario, nel senso in cui prima ne parlavamo col professor Tarca; noi, in questa dimensione, affermiamo che Dio fa essere ciò che potrebbe non essere. Questa è la definizione della Chiesa...

G. Barzagli:

Sì, questa è la definizione, tanto che san Tommaso (che fa il teologo) si chiede come dobbiamo intenderla: è vero che si parla di produzione dal nulla di tutte le cose da parte di Dio, però, quando prendiamo questa produzione, noi la leghiamo all'immagine di un mutamento, e allora voglio vedere il frastico. Togliamo di mezzo il moto dalla parte di Dio perché l'agire di Dio è Dio e Dio è eterno, quindi l'atto creatore è eterno, simultaneo; togliamo anche il moto dalla parte della creatura, perché se è dal nulla non può mutare.

E. Severino:

Chiaro. Ma *ab aeterno* c'è un mondo che sarebbe potuto non essere.

G. Barzagli:

Se io mi interrogo: poteva Dio non creare il mondo? Vede che questa domanda introduce la temporalità nell'atto creatore – poteva non creare? La creazione invece è la pura relazione.

E. Severino:

Poteva essere un non creatore *ab aeterno*?

G. Barzagli:

Io sono dentro un atto creatore, so che non è necessario perché è libero nel senso che non è costretto, ma non cessa. È necessario perché non cessa. Se dico che avrebbe potuto non produrlo, sto mettendo la temporalità in Dio.

E. Severino:

Sarebbe stato già da sempre non produttore...

G. Barzagli:

Anche in questo caso, è come se dicessi: sto facendo un'ipotesi su un futuribile divino che è improponibile.

E. Severino:

Dove è il futuribile? *Ab aeterno*...

G. Barzagli:

Vede che è una ipotesi?

E. Severino:

Certo.

G. Barzagli:

Sto introducendo un futuribile. Nell'ipotesi che non avesse voluto creare *ab aeterno*, sarebbe stato non creatore *ab aeterno*. Questo ci porta fuori, perché la creazione è pura relazione di dipendenza. Relazione trascendentale.

L. Messinese:

Rispetto a questo punto essenziale il professor Severino chiedeva: perché introdurre Dio e non fermarci agli enti? Perché la relazione tra gli enti non sarebbe tale da coprire la "totalità dell'essere"? Questa, infatti, è la posizione di Severino: la "relazione tra gli enti infiniti" copre la "totalità dell'essere".

E. Severino:

Implica la dipendenza reciproca di ogni ente rispetto ad ogni altro ente.

L. Messinese:

Questo è il punto fondamentale di cui si deve trattare in sede di metafisica: che ragione c'è di affermare un tipo di *relazione specifica*, ovvero una "dipendenza specifica" (quella degli enti rispetto a Dio), oltre la dottrina generale della "dipendenza reciproca" tra gli enti?

G. Barzagli:

Voglio ribadire quello che ho detto. Io sto prendendo questa filosofia perché mi consente di esplorare il contenuto frastico della fede che mi impone alcuni aspetti che da un punto di vista della temporalità sono un assurdo. Non sono io che voglio a tutti i costi togliere di mezzo la fede. No, è che ho alcuni testi che mi obbligano a questo. Esempio: *Apocalisse* 13,8. Lì si dice che l'Agnello è immolato dalla fondazione del mondo. Cosa vuol dire 'dalla fondazione del mondo'?

Gesù è crocifisso dalla fondazione del mondo; ma se abbiamo celebrato i due mila anni della redenzione, come faceva ad essere già crocifisso nell'atto creatore? Vedi che salta fuori la gnosi: una croce precosmica e una croce cosmica? Bisogna salvarsi da questo. Ho bisogno di vedere un aspetto di eternità per poter capire il contenuto rivelato. La *Lettera ai Colossesi* ci dice che per mezzo di lui tutto è creato, tutto sussiste in lui, tutto è fatto in vista di lui. Quale è la *suppositio* di questo pronome? Come fa l'umanità di Cristo a essere strumento di creazione? Ho bisogno di trovare un quadro – l'esemplarità – dove tutto è simultaneo, altrimenti non riesco a spiegare quei contenuti.

E. Severino:

Quindi lei dice che non c'è opposizione – considerando il frastico della fede – tra il frastico e il *Destino*.

G. Barzagli:

Sì, se per *Destino* si intende ciò che sta.

E. Severino:

Non c'è opposizione.

G. Barzagli:

Non c'è opposizione.

E. Severino:

Invece Messinese pensa che si debba aggiungere qualche cosa.

L. Messinese:

Sostengo questo, certamente, e il professor Severino l'ha ottimamente ricordato. Ma vorrei precisare la mia posizione su tale punto, anche in

relazione a questa nostra conversazione. Credo che p. Barzaghi intenda sostenere che il suo discorso, in quanto è di carattere “teologico”, non ha l’onere di affermare *filosoficamente* la distinzione tra Dio creatore e il mondo e di affermare quindi il “trascendente” sul piano della filosofia pura. Egli può dire: accolgo la dimensione di eternità di tutti gli enti di cui parla Severino non avendo l’obbligo, in quanto teologo, di giustificare la *determinazione concreta* dell’eternità di cui parlo e che anche per lui evidentemente è quella che si esprime nel rapporto di creazione. Il contenuto eterno, per p. Barzaghi, è il contenuto affermato in sede “teologica”: il contenuto eterno che non implica, per lui, la trascendenza (rispetto alla totalità dell’esperienza) nel modo in cui è affermata da Severino, che è affermazione dell’assoluto come “totalità infinita degli enti”. Che il “teologo” Barzaghi assuma *un aspetto* del discorso severiniano, che risulta utile e anzi fecondo nell’economia del suo discorso, sono pienamente d’accordo che sia lecito farlo. Nondimeno, vorrei ribadire che in sede “filosofica” abbiamo il problema di giustificare razionalmente quell’affermazione – la “trascendenza metafisico-teologica” – che il teologo giustamente può assumere come *premessa* del suo discorso. Quindi, che ci siano piani diversi in relazione a questo tema è dichiarato dallo stesso p. Barzaghi, ed egli non li confonde. È chiaro, comunque, che l’onere maggiore sta dalla parte del filosofo, laddove egli intenda mostrare una differenza, riguardo al contenuto concreto del Destino, rispetto alla testimonianza severiniana, una differenza che il filosofo non può limitarsi ad assumere come “premessa” al modo del teologo.

G. Barzaghi:

Posso dire che se dovessi dismettere la casacca del teologo e fare il filosofo, certo che mi cimenterei in quel senso lì, ma se io prendo Plotino, sfido chiunque a dire che Plotino sia conciliabile con l’essenza del cristianesimo. Eppure da Plotino dipende tutta la mistica medievale².

² Vorrei segnalare il fatto che il confronto filosofico col prof. Severino è di vecchia data, e ora la questione non mi interessa più di tanto. Ciò che mi interessa ora è la

L. Messinese:

L'invito, la sollecitazione, che vorrei rivolgere a p. Barzagli, è di assumere allora anche la veste del filosofo, e non solo quella del teologo. Credo, infatti, che stia qui la difficoltà maggiore per chi intenda affermare la trascendenza, nel significato tradizionale del termine, allorché si stia cimentando con il pensiero di Severino: e cioè affermare insieme l'eternità degli enti e la trascendenza *da filosofo*. Ed è qui il senso del mio richiamo a un dover "aggiungere qualcosa", a cui alludeva in precedenza lo stesso Severino, alla non opposizione affermata da Barzagli tra il frastico della fede e il Destino.

Intervento IV:

All'inizio lei ha detto che l'esistenza del mondo è il contenuto di un atto di fede. Tuttavia, la frase «qualcosa esiste» mi pare innegabile. Lei dice che abbiamo fede nell'esistenza del mondo, ma che il mondo esista non mi pare sia un atto di fede: è cioè innegabile che qualcosa esiste, perché nel momento in cui lo nego la affermo.

E. Severino:

Prima di arrivare alla sua obiezione, le dico che tutti noi crediamo di essere al mondo. Il problema è però proprio questo, e cioè che cosa possiamo esibire quando crediamo di essere al mondo per suffragare

questione teologica, cioè di *Sacra Doctrina*. Perciò rimando a due miei vecchi scritti dove ho affrontato la questione da filosofo: G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino*, ESD, Bologna 1997 e G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003. Richiamerei anche uno dei confronti tra me e il prof. Severino di cui esiste una trascrizione: *L'alterità tra mondo e Dio. Dibattito tra Emanuele Severino e Giuseppe Barzagli*, in *Per ripensare il nostro tempo: relazione, alterità e verità*. Atti del Convegno del 16 maggio 1998 – Modena, in "Divus Thomas" 3 (1998), pp. 58-81.

la validità di questa nostra convinzione. Cosa possiamo esibire? Possiamo battere i pugni sul tavolo, possiamo mettere in manicomio chi metta in dubbio questa convinzione, possiamo arrabbiarci... Ma tutto questo non è una esibizione della verità del contenuto della nostra convinzione di essere al mondo. Quando lei avvia il discorso che ha fatto, non è già più soltanto nella fede. Il suo è, cioè, già un tentativo di fondare quella fede. È un tentativo che però deve fare i conti col *Destino*. Provi a ripetere quello che ha detto in favore della verità dell'esistenza del mondo. Provi a ripetere quello che ha detto.

Intervento IV:

«Qualcosa esiste». Questo enunciato è innegabile.

E. Severino:

È innegabile? Questa mattina si faceva l'esempio dell'olocausto, in cui ci sono degli uomini che di fronte ad altri uomini dicono: «Questi non sono uomini». Non basta dire «Io credo che qualcosa esista». Certo, che anch'io sono ovviamente fatto come ognuno di loro e *credo* anch'io – anch'io sono un fedele in questo senso del credere –, ma la bloccherei subito in questo suo esser convinto che la proposizione «qualcosa esiste» è indubitabile. No.

Intervento IV:

Non è innegabile che questa conferenza appaia?

E. Severino:

Le posso chiedere daccapo: cosa risponde lei a chi dice che non appare questa stanza? Deve incominciare ad argomentare. Dico allora che l'argomentare autentico è quello dove il *Destino* fonda l'affermazione che qualcosa esiste. Non è che il sottoscritto neghi che

qualcosa esista: dico piuttosto che l'affermazione dell'esistenza di qualcosa è vera solo in quanto operata dalla struttura originaria del *Destino*, che è ciò di cui parlavamo questa mattina, e cioè l'apparire dell'esser sé.

Intervento IV:

Abbiamo cominciato questa mattina parlando di *astrattezza* e *concretezza* della filosofia. Non potrebbe essere un problema questa lontananza che c'è tra un certo tipo di filosofia teoretica e il fatto che noi costantemente, nel quotidiano, compiamo, secondo questa prospettiva, degli atti di fede?

E. Severino:

Certo. Qui sta la radicalità della filosofia. Che perlopiù un discorso come questo, in sede di *cultura filosofica*, non si faccia, glielo concedo subito. Stamattina non dicevamo che ancor più importante della domanda leibniziana è la domanda: In base a che cosa sai che c'è qualcosa? Certamente, la filosofia oggi è diventata soprattutto cultura filosofica, che snobba questi discorsi, ma dopo i nodi vengono al pettine. Faccio un esempio. Tutto quel monumentale discorso che Heidegger fa sulla "storia dell'essere" è un discorso che presuppone l'esistenza della storia. Se ci si accontenta che la filosofia sia un presupporre, allora stiamo pur ad ascoltare questi discorsi peraltro interessanti; ma dobbiamo accontentarci? E la sua obiezione?

Intervento IV:

Allora procedo con l'obiezione sapendo del rischio cui mi sottopongo, e la pongo come ipotesi. Se esistesse un linguaggio che permetta di affermare senza contraddirsi che qualcosa è nulla, questo potrebbe essere un problema per il linguaggio del *Destino*? Perché in questo modo, se esistesse questo linguaggio, allora anche il linguaggio

del *Destino* sarebbe un linguaggio *opzionale*. Lo dico come ipotesi, perché esistono dei linguaggi in logica formale che permettono, senza contraddirsi, di parlare di ciò che non è.

E. Severino:

Mi pare che lei abbia detto che *se* esistesse un linguaggio in cui fosse possibile affermare che l'essere è nulla, *allora...* Tutto dunque sta nell'intendersi sulla parola «contraddirsi». Contraddizione vuol dire (e risentiamo ciò che abbiamo detto questa mattina) la non differenza dei differenti. *Qualcosa non è l'altro da sé*: questa è la non contraddizione; la contraddizione è invece: *qualcosa è l'altro da sé*. Il supremamente altro del qualcosa è il nulla. Ma allora non possiamo parlare di una identificazione dell'essere e del nulla che non sia un contraddirsi, a meno che lei non definisca il contraddirsi in un altro modo. Il contraddirsi è l'identificazione dei non identici. Dunque, il microfono non è il tavolo: sono differenti. La differenza massima rispetto al microfono è quel nulla che è anche la differenza massima rispetto al tavolo, tale per cui l'affermazione che *il microfono è nulla* esibisce la forma forte del contraddirsi. Ecco perché dico che la sua ipotesi va ritirata.

Intervento IV:

Questi logici formali (non sono metafisici) definiscono in questo modo un qualcosa che è nulla: «Qualcosa è un nulla se e solo se è una contraddizione» («Qualcosa è un nulla se e solo se è se stesso e non è se stesso»). Questo enunciato (questa definizione) non è contraddittorio. E perché? Perché, essendo una bi-implicazione, e siccome è sempre falso che qualcosa è se stesso e non è se stesso, è anche falso che qualcosa è un nulla, ma la bi-implicazione è vera. Quindi si può parlare di *qualcosa che è un nulla* come *qualcosa* senza produrre una contraddizione. Questo a mio avviso è interessante, allora noi possiamo parlare anche di *creatio ex nihilo*. Un positivo che è al contempo un negativo.

E. Severino:

Se dicessi che ho capito mentirei...

L. Vero Tarca:

Lei sta dicendo che ci può essere un linguaggio che parla senza contraddirsi del nulla. Credo che il linguaggio del professor Severino sia esattamente il linguaggio che parla del nulla – cioè della contraddizione – senza contraddirsi. Ne parla non contraddittoriamente proprio perché nega che possa darsi qualcosa che sia e non sia.

L. Messinese:

Io penso che egli abbia voluto dire esattamente l'opposto, e cioè dire non contraddittoriamente che il nulla è, se è ipotizzabile un discorso non contraddittorio che affermi che il nulla è. Mi pare che il suo discorso punti a questo. Perché è in funzione di affermare la *creatio ex nihilo*. Ritiene che l'affermazione di una *creatio ex nihilo* dipenda, in qualche modo, dal poter affermare non contraddittoriamente che qualcosa è nulla.

Intervento IV:

Sì, che qualcosa è nulla.

E. Severino:

Qui ritorniamo alla prima parte della sua domanda. Dire che il nulla è *simpliciter* è contraddizione. Che poi questa faccenda del nulla provochi una delle aporie più interessanti, con la quale ho avuto a che fare per decenni, è vero. Ciò riguarda l'aporetica del nulla. Ma, certo, dire che «il nulla è» sia contraddittorio, sì. Nello stesso senso le avevo detto di sì quando lei aveva affermato che dire di qualcosa che è e non è, è dire che questo qualcosa è nulla. D'accordo.

Intervento V:

L'esperienza in atto (mi sto toccando un braccio) si toglie dall'apparire, ma è un eterno. Mi chiedo: il passaggio al mio non più star sperando è equiparabile a quello di prima, all'apparire che lo ha preceduto e che può ritornare in atto?

L. Messinese:

Mi pare che l'obiezione sia questa. Prima c'è l'esperire un certo contenuto e questo certo contenuto esce dall'apparire, e in quanto esce il contenuto successivo è un non esperire più.

E. Severino:

Guardi che quando esce qualcosa dall'apparire, esce anche il suo apparire. La invito a rivedere le pagine dei miei scritti dove si mostra il non apparire del diventar altro e la distinzione tra apparire trascendentale e apparire empirico. Si tratta infatti di domandare: quando sopraggiunge una nuova esperienza, dove sopraggiunge? Risposta: nell'orizzonte non sopraggiungente dell'apparire. Su questo punto bisogna avere le idee molto chiare, anche se l'orizzonte non sopraggiungente dell'apparire è una figura che oggi è molto poco frequentata dal pensiero filosofico. Innanzitutto, bisogna cioè avere le idee chiare sull'orizzonte che accoglie ogni sopraggiungente. Stamattina parlavamo della Terra, che è appunto il sopraggiungente. Allorché un sopraggiungente appare – per esempio, adesso è apparso il bicchiere in questa posizione, che prima non appariva in questa posizione –, incomincia ad apparire anche il *suo* apparire. Non è una ipotesi *ad hoc*, come lei ha voluto insinuare. È una constatazione: sopraggiungendo questo bicchiere, sopraggiunge anche il *suo* apparire.

Intervento VI:

Vorrei riportare la questione sul tema dell'*elenchos*, ed in particolare all'*elenchos* come struttura. L'*elenchos* come struttura è importante perché fa emergere un senso di procedura – di diacronicità – che è diverso da quello della via della non-verità che conduce alla verità. Nel senso che l'*elenchos* è espressione stessa della struttura originaria, ma non è un percorso che conduce alla dimostrazione. Questo, aggiunto al fatto che le relazioni necessarie di cui ha parlato nell'intervento di questa mattina hanno chiesto una struttura elenctica. Quindi proprio la struttura originaria è costituita come *elenchos*. Queste due premesse che ho posto mi fanno dire che l'*elenchos* inteso come diacronicità – avvicinandomi al linguaggio di *Oltrepassare* – è il senso autentico del divenire. La pongo come tesi, e vorrei capire se ho inteso bene il senso di *Oltrepassare*. Se concediamo questa tesi, quindi se diciamo che l'*elenchos* come struttura diacronica è il senso autentico del divenire, ecco, la domanda è: perché l'oltrepassare non è già da sempre in atto? Perché l'oltrepassare ha da venire? Sto mettendo in questione la figura dell'attesa della Terra che salva e pongo la questione che, se l'*elenchos* è espressione diacronica della struttura originaria, debba essere già da sempre in atto come manifestazione della struttura.

E. Severino:

L'*elenchos* è l'apparire dell'auto-negazione della negazione del *Destino*. Ossia: è ciò che continuiamo a nominare, anche se in concreto non abbiamo visto in che cosa consista. Lei parla di carattere diacronico dell'*elenchos*. Io la inviterei a parlare di carattere diacronico del *linguaggio* che parla dell'*elenchos*. Perché se l'*elenchos*, in quanto tale, avesse un carattere diacronico, l'originarietà del *Destino* sarebbe finita, anzi non comincerebbe neanche. Se c'è uno sviluppo in ciò per cui il *Destino* è lo stante, allora il *Destino* deve attendere il compiersi di questo sviluppo per essere lo stante. È il linguaggio a possedere uno sviluppo diacronico. Credo allora che si debba aggiungere qualcosa di estrema importanza, su cui non abbiamo ancora discusso. La figura dell'*elenchos* è presente in Aristotele, il quale oscilla a tal proposito, nel

sensu che a volte lo qualifica come discorso dialettico, altre volte lo qualifica come un rapporto dialogico. No. Se lo intendiamo in questo modo, l'*elenchos* si presenta come fondazione del *Destino*. Io penso che molti di loro sarebbero potuti intervenire e dire: «Ma come? Il *Destino* è lo stante, e però ha bisogno dell'*elenchos* che mostri il suo stare? Allora non è lo stante, e tanto meno l'originariamente stante». Questo discorso bisognerebbe farlo in primo luogo a Platone e a Aristotele e a chi, in qualche modo, ha ripreso queste tematiche, come Cartesio, tematiche oggi poco frequentate. No, l'*elenchos* non può essere una struttura dialettica e quindi diacronica, ma è una individuazione dell'esser sé dell'essente. Se non è questo, non c'è *Destino*. Proviamo ad essere semplici. Proviamo a chiarire come Aristotele intendeva l'*elenchos*: la negazione del determinato è un determinato, così parla Aristotele nel libro quarto della *Metafisica*. La negazione dell'*horismos* è un determinato. Ciò significa che la struttura proposizionale chiamata a negare l'esser sé è quella che è, e quindi è un determinato: il dire questo è un esser sé. *La negazione del determinato è un determinato* è infatti una proposizione identica non nel senso che ciò che non è determinato sia determinato, ma nel senso che il semantema che consiste nella negazione del determinato, questo semantema, è un determinato. Fin qui Aristotele, anche se poi Aristotele introduce quegli elementi che prima abbiamo messo ai margini, dato che si tratta piuttosto di evidenziare come l'affermazione che *la negazione del determinato è un determinato* sia una proposizione identica. Cosa vuol dire, infatti, proposizione identica? Significa, per usare ancora un'espressione aristotelica, che si tratta di una dianoesi identica, dove il qualcosa di cui si dice è identico a ciò che si dice di quel qualcosa. Posto che è identica, allora – sto ripetendo, ma precisando –, se il *Destino* è l'esser sé dell'essente (non l'esser sé di un certo essente, ma di ogni essente), esso lo è anche di quell'essente che è questa proposizione, questo semantema, questa dianoesi, in cui si dice che la negazione del determinato è un determinato. Se non si tiene presente questo, il rapporto tra *Destino* e l'autonegazione della propria negazione...

Intervento VI:

Mi permetto di dire una cosa velocemente. Quando parlavo dell'*e-lenchos* come espressione della struttura del *Destino*, intendevo la dia-cronicità in senso diverso dalla temporalità propria della dialettica, perché (e questo lo ho imparato da lei) la negazione che è autonegazione può essere autonegazione perché è negazione di nulla, e per questo si toglie.

E. Severino:

Dunque, il *Destino* è negazione non di nulla in quanto nulla, ma del positivo significare del nulla, e qui andiamo nei paraggi di ciò che diceva il professor Testi...

Intervento VI::

Mi permetto solo di richiamare la questione dell'oltrepassare che ha da venire e la figura dell'attesa. Viene in qualche modo scalfita da quanto detto?

E. Severino:

No, ma si ricollega a quanto accennavo stamattina, che poteva però essere capito fino ad un certo punto, dato che si sottintendeva l'eternità degli essenti. Allora, sopraggiunge – si diceva – il suono della campana; siccome esso sopraggiunge all'interno di quell'apparire trascendentale di cui si diceva che non è vuoto (stamattina mi sono azzardato a richiamare Kant e Platone...) e che, nel linguaggio che uso, costituisce la compagine delle determinazioni *persintattiche* – vale a dire quelle che è necessario pensare una volta che si pensa l'esser sé dell'essente –, allora, poiché l'essente è eterno, ciò che sopraggiunge non può annullarsi e stabilisce con lo sfondo un nesso necessario. Incomincia dunque ad instaurare un nesso necessario. Se perciò il suono della campana non tollerasse che dopo di sé venisse altro

e chiudesse così lo spettacolo della nostra vita, esso si costituirebbe come termine (non annientabile) connesso necessariamente con lo sfondo. Ma è impossibile che un nesso necessario incominci ad esistere, quindi è impossibile che il suono della campana sia inoltrepasabile; dunque esso è necessariamente oltrepasato. Ma ciò che lo oltrepassa è a sua volta un sopraggiungente, quindi di esso si deve dire ciò che diciamo del suono della campana *et sic in indefinitum*. E questa è una buona infinità. Essa è la radice di ciò che nel cristianesimo è la vita eterna dell'uomo. È dedotta così la necessità che non tutto finisca qui e che qualsiasi cosa sopraggiunga sia bensì conservata, perché è eterna, ma sia anche oltrepasata da altri eterni.

Intervento VII:

In accordo con le riflessioni mosse dal professor Tarca, volevo richiamare un punto del suo volume *Destino della necessità* nel capitolo "Il mortale e l'inconscio", quando lei afferma che è necessario che l'intramontabile venga veduto. E non sia perso di vista giacché è intramontabile. Ad un certo punto, però, usa un'espressione che dice che il mortale (il punto di vista alienato), benché abbia in vista l'intramontabile, accende per sé il lume del sonno. Le vorrei chiedere un chiarimento a proposito di questo punto di vista isolante. Come è possibile che questo lume del sonno fronteggi e si metta in contesa con l'apparire della verità? Come può accendere il sonno e quindi fare addormentare la mente dinanzi all'intramontabile?

E. Severino:

È ovvio che l'intramontabile sia veduto perché è l'apparire dello sfondo, quindi, se non fosse veduto, dovremmo dire che il *Destino* non appare. Ma il *Destino* non è semplicemente un oggetto rispetto a un apparire esterno. Il *Destino* è l'apparire dell'esser sé dell'essente. È necessario che il *Destino* appaia (se in quel capitolo di *Destino della necessità* si dice «veduto» ci sarà un motivo grammaticale, ma esso è introdotto come sinonimo di «appare»). Noi viviamo a partire dal

punto di vista isolante: perlopiù la cultura e il pensiero filosofico vivono dal punto di vista isolante. Anzi, viviamo nel tempo in cui il punto di vista isolante diventa sempre più rigoroso, e cioè l'estremo rigore dell'errore. Il punto di vista isolante è la terra che si fa avanti senza sapere di essere punto di vista isolante, perché, se lo sapesse, vedrebbe il *Destino* da cui è isolata. Siamo d'accordo?

Intervento VII:

Sì, ma ho ragione o sbaglio nel dire che per isolare se stessa (la Terra) dal *Destino*...

E. Severino:

Non è una decisione dell'uomo o dell'io o di qualcuno. Accade *con necessità* che la Terra si faccia innanzi all'interno dell'isolamento, dove l'isolamento spicca perché ne facciamo esperienza tutti i giorni (il linguaggio non parla perlopiù altro che della Terra isolata, non qualificandola come isolata, ma indicando tutti i contenuti concreti che ci stanno a cuore e che consideriamo come il mondo vero al di là delle farneticazioni sul *Destino*). Accade con necessità l'isolamento della Terra dal *Destino*, che non è una decisione, ma rende possibile ogni decisione. Che cosa presenta l'isolamento? L'isolamento presenta la fede nel diventar altro delle cose (e lo presenta anche al primitivo, contrariamente a quanto dice Lévy Bruhl ne *La mentalità primitiva*, il quale sostiene che il primitivo nega il principio di non contraddizione. No, il primitivo intende tener fermo che questo non è quello, anche se il primitivo – come Aristotele – finisce col negare ciò che intende tener fermo). Quindi, la Terra è il farsi dinanzi di ciò che riteniamo sia il terreno sicuro, il luogo con cui abbiamo sicuramente a che fare. «A che fare» vuol dire: noi abbiamo a che fare, e il «fare» è il voler far diventare altro, dato che non ci rassegniamo a lasciar lì la terra come ci viene incontro. Anzi, noi viviamo solo se modifichiamo l'incombere originario dell'*Umwelt*, del luogo in cui inizialmente ci troviamo, e lo modifichiamo, ad esempio incominciando a respirare.

Viviamo solo se in qualche modo uccidiamo Dio, se per Dio si intende la natura come luogo in cui dapprima ci troviamo. La terra isolata è l'apparire di ciò che noi consideriamo come terreno sicuro con cui abbiamo a che fare e che facciamo diventare altro. Ma è necessario che l'isolamento della Terra tramonti.

Intervento VII:

Il punto era questo. Se noi viviamo solo se preliminarmente perdiamo di vista la verità dell'essere...

E. Severino:

Sì, inizialmente viviamo in ciò che chiamo *contrasto* tra il Destino della verità e la terra privilegiata dal linguaggio che riserva ogni propria parola per nominare la terra isolata. Il contrasto è destinato a tramontare, ma per il motivo che dicevo prima: perché anche la Terra è un sopraggiungente e non può essere lo spettacolo ultimo; perché, insomma, quello che potrebbe essere l'essenza speculativa del peccato originale – e cioè l'isolamento della terra (non c'è un peccato originale più originario) – è destinata ad esser superata. C'è la salvezza.

Intervento VII:

Se la verità è la negazione di ogni negazione della verità e se questa totalità di negazioni della verità non si manifesta, come si fa a manifestare la verità?

E. Severino:

Questo è un tema che riguarda la *contraddizione C*. Dico che l'incontrovertibile, proprio per il motivo che dice lei, è in contraddizione. Ma ci sono due tipi di contraddizione. Quella che possiamo chiamare la contraddizione *normale* asserisce un contenuto che, come

tale, è nulla, e quindi, se diciamo «questo bicchiere è e non è sul tavolo», questo *essere e non essere sul tavolo* è un significare, ma è il positivo significare del nulla (come ormai dovremmo esserci intesi). Questa contraddizione è tolta negando il contenuto di essa. Ma poi c'è un altro tipo di contraddizione che è tolta non negandone il contenuto, ma concretandone il contenuto, concretandolo il più possibile, se il concretamento risulta insufficiente, e questo è il caso della *contraddizione C*, dove il tutto – nel *Destino* quale attualmente appare – il tutto, nella sua concretezza, non appare. E questo non apparire di ciò che, peraltro, qualificiamo come *tutto* è una contraddizione che riguarda proprio l'incontrovertibile. L'incontrovertibile, in quanto è apparire finito, è contraddizione, ma non la contraddizione che consiste nell'autoglimento. Quindi la contraddizione è tolta nel senso che ciò che essa dice deve essere detto sempre più concretamente.

Intervento VIII:

Vorrei porre una domanda molto breve. Questa mattina si diceva che, se si bussasse alla porta della verità, questo bussare sarebbe fuori dalla verità. Mi chiedo: perché il bussare? Non ci dovrebbe essere, eppure il bussare esiste. Come spiega questo gesto, come spiega il negatore?

E. Severino:

Solo in quanto il *Destino* appare è possibile quello sviluppo del linguaggio per cui il linguaggio *tenta* certamente, e percorre un tragitto. Questo intendevo dire. Se il *Destino* non fosse già aperto, allora ogni atto, ogni gesto – anche il bussare – sarebbe vano.

Intervento VIII:

Certo. Ma proprio poiché è aperto, perché il bussare? Come è possibile?

E. Severino:

Bussa chi non ha capito che il *Destino* è aperto già da sempre.

Intervento VIII:

Ma se il *Destino* è la Verità, come è possibile che la verità sia fraintesa?

E. Severino:

Dal modo in cui appare il mondo e dal modo in cui lo interpretiamo, le sembra che il mondo parli del *Destino*?

Intervento VIII:

Probabilmente sì.

E. Severino:

Questo è un caso interessante. Se a lei sembra che il mondo – “mondo” vuol dire Obama, Putin ecc. – parlino del *Destino*... Per quanto il mondo lo interpreti o riesca ad interpretarlo, il mondo non parla del Destino.

Intervento VIII:

È però lo stesso *Destino*.

E. Severino:

Il mondo, in questo contesto, è la terra isolata.

Intervento VIII:

Certo, però vorrei chiederle questo. Come è possibile l'errore all'interno della verità, se la verità è verità?

E. Severino:

Non solo è possibile, ma è necessario. E quindi, se non ci fosse l'errore (lo dicevamo anche questa mattina), se non ci fosse negazione della verità, non vi sarebbe verità. Le obiezioni contribuiscono a rafforzare la verità, nel senso che danno concretezza a quella necessità di togliere la *contraddizione C* di cui parlavo poc'anzi.

Intervento VIII:

E non le rende esse stesse verità, se accrescono il volume della verità? Sono esse stesse verità, persino le obiezioni.

E. Severino:

Nel senso che, essendo obiezioni, sono ciò che appartiene a quella negazione della verità senza di cui non ci sarebbe la verità, certo. Guai se non ci fosse la concretezza dell'obiettare, del negare.

Intervento VIII:

Dicevo, l'errore che accresce il volume della verità è lo stesso farsi della verità in qualche modo.

E. Severino:

Farsi? Se per 'farsi' lei intende l'apparire degli eterni che costituiscono le determinazioni della verità, sì.

Intervento VIII:

Ebbene, allora lo stesso errore è verità.

E. Severino:

Le dico che la verità implica necessariamente la negazione della verità. Più la negazione è concreta, più è concreto il *Destino* della verità. Ma da questo non vedo perché debba seguire che dunque l'errore è la verità.

Intervento VIII:

Perché senza l'errore non vi sarebbe lo svolgimento tramite cui la verità...

E. Severino:

Se lei dice che lo svolgersi dell'errore è richiesto dallo svolgimento in cui consiste il concretarsi della verità, siamo d'accordo.

Intervento VIII:

Se la verità è il tutto, l'errore (se vogliamo chiamarlo errore) deve essere parte di questo tutto, e quindi è parte della verità ed è verità stessa. Altrimenti che cosa è questo punto in cui la verità si fa, è, ma non è verità?

E. Severino:

Tutto dipende dalla sua premessa che la verità è il tutto (Hegel, no?)

Intervento VIII:

Ma perché lei non è d'accordo?

E. Severino:

Non sono d'accordo, perché vedo che dopo il suono della campana succedono altre cose, e quindi vedo che l'attuale spettacolo non è il tutto. Ci troviamo nella situazione in cui per lo meno manca la fondazione del problema relativo all'essere o non essere il tutto da parte di ciò che appare. Per lo meno manca questo, che non è poco. E allora, se manca questo, questo che appare non può essere il tutto, anche se è incontrovertibile – e così ritorniamo al discorso di prima: l'incontrovertibile è nella *contraddizione C*.

Intervento IX:

La mia domanda è questa: nel momento in cui lei dice che il non apparire di un essente è solo lo scomparire, in realtà non sta presupponendo di intendere l'essere non facendo conto della trascendenza che appare solo nel tempo, ma tenendo conto solo di ciò che dell'ente appare e che potrebbe apparire anche senza il tempo?

E. Severino:

No, il tempo viene tenuto fermo perché l'affermazione che il divenir altro sia errare non è negazione del variare dello spettacolo, tanto è vero che abbiamo parlato dell'*oltrepassare*. Il variare è tenuto fermo. E il tempo acquista un significato diverso da quello che ha nella storia del nichilismo (e che mantiene anche in Heidegger). L'apparire dell'esser sé dell'essente implica con necessità l'impossibilità che l'essente divenga nulla, perché, affermando il diventar nulla dell'essente, si afferma un tempo in cui l'essente è nulla. Qui andiamo contro ad una tradizione millenaria.

Intervento X:

È noto come lei abbia indicato come punte di diamante del nichilismo Leopardi, Nietzsche e Gentile. Nella *Struttura originaria* (faccio riferimento all'edizione del 1981) lei parla di meriti di Gentile nella determinazione della concretezza e dell'identità concreta.

E. Severino:

Ritengo che la potenza speculativa di Gentile sia un *unicum* nella filosofia contemporanea (e questo sarebbe un ulteriore punto di discussione con il mondo cattolico). Egli mostra l'impossibilità di quel divenire che l'intero Occidente crede evidente qualora si affermi un eterno. Mentre la metafisica classica afferma che se non c'è un eterno (un Dio) il divenire è impossibile, Gentile mostra che, se c'è un Dio in quel senso (cioè una realtà eterna indipendente dal pensiero), non ci può essere il divenire. Ma quale divenire? *Questo qui*, questo divenire che appare nell'esperienza. Il divenire che appare nell'esperienza è ciò che Gentile chiama pensiero. Il pensiero degli idealisti non è chissà quale stranezza, ma è il mondo, la storia. Ebbene, la potenza di Gentile è data dal fatto che unisce questa argomentazione (di cui non abbiamo indicato i tratti concreti e sarebbe del massimo interesse indicarli) alla argomentazione contro il presupposto naturalistico, l'argomentazione che, in base alla intrascendibilità del pensiero, afferma l'impossibilità che esista un qualche cosa che possa essere affermato immediatamente come esistente al di là del pensiero.

Intervento X:

Faccio riferimento specifico alla potenza dell'eliminazione del presupposto.

E. Severino:

Nella *Struttura originaria* non si parla di Gentile. C'è un bel libro di Andrea Dal Sasso, che sta uscendo, dove si distingue la fase in cui

il sottoscritto incomincia a parlare di Gentile in questo senso dalla fase alla quale si riferisce lei, la fase della *Struttura originaria*. In concreto: un Dio anticipa quel nulla da cui, secondo gli stessi amici di Dio, dovrebbero provenire le cose. Il divenire che cosa è? È un venir fuori delle cose dal loro non essere (possiamo dire dal loro esser nulla). Ma se esiste un Dio, Dio anticipa le cose che rinnovano lo spettacolo del mondo, sì che, anticipando ogni presunta novità, la cancella. Questo è lo schema del discorso gentiliano, che ha una potenza...

Intervento XI:

Cerco di muovere anch'io un'obiezione. Lei, questa mattina, mi pare che abbia detto che il cammino che in Hegel conduce lo Spirito alla verità è fuori dalla verità. Sento di dissentire, perché la verità è l'intero – ma cosa è l'intero per Hegel? L'intero è l'essenza che si dà mediante il proprio sviluppo. Allora, se l'intero è la totalità dell'intera processualità e questa verità è la totalità e l'intera processualità, allora il falso non può cadere fuori della verità, ma cade all'interno del cammino stesso della verità. Tutto questo consente ad Hegel di tracciare, di fatto, una storia del falso, e lui traccia una storia e anche una logica del falso incentrando il suo discorso proprio sul concetto di contraddizione oggettiva. Sono noti gli *Scritti teologici giovanili* dove, ad un certo punto, descrive uno dei momenti di questo falso che è la religione cristiana e la religione ebraica. E in che cosa consisterebbe il falso di queste religioni? Consisterebbe nella separazione di Dio dal mondo, ma tale separazione Hegel la spiega, negli *Scritti teologici giovanili*, in seguito alla separazione avvenuta tra l'individuo e lo Stato nel passaggio dalla civiltà greca all'impero romano. L'individuo che si estranea sempre più dallo Stato porta ad evocare una divinità che non è più nel mondo (immanente, come era nel paganesimo), ma porta ad evocare una divinità che si estranea rispetto al mondo e al suo accadere. Quello che a me sembra carente nei suoi scritti è una storia del falso, o una logica del falso. Non mi sembra che emerga con abbastanza chiarezza la ragione della successione dell'apparire degli eterni, per quale ragione l'entrata e l'uscita degli eterni dal cerchio dell'apparire segue

esattamente la successione. Mi pare che sia carente di una logica dettagliata del falso. E questo anche in ragione del fatto che lei evoca molto spesso e associa il falso non alla contraddizione oggettiva (come fa Hegel che associa sempre il falso ad una contraddizione oggettiva), ma lei associa il falso al concetto di follia. Ora, le domando, questo concetto di follia con cui lei abbraccia in qualche modo la dimensione del falso, non rischia di aprire le porte ad un paradigma psico-patologico che rifugge dalla dimensione del razionale e prepara poi il terreno, invece, all'insorgere dell'irrazionalismo?

E. Severino:

Bene. Prima non ho detto affatto che per Hegel il percorso della fenomenologia è un percorso nel falso. Ho sostenuto piuttosto che l'Occidente intende l'accesso alla verità come un percorso che non può essere nella verità, anche quando crede che lo sia. Certo, Hegel non qualifica il percorso della fenomenologia come storia del falso. Siamo perfettamente d'accordo. Poi c'è la seconda questione, cioè la mancanza nei miei scritti di una storia del falso. E che cosa è tutto il discorso sulla storia dell'Occidente, che culmina nella storia della tecnica, se non una deduzione del falso? Tutto quello che ho scritto sul rapporto tra mito e avvento dell'*episteme*, tutto quello che ho scritto sulla necessità del tramonto dell'*episteme* e tutto quello che ho scritto sulla convergenza tra la filosofia degli ultimi due secoli – in cui si mostra l'impossibilità dell'immutabile – e il senso autentico della tecnica? Che cosa è tutto questo? I miei saggi su Eschilo, su Leopardi, su Gentile... Tutto ciò non è una semplice fenomenologia, ma una *deduzione* della storia del falso. D'altra parte, quando si accosta un colosso come Hegel, uno dei problemi maggiori è quello di andare a pescare gli snodi essenziali, perché si può avere l'impressione che dica tutto ed il contrario di tutto. Quali sono gli snodi essenziali? Ritengo che uno di questi snodi sia quello che dice Hegel nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (§ 80, 81, 82), dove parla del metodo dialettico. Lei saprà che l'ultima categoria della logica hegeliana è il metodo. Ciò significa che il discorso hegeliano sul metodo non è uno tra i tanti: il metodo è la categoria culminante della deduzione delle categorie.

Cosa dicono allora questi paragrafi sul metodo dialettico? Dicono che la verità, quello che Hegel chiama *positivo razionale*, è il risultato di un processo in cui l'intelletto (*Verstand*) isola la determinazione che, in seguito a questo isolamento, si contraddice. La contraddizione tuttavia non conduce a un semplice esito nullo (scettico), ma si risolve nel positivo razionale, che consiste nella sintesi delle determinazioni opposte, dove la verità è appunto il *risultato*. Ma se la verità è il risultato – il vero è l'intero –, allora si può chiedere a Hegel: che verità ha l'affermazione che la determinazione isolata si contraddice? Perché deve contraddirsi? Che è poi l'obiezione che più o meno implicitamente tutta la filosofia analitica fa a Hegel senza sapere di farla, perché quei filosofi in genere non conoscono Hegel. Quando ad esempio Wittgenstein dice che le cose stanno in modo tale che, tolta una cosa, tutto il resto rimane identico, egli vuol dire che le cose sono indipendenti l'una dall'altra. Egli potrebbe allora domandare a Hegel: perché, se isoliamo una cosa, la cosa isolata si contraddice? Qui abbiamo appunto la fotografia della situazione che si viene a creare, in cui il vero è certamente l'intero, ma senza essere insieme risultato, dato che il processo che conduce ad esso non può che essere non verità, la verità essendo *il* risultato.

Intervento XI:

Però Hegel sostiene sempre che la verità è sì risultato, ma non il risultato isolato dal divenire che lo ha prodotto. La verità è risultato assieme al divenire che ha condotto a quel risultato. La determinazione isolata è costretta a contraddirsi proprio perché finisce in qualche modo per cozzare contro la potenza dell'intero che è composto dalle altre determinazioni.

E. Severino:

Allora tutto questo presuppone qualche cosa che non rientra nel metodo. Il metodo, che dovrebbe essere il *verbum*, che dice come stanno le cose, fa cominciare tutto dall'intelletto...

Intervento XI:

Il cominciamento in Hegel è la contraddizione stessa, non c'è un primo...

E. Severino:

Perché non lo dice lì in quel luogo? Perché in quel luogo non dice, per esempio, che il metodo è un circolo e che il risultato presuppone il cominciamento?

Intervento XI:

Nella *Enciclopedia*, anche nella *Scienza della logica*, il fondamento è l'eterno, il fondamento è il fondamento non fondato.

E. Severino:

La invito a tener presente il testo che ho indicato, che non è uno tra i tanti, e poi mi saprà dire se in esso la verità non appare come risultato.

Intervento XII:

Le chiedo se sussiste una relazione necessaria fra la nostra modalità di pensiero e la nostra corporeità.

E. Severino:

Prima, avrei potuto dire al professor Tarca, quando ha incominciato a parlare del corpo, che il corpo fa parte del linguaggio. È uno degli aspetti del linguaggio, certo. Anzi, il linguaggio è una funzione decisiva per quanto riguarda l'isolamento della terra. Quindi sulla corporeità c'è da dire molto di più di quanto il sottoscritto non abbia detto.

Intervento XIII:

La mia domanda è velocissima e anche ingenua. Lei, questa mattina, parlava di filosofia come di ciò che è chiaro. Da aspirante filosofa, a me viene spontaneo chiedermi: se la filosofia è cura di ciò che è chiaro e tutto il resto è cultura filosofica, cosa resta da dire al di là del suo discorso a proposito del *Destino* dell'essere? Come facciamo a fare altra filosofia? Come si può fare altra filosofia che non sia reiterazione del discorso sul *Destino*?

E. Severino:

Non è che non si debba fare cultura filosofica, che è un'ottima cosa. Però è una cosa diversa...

Intervento XIII:

Ma se uno vuole proprio fare filosofia, quando è già stato detto tutto quello che si poteva dire?

E. Severino:

Bisogna peccare, quindi fare un'esperienza di cultura filosofica non è affatto inutile.

Intervento XIII:

Però è cosa diversa dal fare filosofia...

E. Severino:

...dal filosofare come sguardo radicale sull'essere. *Radicale* vuol dire che non presuppone nulla. Una volta parlavo con Gadamer, ed

egli sosteneva che era impossibile non avere pregiudizi. Gli rispondevò chiedendogli che statuto logico avesse questa affermazione secondo cui non si può non avere pregiudizi. Gadamer non rispose. «È impossibile non avere pregiudizi» è un pregiudizio? Ecco, il filosofare radicale è quello che non ha pregiudizi, è quello che va oltre l'esigenza hegeliana per la quale non si può presupporre nulla fuorché, dice Hegel, la *notizia* degli oggetti. No: anche la 'notizia' sarebbe quel presupporre il mondo di cui si parlava prima. Filosofare radicale è quello che appunto riconosce l'originarietà della risposta originaria. Ritorniamo così al tema della necessità che la verità sia già da sempre aperta in noi, per cui non è che noi impariamo dalla storia, o da Hegel o da Aristotele, ma è perché in noi c'è il *Destino* che il *Destino* ci consente di capire e di imparare da Platone, da Hegel e da altri.

Intervento XIII:

Sì, ma la mia domanda è più radicale. Una volta che è stato detto questo, che cosa rimane da dire?

E. Severino:

Cosa rimane da dire? Tutto quello che dico io.

Intervento XIII:

È qua che la volevo...

Intervento XIV:

Vorrei una rapidissima delucidazione sul concetto di incontrovertibilità.

E. Severino:

Anche qui avrei dovuto precisare che ho usato una vecchia parola per dire qualche cosa di diverso. In tutta la storia dell'Occidente l'"incontrovertibile" riguarda la *ratio* che intende controllare il divenire delle cose (inteso appunto come *diventar altro*, come *diventar nulla*). Questa *ratio*, che da ultimo guarda a Dio, rispetto al divenire si presenta nei panni del padrone in relazione al servo. Nei confronti di questa *ratio*, la filosofia degli ultimi tempi ha sviluppato obiezioni del tipo: il discorso dell'incontrovertibile favorisce l'assolutismo politico, favorisce la dittatura ecc. Da questo punto di vista, è inevitabile arrivare alla distruzione della verità, che è stata bensì una distruzione *pratica* (vedi le due ultime guerre mondiali, che hanno condotto all'eliminazione degli assolutismi politici), ma che può essere anche e, direi, anzitutto *teorica*: distruzione teorica della verità. Questa, però, è la verità che appartiene alla storia dell'errore. Un tale errore ha certamente avuto il diritto di liberarsi di quella verità (come un servo che si fosse liberato del padrone, non volendolo avere sopra di sé), ma il discorso che abbiamo fatto qui è invece che non ci sono servi, perché i servi sono, appunto, quelli che, stando nel divenire, hanno al di sopra di sé la legge, l'immutabile, il divino, il signore, il perfetto. Nella dimensione incontrovertibile del *Destino* non ci sono né padroni né servi. Ho dunque usato una vecchia parola («l'incontrovertibile»), commettendo così un'ingiustizia nei confronti di un concetto che è assolutamente diverso da quello in circolazione quando ci si riferisce, appunto, a una verità fomentatrice di dittature, di orrori, di massacri. Siamo, insomma, su un altro piano.

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.
 vol. 6, *Giovanni* 1-8, testo latino e trad. it., pp. 600.
 vol. 7, *Giovanni* 9-21, testo latino e trad. it., pp. 576.
- Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1, pp. 552.
 Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2, pp. 592.
- 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.

* 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, 3ª edizione completamente rivista, Bologna 2017.

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 al Vangelo secondo Matteo, vol. 1, pp. 1192.

Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2, pp. 1192.

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.

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 impugnantes 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, Piaae 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*, 3^a ed. completamente rivista, pp. 624.
- BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2^a ed., pp. 764.

FILOSOFIA

- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica*, 2^a ed.
- 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., *Ontonòdesis, 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*, 2^a ed.
- 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*, 3^a ed.
- 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

- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
- CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
- BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale*, 6 voll.
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia*, 2^a 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*
- PUCCHETTI 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*, 2^a ed.
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio*, 2^a 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*, 2^a ed.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 2^a ed.
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium*, 2^a 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*

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*
18. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2*
19. CATERINA DA SIENA, *Dialogo*
20. NICCOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica (Opuscoli)*
21. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1*
22. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2*
23. ELISEO L'ARMENO, *Omelie e Scritti teologici*
24. ANASTASIO SINAITA, *Domande e risposte bizzarre*
25. ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*

Di prossima pubblicazione:

TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Isaia*

ROMANO IL MELODE, *Carmi*

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 Qoelet*
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 FOTICEA, *Opere Spirituali*
16. GREGORIO DI NISSA, *Discorso Catechetico*

Di prossima pubblicazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

DOMENICANI

- ABBRESCIA D., *Le parole di san Domenico*, 2^a ed.
- TORRELL J. P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3^a ed.
- MAGNI E., *Beata Imelda Lambertini. Una bambina che voleva incontrare Gesù*
- BINI G., *Giocondo Pio Lorgna frate domenicano, parroco e fondatore*
- PIAGNO A., *Frati, Monache, Laici e Inquisitori. I Domenicani nell'Italia del Nord nel XIII secolo*
- ANODAL G., *Santa Rosa da Lima. Una donna alla conquista dell'America*, 4^a ed.
- NEGRELLI M., *La carità segreta. Il beato Giuseppe Girotti o.p. martire*
- SERRANO J., *Domenico uomo di misericordia*
- CHARDON L., *Una meditazione al giorno sulla Passione di Gesù*, 2^a ed.
- TOMARELLI U., *San Vincenzo Ferreri. Apostolo e taumaturgo*, 4^a ed.
- MURRAY P., *Il vino nuovo della spiritualità domenicana. Una bevanda chiamata felicità*
- GULISANO P., *Babylondon, padre McNabb, maestro di Chesterton, nel caos di "Babylon-London"*
- MANCINI M., «Lana alle carni». *La riforma domenicana a Venezia nel Sei-Settecento*
- FESTA G. (ed.), *Martire per la fede. San Pietro da Verona domenicano e inquisitore*
- MONTAGNES B., *Marie-Joseph Lagrange. Un biblista al servizio della Chiesa*
- SERTILLANGES A. G., *Catechismo per i non credenti*
- CHARDON L., *La croce di Gesù*
- CATERINA DA SIENA S., *Biografia e cammino interiore. La vita raccontata dalle immagini. Le «Orazioni» in italiano corrente*
- CIANINI PIEROTTI M. L., *Colomba da Rieti da Perugia*
- SAVONAROLA G., *Il trionfo della Croce*
- VALLS I TABERNER F., *San Raimondo di Penyafort. Padre del diritto canonico*
- SPIAZZI R., *San Domenico di Guzmán. Biografia documentata*
- PENONE D., *I Domenicani nei secoli*
- LIPPINI P., *San Domenico visto dai suoi contemporanei*, 3^a ed.
- CATERINA DA SIENA S., *Le lettere, voll. 1, 2 e 3*
- SPIAZZI R., *Il pensiero di San Tommaso d'Aquino*
- SPIAZZI R., *San Tommaso d'Aquino. Biografia documentata*
- SAVONAROLA G., *Itinerario spirituale*
- SPIAZZI R. (ed.), *San Domenico e il monastero di San Sisto all'Appia*
- SPIAZZI R. (ed.), *Cronache e fioretti del monastero di San Sisto all'Appia*

- SPIAZZI R. (ed.), *La Chiesa e il monastero di San Sisto all'Appia*
 CAVALCA D., *Lo specchio della Croce*
 IANNARONE R., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli Indios*
 LIPPINI P., *Vita quotidiana di un convento medievale*, 3^a ed.
 CATERINA DA SIENA S., *Dialogo della Divina Provvidenza*, 3^a ed.
 GERARDO DI FRACHET, *Storie e leggende medievali. Vitae Fratrum*
 Sono confluiti in questa collana i seguenti libri:
 CARBONE G. M., *Maria Maddalena*, 2^a ed.
 RAVOTTI J.-P., *San Domenico maestro di preghiera*
 CALÒ P., *La "legenda" di san Domenico*
 FRASCISCO R., *San Ludovico Bertràn*
 CENTI T. S., *Il beato Angelico*
 SCHWERTNER TH., *San Raimondo di Penafort*
 VENCHI I., *San Pio V. Il pontefice di Lepanto, del Rosario ...*
 FRASCISCO R., *San Pietro martire da Verona*
 TOZZI I., *Beata Colomba da Rieti*
 ANODAL G., *Santa Rosa da Lima*, 3^a ed.
 FRASCISCO R., *San Martín de Porres*
 GIORDANO DI SASSONIA, *Santità e amicizia*
 SPIAZZI R. (ed.), *Beato Pier Giorgio Frassati*, 3^a ed.
 WILMS G., *Sant'Alberto Magno*
 TAURISANO I., *La vita e l'epoca di san Tommaso*, 2^a ed.
 ANODAL G., *Santa Caterina da Siena*, 2^a ed.
 REDAZIONE ESD (ed.), *San Domenico. Il santo e la sua opera*, 2^a ed.

ITINERARI DELLA FEDE

- CAFFARRA C., *Prediche corte tagliatelle lunghe. Spunti per l'anima*
- BIFFI G., *Spiragli su Gesù*
- BOTTA M., *Sto benissimo. Soffro molto*
- PEDERZINI N., *Coraggio! Come alimentare e condividere la speranza*
- MAZZONI T., *Il bello della vita. Di carrube, briciole e banchetto nuziale*
- BOTTA M., *Sceglierà lui da grande. La fede nuoce gravemente alla salute?*
- FORTINI V., *Costruire l'amore. L'esperienza umana, vol. 1*
- FORTINI V., *Costruire l'amore. Il disegno di Dio, vol. 2*
- PEDERZINI N., *La Messa è tutto! Rito e contenuti essenziali*
- BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario (Anno A, B, C)*
- BARILE R., *Il Rosario*
- PEDERZINI N., *Vivere bene. Una conquista, un'arte, 2ª ed.*
- MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane dell'Europa, 3ª ed.*
- SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*
- COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico, 4ª ed.*
- PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*
- PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*
- BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*
- PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*
- BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio*
- PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!, 6ª ed.*
- PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*
- BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede, 3ª ed.*
- PEDERZINI N., *Mettere ordine, 19ª ed.*
- SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*
- BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti, 2ª ed.*

- PEDERZINI N., *Làsciaci amare*, 9^a ed.
- PEDERZINI N., *La solitudine*
- PEDERZINI N., *Stai con me*, 4^a ed.
- SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*
- MASTROSERIO N., *Il giubileo*
- CAVALCOLI G., *La buona battaglia*
- PEDERZINI N., *Ave Maria*, 3^a ed.
- CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*
- COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*
- PEDERZINI N., *La vita oltre la morte*, 6^a ed.
- PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo*, 5^a ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono*, 6^a ed.
- PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia*, 5^a ed.
- PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo*, 4^a ed.
- BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*
- BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*
- BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*
- BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*
- BIFFI G., *Il quinto evangelo*, 11^a ed.

LE FRECCHE

- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*, 3ª ed.
- HARVEY J. F., *Attrazione per lo stesso sesso. Accompagnare la persona*
- PUCCHETTI R., *Leggender metropolitane*
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, 2ª ed.
- RUSSO C. L., *Il cuore comune. Omaggio alla vita matrimoniale*
- CÉSAR DAS NEVES J., *L'economia di Dio*
- AGNOLI F., *Filosofia, religione, politica in Albert Einstein*
- TOMMASO D'AQUINO, *La giustizia forense. Il quadro deontologico*
- BARZAGHI G., *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*
- CARBONE G. M., *Gender, L'anello mancante?*, 2ª ed.
- BARZAGHI G., *L'originario. La culla del mondo*
- BARZAGHI G., *Compendio di Storia della Filosofia*, 2ª ed.
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*
- LOMBARDO C., *Sulle Alte Vie del Tor des Géants*
- CARBONE G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?*, 4ª ed.
- SCHOOYANS M., *Evoluzioni demografiche. Tra falsi miti e verità*
- TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della fede*
- TOMMASO D'AQUINO, *La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti*
- PUCCHETTI R. - CARBONE G. - BALDINI V., *Pillole che uccidono. Quello che nessuno ti dice sulla contraccezione*, 2ª ed.
- TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*
- SALVIOLI M., *Bene e male. Variazioni sul tema*
- TOMMASO D'AQUINO, *La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere*
- BARZAGHI G., *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*
- ARNOULD J., *Caino e l'uomo di Neanderthal. Dio e le scienze*
- BARZAGHI G., *Lo sguardo della sofferenza*
- PANE R., *Liturgia creativa. Presunte applicazioni della riforma liturgica*

- SCHOOYANS M., *Conversazioni sugli idoli della modernità*
- ROCCHI G., *Il caso Englaro. Le domande che bruciano*
- GABBI L., *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*
- CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*
- MAZZONI A. (ed.), *Staminali. Possibilità terapeutiche*
- MAZZONI A. - MANFREDI R., *AIDS esiste ancora? Storia e prevenzione*
- ANATRELLA T., *Felici e sposati. Coppia, convivenza, matrimonio*
- SCHÖNBORN C., *Sfide per la Chiesa*
- PERTOSA A., *Scelgo di morire? Eutanasia e accanimento terapeutico*
- ROCCHI G., *Il legislatore distratto. La legge sulla fecondazione artificiale*
- CARBONE G. M., *Le cellule staminali, 2ª ed.*
- CARBONE G. M., *La fecondazione extracorporea, 4ª ed.*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati 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 aprile 2018
presso SAB, Budrio, Bologna

Il volume, che segue e completa i due precedenti (*Essere*, «Divus Thomas» 2/2014; *Non essere*, «Divus Thomas» 2/2015), è un pregevolissimo e raro esempio di meditazione intorno al *divenire*, sempre condotta, nelle varie declinazioni che esso testimonia, con quella radicalità e potenza che è propria della sola *forma* filosofica. Attraverso la guida di preziosi maestri, il lettore potrà essere anch'esso protagonista di questa sfida che da sempre accompagna il pensiero più autentico.

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 978-88-7094-980-3



9 788870 949803