

BIBLIOTECA FILOSOFICA

41

DELLO STESSO AUTORE:

Dallo Steinhof
Dell'Inizio
Della cosa ultima
Doppio ritratto
Geofilosofia dell'Europa
Hamletica
Icone della Legge
Il lavoro dello spirito
Il potere che frena
L'Angelo necessario
L'Arcipelago
Labirinto filosofico
Tre icone

Massimo Cacciari

METAFISICA CONCRETA



ADELPHI EDIZIONI

© 2023 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
WWW.ADELPHI.IT
ISBN 978-88-459-3802-3

Anno			
2026	2025	2024	2023

Edizione						
1	2	3	4	5	6	7

INDICE

<i>Nos adoramus quod scimus</i>	11
La grande analogia	14
Protagora	26
La Musa del filosofo	31
I segni di Dike	41
<i>Metà tà physiká</i>	58
Potenza o im-potenza?	67
<i>Scientiam facere</i>	77
<i>Mens capax Dei</i>	88
Gigantomachia. Spinoza e Leibniz	111
Metafisica come critica	166
Al fondo del fondamento	187
Il salto	204
L'impossibile Theoria	233
<i>Crux philosophorum</i>	247
Excursus sul pessimismo	279
I tempi del caso	293
L'Impossibile. <i>Memorare Novissima</i>	329
<i>Realphilosophie</i>	376
<i>Indice degli autori</i>	417

METAFISICA CONCRETA

al claro del bosque

Nos adoramus quod scimus

«Noi adoriamo ciò che sappiamo (*hò oídamen*)» (*Giovanni*, 4, 22). Ci inginocchiamo soltanto di fronte a ciò che ci appare manifesto e che perciò diciamo di *sapere*; soltanto *quod scimus* merita per noi l'atto della *proskýnesis*. La sua disvelatezza, *alétheia*, è condizione della verità del nostro sapere. «*Spiritus est Deus, pneûma ho theós*» (4, 24), divino *in verità* è lo Spirito che eccede ogni spazio, sacro o no che sia, ogni misura del tempo, Spirito che è ora, nella perfetta attualità della sua presenza, e a cui il nostro sapere intimamente partecipa (il suo adorare non ha nulla di superstizioso). Tale nesso, poiché è stato reso *noto*, andrà proclamato, con assoluta fiducia. Alla sua evidenza corrisponde la chiarezza della parola che lo annuncia. L'*arché* nascosta, il Principio che si adorava senza riuscire a nominarlo, si è fatto finalmente Logos, ci parla *aperte*. Se ancora non lo intendiamo, è solo per la debolezza della nostra mente – *asthéneia* spirituale che siamo chiamati a superare. Decisivo, certo, è il passo che si compie tra il confessare che quello Spirito, rivelante l'essenza di Dio, trascende la

nostra anima e la illumina attraverso la fede, e l'affermare, invece, che il Logos si manifesta *substantialiter* attraverso la potenza intellettuale della nostra stessa mente. Decisiva, certo, la differenza tra adorare, da una parte, *Lui*, Logos incarnato, che finalmente ci si rivela, il rendere grazie per il nostro giungere a riconoscerlo come il Logos non solo Causa per cui tutto si dispone e si ordina, ma anche *Creatore*, e, d'altra parte, la *ratio* che indaga e calcola in base a propri, *autonomi* principi l'ordine delle cose, giungendo fino ad adorare sé stessa. Tuttavia, la differenza, per quanto radicale, non può nascondere l'affinità, e questa consente l'analogia: è lecito comunque venerare soltanto ciò che in verità ci è noto, ciò che ci appare incontrovertibilmente manifesto. Il Logos che parla in verità e che perciò ci è dato comprendere e comunicare senza tradirlo, questo è il Logos dell'*Età presente*, di questa Ora che non sa concepirsi come destinata a passare, Aión, Età che sempre più dichiara insuperabili, fino alla fine del tempo stesso, forme e significati della propria vita. Questo è Logos *giudicante*, poiché esso discrimina chi sa da chi ignora, poiché a Lui, fin dall'origine, che lo si intenda trascendente, *en archèi*, o immanente e agente in ogni momento del cosmo, *tutto* il Divino è stato comunicato. Senza il suo manifestarsi, il Divino continuerebbe a restarci *ignoto*, mentre *ora* possiamo goderne *in verità*. Gaudio, letizia che possono venire soltanto dal saperci *nella sequela* del Logos, dal sentircene membri, espressione necessaria della sua stessa sostanza, 'guariti' dal dubbio, forti di un credere inconfutabile, un credere che diviene irresistibilmente fede riposta nella potenza dello stesso sapere. In questa direzione è destino si debba procedere, fino alle conseguenze estreme che l'*adoramus quod scimus* comporta, fino alle contraddizioni più laceranti tra il senso che l'espressione progressivamente assume nella storia dello *spirito* dell'Occidente, da un lato, e il

sensu, dall'altro, che il termine *pneûma* aveva sia nel contesto giovanneo che nelle diverse forme in cui esso era stato vissuto alle origini della teologia cristiana.

Che cos'è *scienza*? In che modo ciò che 'sappiamo', intendendo *sapere* nel senso più originario e concreto del termine (lo stesso timbro che vale, lo vedremo, per il *noeîn-noûs* greco), diviene autentica scienza? Un semplice *sapere*, nei suoi disparati contenuti, non potrebbe certo diventare oggetto di venerazione; sotto questo profilo non potremmo certo affermare che il pensiero europeo sia stato 'stregato' dalla semplice parola *sapere* (L. Wittgenstein, *Della Certezza*, trad. it., Torino, 1978, 435). È intorno a questo problema, più che a qualsiasi altro, che occorre intendere il dramma del nesso tra Atene e l'Europa o Cristianità, il dramma della volontà di pervenire, attraverso e oltre i saperi particolari, alla *scienza*. Quale sarà il *metodo* da seguire? Quali ne saranno i limiti? Che cosa *conosciamo* in verità e che cosa semplicemente sappiamo? Questa è la domanda, e già essa traduce-tradisce in sé quella suprema istanza di non poter venerare in verità se non ciò che si possiede con assoluta evidenza. Istanza che in sé connota, per aspetti fondamentali, tanto il Logos di Atene, quanto lo Pneuma cristiano (e soltanto sulla base di questa comune istanza è spiegabile la storia degli innumeri 'tradimenti' attraverso i quali questi principi si sono intrecciati, pur *lottando* tra loro), così potenti da trasformare ogni oggetto cui si rivolgano, da riplasmare a propria immagine ogni altro linguaggio incontrino. Nel nostro Evo hanno preso dimora entrambi, in un necessario dissidio. Per quante riforme e rivoluzioni essa abbia conosciuto, questa dimora si dà ancora – ma in quale forma? Quali *personae* oggi ne rappresentano l'idea sulla scena del mondo? E quali altre la possibile *krîsis*?

La grande analogia

Potremmo porre a inizio di questo destino una grandiosa quanto paradossale analogia. O, meglio, una sorta di equazione formata da due, forse solo apparenti, analogie. Come il sole è in rapporto alla vista e al visibile, così l'Agathón (indichiamone col termine Bene la stessa intraducibilità) è in rapporto al *noûs* e agli intellegibili (Platone, *Politeia*, VI, 508 b-c). Il sole figura qui come *analogo* dell'Agathón, talmente *analogo* da esserne detto figlio – ma tra vista e visibili quale analogia sussiste? Analogia si darebbe tra vista e mente, ed è quella 'classica': la vista sta alle cose visibili, come il *noûs* sta alle cose intellegibili. In questo caso la relazione si direbbe intrinseca, poiché posso realmente attribuire ai due termini un carattere comune: come la vista fa vedere le cose sensibili, così il *noûs* rende chiaro, illumina, permette di conoscere ciò che i sensi consentono solo di toccare. Come senza vista le cose visibili resterebbero ignote, o meri *percepta*, così, se il *noûs* non agisse, ci resterebbero oscure le *verità intellegibili*. L'organo della vista e l'intelletto-*noûs* si riferiscono entrambi *substantialiter* al vedere. Platone, tuttavia, non fa uso di questa attribuzione intrinseca, seppure non escludendola. A lui interessa quella tra Agathón e *noûs*, da un lato, e tra Agathón e sole, dall'altro. La complessa 'equazione' che egli qui offre alla nostra meditazione si dispone secondo una evidente gerarchia tra le sostanze nominate: Agathón, per primo, il Bene-*bonum* (porre in alternativa le due traduzioni sarebbe assurdo, poiché il Bene è tale in quanto 'produce' *bona* e non può intendersi separato da questi, che sono i suoi frutti), poi il sole, poi il *noûs*, cioè l'organo col quale giungiamo a conoscere (la funzione essenziale, quella noetico-intellettiva, svolta dalla *psyché*), infine l'*ópsis*, la vista. Perché l'analogia tenga, i suoi termini debbono essere realmente comparabili,

o comunque *noti*. Se invece la proporzione, che sempre l'analogia deve stabilire, risulta impossibile, allora quest'ultima si trasformerà in una semplice metafora. Se poi uno degli analogati risultasse addirittura indeterminabile, l'analogia non diverrebbe che un'immagine paradossale: uno dei suoi termini, infatti, dovrebbe apparire *analogo* a ciò che non ha figura né misura. Già tra sole e vista-visibili, tuttavia, è ardua l'attribuzione a un carattere comune. Il sole, infatti, nutre, dà vita («l'uomo mangia il sole» scrive Simone Weil); questo grande dio visibile procura realmente *génesis* e *aûxis* (*Politeia*, 509 b 2), e non si limita affatto a 'speculare', a rappresentare l'Occhio onnivedente del cielo. Quella che possiamo tracciare tra lui e la nostra vista è, in fondo, non molto più che una similitudine. Forse che il nostro vedere nutre qualcosa? E tra Agathón e il sole? Qui parrebbe che la proporzione sussista, poiché il Bene ha generato (*egénnesen*) l'astro proprio come *analogo* di sé. Il sole che illumina vedente-e-veduto e ne consente la 'comunione' è espressione piena del Bene, ne è immagine *vera*. 'Sole' sembra non voler indicare che la Luce dell'Agathón, la sua epifania sensibile. E però il problema analogico continua a porsi, come vedremo subito, e prima si pone nel rapporto tra Agathón e *noûs* più marcatamente ancora che per la relazione tra il sole e la vista.

È chiaro quale fine persegua la 'grande analogia' platonica: costruire un Ordine in cui visibile e intelligibile, occhi e mente, cioè gli 'organi' capaci di cogliere la sostanza di entrambi, il sole-luce che ne consente la relazione e infine il Bene 'padre' del sole si congiungano tutti indissolubilmente. Quest'Ordine non può derivare che da un solo Principio – se il Principio mancasse, l'idea stessa dell'Ordine verrebbe meno. Tale idea, però, dileguerebbe altrettanto nel caso che tra le diverse dimensioni del Tutto dovesse scoprirsi un *salto*, se tra loro mancassero 'perfezioni' comuni,

così da garantirne la reciproca riferibilità. In che modo, allora, le *ousíai* qui chiamate in causa, le sostanze che formano il Tutto del visibile-intelligibile, si riferiscono all'Agathón, al Principio *oltre* (*aga-*, il prefisso greco di rafforzamento è equivalente all'*ati-* vedico: *atita* è l'assolutamente eccedente la distinzione tra gli stati dell'essere) le sue determinazioni? Il veduto, attraverso la luce, si 'aggioga' (secondo l'espressione di Heidegger) alla mente, e la mente illumina ciò che sensibilmente vediamo fino a coglierne l'essenza – la Causa, però, per cui si dà quel sole illuminante, grazie a cui la mente può, prima, fare esperienza e poi acquisire una *scienza* dell'essente, tale Causa rimane appunto oltre il determinabile. Percepriamo chiaramente l'astro visibile, definiamo gli essenti, stabiliamo tra loro relazioni e proporzioni, ma 'ciò' che ci permette di vederli insieme e di connetterli in un Tutto sembra trascenderne l'Ordine. Bene-Agathón eccede (*aga-*) l'ordine delle *ousíai*, tuttavia vale come la condizione originaria per cui esse possono incontrarsi e riconoscersi. È *Bene* che esse lo possano, che a loro sia data questa *grazia* (filosofia, per Platone, non consiste nel produrla, bensì nella *cura* che essa non venga dissipata). Un Bene ricco di *bona*, esperibili, concretissimi. E tra tutti i *bona* hanno il primato quelli dei saperi e della scienza.

Che la nostra anima sia in grado di fissarsi sull'essente e che questo sia *illuminato* tanto da consentirci di pensarlo e conoscerlo, ecco l'Agathón: 'ciò' che *eccede* la nostra capacità di determinare l'essenza di qualcosa, ma la eccede essendone, in uno, condizione, ineliminabile presupposto, pre-potente rispetto alla potenza sia dell'*ópsis* che del *noûs*. La nostra anima, nella pienezza del suo pensare, si dirige a ciò che *alétheia* e *tò ón* illuminano *insieme* (508 d 3 sgg.), all'ente che la luce disvela, illuminato dal sole, prole di Agathón. *Alétheia* assume in questo contesto tutta la

sua pregnanza *ontologica*; essa viene qui indicata quasi come attributo o, meglio, autentico *analogo* di *tò ón*, dell'essente. La mente coglie l'essente secondo la *verità* che appartiene a quest'ultimo, secondo il suo *vero-reale* manifestarsi. Non vi sarebbe verità della mente senza il manifestarsi dell'essente in quanto *alethés*. La spiegazione dell'essere come *idéa* presuppone l'*alétheia* dell'ente stesso, non si *de-cide* affatto da essa. *Fenomeno*, *phainómenon*, *phós*: luminoso si rivela il fenomeno alla mente che vi si rivolge. *Theoría* è il nome della vista che così lo coglie. L'opinione, *dóxa-doxázein*, ne confonde la luce, lo mescola ai modi sempre cangianti del suo apparire. Vi è una *stásis* nell'anima, una guerra intestina, tra l'occhio che tende alla vera luce del *phainómenon*, e in quella lo 'salva', e l'occhio che viene 'sedotto' dall'oscurità e ricopre di opinioni l'*alétheia* che *appartiene* all'essente.

Ma quale ambito comporta oscurità? Guardando a che cosa l'occhio della mente si oscura mentre quello del corpo, abbandonato a sé, diventa servo del mero apparire? È l'ambito di ciò che nasce, diviene e va in rovina (*tò gignómenon te kai apollýmenon*). Come distogliere il nostro sguardo da esso? Come fissarsi saldamente sulla luce del *phainómenon* e non vederlo soltanto come ciò che nasce e che muore? Il *thaûma* che è *ogni volta* all'origine dell'interrogazione non riguarda l'essente in quanto tale, immediatamente considerato, ma che l'essente divenga *e muoia*. È questo a produrre il lato *tremendo* della meraviglia, la quale costituisce il movimento iniziale dell'interrogazione, dello stesso *philosophéin*. Quale sguardo sarà mai in grado di superarne il colpo? Da qui scaturisce la forza del sapere, della *theoría*; a quel colpo, che lo perturba nelle sue radici, l'esserci è appunto chiamato a reagire. Esistono forme o generi che consentano di conoscere l'essente secondo ordini o leggi necessarie ed eterne? È questo il solo modo per cui potrebbe

esserci concesso di conoscerlo *sub specie aeternitatis*? Oppure ogni singolo essente possiede *forma* in sé e secondo tale suo proprio *eîdos* risulta intuibile? L'essente, certo, è, sta alla luce del sole. Come potrebbe essere saputo se restasse nell'oscurità? Tuttavia, 'appare' nascere e morire, tremendamente oscillante tra essere e non-essere. L'Agathón che illumina la mente ci permette di oltrepassare l'oscurità di questo apparire? Di vedere la cosa secondo un ordine che non sia soltanto quello di Chronos, ordine che è in fondo quello per cui da una morte si passa a un'altra morte? Possibile o l'*Impossibile*?

Thaûma, parola-chiave del *philosophêin* – in quanti modi può tuttavia essere detta, quanti significati assumere! Indubbio che il suo *étymon* si riferisca a *théa*, *theáomai*, al vedere, alla visione – *theómenoi* sono chiamati gli spettatori-partecipanti del *drâma* tragico. Risuona in essa il primato del vedere – ma di quel vedere che sa renderci *felici*, non del vedere di cui l'occhio è capace, per quanto anche questo, quando giunge davvero a *contemplare*, rappresenti certamente un grandissimo dono di *Physis*. *Thaûma* può anche indicare una piacevole meraviglia, tuttavia il suo significato filosofico ha a che fare col vedere *sub specie aeternitatis* – anzi, prima ancora, con l'ammirare quei *corpi* che sono *eterni*. L'uomo è l'essere che può alzare lo sguardo e contemplare, grazie a questa capacità del proprio stesso corpo, gli astri, *dèi visibili*, tutti di uguale valore e tutti fratelli legati da un fraterno destino. Essi pongono in atto ciò che il Logos ha ordinato divenga visibile. L'uomo *eudaímon*, colui che ha avuto in sorte un *daímon* benevolo, *preso da meraviglia* (*ethaúmasen*), si volge pieno di amore, *éros*, verso la vera conoscenza di quell'Ordine immortale che gli si è rivelato, partecipa, lui *uno*, all'Unità di quel Logos (*Epino-mide*, 986 c). La prima meraviglia appare in questo testo quasi già rivolta all'immortale; essa poi si svolge, per chi sia tanto fortunato, *eudaímon* da avere natura *filo-sofica*, verso la meraviglia per il Logos che tutti gli enti *col-lega*, e finisce col farsi tutt'uno con il *katamatheîn*, con la conoscenza in

verità dell'essente. Tale conoscenza avrà a suo fondamento quella dei numeri – prima, dei numeri in sé, del pari e del dispari, della loro genesi e della loro potenza; poi, di come essi si comunichino alla *phýsis*. L'Ordine, il Logos che la *phýsis* manifesta è costituito da relazioni e connessioni tra numeri. E qui il *thaûma* diviene davvero *divino*: allorché si comprende come la potenza dei numeri possa generare *corpi*, come *tà physiká* obbediscano al Logos e i nostri *mathémata* possano perciò conoscerli *veramente e realmente*, *alethôs te kai óntos* (*Epinomide*, 986 a).

E tuttavia impossibile non avvertire che questo *thaûma* divino costituisce una grandiosa *re-azione* a un altro, che affonda nello stesso *in-conscio* le sue radici. Il *thaûma* che cattura la mente di fronte all'eterno del numero e del Logos (combinazione potente di pitagorismo e Eraclito), *thaûma* che ci innamora del conoscere, è l'opposto inseparabile dell'altro, che nella nostra *psyché* dimora inestirpabile: la *meraviglia tremenda* di fronte al nostro essere mortali, *thnetoí*. Al Né, al Muro insuperabile, di *thánatos*, si oppone, senza poterlo mai abbattere, il *thaûma* per cui l'occhio della mente comprende in sé l'eterno e immortale. *Ne-cessari* entrambi? Poiché ha immanente in sé questa domanda il *thaûma* esprime sempre una *facies tremenda*, non potrà mai trovar pace in un atto di serena contemplazione. Il *thaûma* spaesa e inquieta sempre, perché contiene in sé tale contraddizione. Il *tremendo* tuttavia non provoca, nel *thaûma*, vera paura, a differenza di ciò che afferma Nietzsche nella *Gaia scienza*. La sua duplice forza può non oscurare, bensì illuminare lo sguardo («La paura oscura lo sguardo, lo stupore lo illumina», M. Heidegger, *Anchibasíe. Un colloquio a tre voci su un sentiero di campagna*, in *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959. *Anchibasíe* compare come unico termine del fr. 122 DK di Eraclito, ma si tratta di una glossa della *Suda*, non certo di parola dell'Oscuro. *Anchi-basíe* significa l'andare vicino, l'approssimarsi; nella scienza moderna, per Heidegger, tale approssimarsi si configura come un 'attacco' alla natura, mentre il suo timbro originario indicherebbe il procedere del pensiero *all'interno* della svelatezza, *alétheia*, di ciò che è presente – *ousía* significa anzitutto 'semplicemente' la *presenza* dell'essente). La domanda 'perché vi è

qualcosa e non piuttosto il niente?’ fa tutt’uno con l’altra, e insieme formano *il dramma* del *thaumázein*: ‘perché l’essente è mortale e non piuttosto immortale?’. Anche Florenskij si riferisce a questo frammento pseudo-eracleo, traducendo però *anchibasie* con « contraddizione ». In questo termine si esprimerebbe « in maniera perfettissima » quella teoria dell’ « ottimismo tragico » sviluppata paradossalmente da Nietzsche, per cui « il mondo è tragicamente magnifico nel suo frazionamento; la sua armonia sta nella disarmonia, la sua unità nella disunione » (*La colonna e il fondamento della verità* (1914), ediz. it. a cura di E. Zolla, Milano, 1974).

Dedicheremo queste pagine a mostrare come tale *thaumázein* ‘eternamente’ ritorni nel pensiero dell’Occidente – è però ancora necessario soffermarsi sul problema della analogia, per giungere, forse, a rivelarne una costitutiva aporeticità. ‘Ciò’ che ‘produce’ quella luce che pone in relazione vedente e veduto, che rende al vedente intellegibile il veduto, viene detta *epékeina tês ousías*, oltre ogni determinazione di essenza (*Politeia*, 509 b 8), e *logicamente* non potrebbe diversamente esprimersi. Ciò che determina la possibilità in generale non solo della relazione, ma del darsi dei suoi stessi membri, non è a sua volta determinabile se non come quel *fondo* dove ogni *fondamento* si toglie. Il nostro *lógos* ha a che fare con relazioni e nesi, ma sta oltre le sue capacità poter definire la relazione del loro insieme col Principio. Dianoeticamente possiamo solo giungere a comprendere che l’*ultima idea*, quella che in sé assomma tutte le altre, la loro chiave di volta, non può essere che l’idea del Principio che consente la Relazione in quanto tale o la possibilità in sé che essa sussista tra gli essenti – ma questa idea, a sua volta, resta necessariamente impredicabile. Se così concludiamo, dovremmo però rinunciare alla analogia in senso proprio; l’analogia è tale, infatti, se giunge a stabilire connessioni e attribuzioni defi-

nibili. Se l'Agathón è *epékeina tês ousías* non possiamo ricorrere ad alcuna forma dell'analogia, almeno *secundum esse*. Di una forma siffatta dell'analogia troviamo, anzi, in Platone quasi una critica ante litteram: ponendo l'Essere tra somma Causa (efficiente e finale a un tempo) ed essenti, come loro riferimento essenziale e carattere comune di entrambi gli analogati, finiamo con l'«esaltare» l'Essere stesso sopra l'idea di Causa, comunque essa venga declinata – se invece poniamo la Causa come identità in sé di Essere e Esistenza (e cioè come ciò la cui essenza implica l'esistere effettivo), nessuna reale proporzione sembra più poter sussistere tra la Causa così concepita e l'essente particolare. L'Agathón è «ciò» a cui tutte insieme le sostanze sensibili e intellegibili si rivolgono, ciò a cui la *theoría* deve guardare se vuole essere *scienza-epistème*, e assumere anche quel pregnante significato *politico* che la *Politeia* gli attribuisce – ma si tratta di un rivolgersi a ciò che trascende e oltrepassa, a ciò che eccede le facoltà dell'anima. L'anima che emerge dall'oscurità e tende al *phainómenon* (*phós*) mostra sì il *trascendersi* come proprio *daímon*, come proprio *éthos* o *carattere*, tuttavia non potrà determinare il Bene che l'ha destinata (o condannata?) a un tale destino.

Si può da ciò intendere anche la *tragicità* dell'esperienza politica platonica, della sua *necessità* e della necessità del suo fallimento. Il politico non sarebbe filosofo se non tendesse all'Agathón, e il filosofo (disinteressato al potere, in quanto immagine della Potenza del Bene) non sarebbe il reggitore-architetto della *pólis* se non volesse che l'Agathón *illumini tutto e tutto alimenti* (come il sole). Ma l'aporia fondamentale in cui la «grande analogia» si risolve impedisce la realizzazione dell'accordo. Così si spiegano i drammatici interrogativi a conclusione della *katábasis* alla caverna che il filosofo deve compiere. Egli non può che *tendere* al governo della *pólis*, mai «averlo» e neppure desiderarlo, e perciò sarà costantemente in lotta con l'*arché* di

quest'ultima o vi parteciperà paradossalmente *in solitudine*. D'altra parte, la *metabolé* perenne dei regimi politici dell'Occidente non sarebbe comprensibile senza l'«anarchica» presenza, costitutiva in essi, della volontà filosofica di oltrepassare ogni «anarchia». Proprio tale «volontà di Ordine» diviene fonte di «rivoluzione permanente».

L'indicibilità del Principio rende impervia la ricerca di quelle forme in grado di connettere i fenomeni, ovvero di quella connessione tra gli *eíde* che ci metta in grado di cogliere i fenomeni stessi come un Tutto e non un mucchio di apparenze (la zavorra, il pantano del mero molteplice). Certo, con apparenze *tutti noi* abbiamo a che fare all'inizio della nostra esperienza. La luce, tuttavia, penetra fino al fondo del pozzo in cui siamo gettati alla nascita, altrimenti mai avremmo potuto neppure iniziare il cammino. Una *Lichtung* si apre anche al fondo della caverna, dove la luce può raccogliersi e da lì il suo raggio indicarci la via, come un filo di Arianna – a ragione Heidegger insiste su questo aspetto del grande *mýthos* della caverna in *Vom Wesen der Wahrheit*, lezioni risalenti al 1930-1931. Il percorso si ripresenta col primo segmento della celebre «linea» (*Politeia*, 509-510) che conduce alla scienza, attraverso la *periagogé* più faticosa, vera *conversione* dell'anima (521 c 6). La sensazione segna il risveglio, e in particolare quella sensazione che è piuttosto *contrasto* tra opposti. Avvertiamo una medesima cosa dura e molle, pesante e leggera – e cioè come una e insieme infinitamente molteplice (525 a 5-6). Proprio questa elementare sensazione, nella sua contraddittorietà, agita, stimola il pensiero, la *diánoia*. La sensazione è già complessa in sé, nulla di semplice. Da essa l'anima inizia chiedendosi «che cosa è uno in sé?»; a causa di essa si trova come costretta a «serrare» il pensiero (come serra gli occhi colpito dalla luce colui che inizia a inerpicarsi fuori dalla caverna) in direzio-

ne dell'*alétheia* stessa, in direzione, cioè, del *phainómenon* nella pienezza del suo essere illuminato. Geometria, astronomia, armonia, tutti i saperi procedono in questa direzione – così come tutti si sviluppano, nella città bene fondata, *Kallípolis*, attraverso la reciproca cooperazione. Tutti guardano all'alto, poiché il loro Comune è Agathón – un guardare all'alto che è l'opposto di stare col naso all'insù e cadere nel pozzo suscitando l'ilarità dell'intelligente servetta tracia (ma anche Glaucone *ride* all'affermazione di Socrate che l'Agathón è *epékeina tês ousías*). Guardare all'alto (*aná*, preposizione che per i Greci suonava in *án-thropos*) significa, invece, cogliere i numeri, i ritmi, le armonie con cui gli essenti si connettono e formano un Tutto, guardare a ciò che è, *perì tò ón*, e insieme *all'invisibile* (529 b 5), all'Agathón che dello stesso visibile è Principio e Fine, ovvero alla relazione tra il Bene e le sue manifestazioni. E tuttavia, di nuovo, possiamo dirle *sue*, tali manifestazioni, se il Principio non è determinabile?

Sul tema della Luce variano, come noto, le metafore fondamentali del pensiero dell'Occidente. Nei grandi miti che lo hanno contraddistinto l'energia della Luce appare l'*áriston* per eccellenza. Se felice è colui che *più vede*, beato l'onnivedente, soltanto nella pura Luce questa condizione è raggiungibile. Tuttavia, un dubbio o una contraddizione assillano fin dalle origini questa idea. Che significato assume la perenne nostalgia di *ascesi* alla Luce? Voler conoscere nella loro Causa l'Ordine che connette gli essenti? Sarà allora una Luce *destinata* a proiettarsi sulla realtà di questi, al servizio di quella *epistème* che intende coglierli *in verità*. O si tratta di una nostalgia per l'Inizio 'dove' ogni molteplice e ogni differenza si inabissano, un anelito verso la Luce che in sé finalmente consuma il *dolore* insito nelle contraddizioni, nel *pólemos* dell'esistere? Alla Luce effusiva di sé, esistentificante, fa sempre ombra questa Luce *de-cre-ante*, Luce che non disvela né ri-vela, Luce equivalente a

Tenebra. *Nihil obscurius luce*. La Luce dovrebbe così dirsi, con il Cusano, *sanctissima obscuritas*. Ed ecco il dubbio: quale delle due la più forte? La Luce dell'Agathón è certamente effusiva-donativa, e tuttavia custodisce in sé la tenebra che comporta proprio la sua sovra-essenzialità. In quanto semplicemente effusiva, la sua 'debolezza' non appare forse evidente? Basta un sottile velo ad arrestarla! Platone è costretto, infatti, a immaginare un'apertura della caverna affinché essa abbia l'energia per pervenire al fondo, altrimenti nessuna liberazione e nessuna ascesi sarebbero state concepibili. Innumeri *radii* ci colpiscono e ci attraversano assai più 'penetranti' di quella Luce con cui il sole ci nutre. Essa dunque non sembra poter pretendere al primato. Sarà necessario pensare a una Luce *hypér-Agathón*, una Luce talmente potente da attrarre tutto in sé senza mai uscire da sé. (Anche in *Genesi* il Verbo del Signore, 'Dio disse', 'fa' la Luce prima degli astri; la Luce non è perciò la stessa del firmamento. Un trattato del *Talmud* babilonese spiega che grazie a quella Luce l'uomo poteva vedere da un capo all'altro del mondo, ma con la generazione del diluvio il Signore la occultò e ora la tiene riposta per i giusti nel tempo a venire). Un *Punto-Luce*, trascendente ogni possibile predicazione, assolutamente *árreton* – idea che in Damascio, al compimento, in tutti i sensi, del neoplatonismo, trova l'espressione più radicale.

La forma dell'icona orientale intende accordare le due dimensioni: l'Oro-Unum vorrebbe rappresentare insieme effusività e irrepresentabilità, l'esprimersi degli essenti insieme alla loro indicibile Origine e al loro comune impulso a ritornare all'Unità sovra-essenziale. Ma se la Luce fosse così *assoluta* da non potere uscire da sé, procedere oltre sé stessa, e dunque tenebra per ogni osservante, se si *arrestasse* in sé, ciò equivarrebbe alla vittoria di Lucifero (colui che ama la propria luce tanto da non volerla effondere, tanto da negarne quell'aspetto, che sembra a essa immanente, che consiste appunto nell'illuminare!). È possibile un accordo tra queste due dimensioni? In Dante il tema della somma Luce 'gioca' sempre con quello della sua 'inconcipibilità' – e tuttavia una *favilla* almeno il Poeta *crede* di vedere e di poter esprimere («la forma universal di questo nodo / *credo* ch'i' vidi...», *Pa-*

radiso, XXXIII, 91-92, corsivo nostro). Ben difficilmente si potrebbero usare per Dante, per le sue *musiche* e i suoi *colori*, le parole di Roberto Grossatesta: «Deus ... lux autem dicitur proprie et non transitive». In una prospettiva gnostica, invece, sarà necessario affermare che per giungere all'essenza della Luce l'occhio della mente deve 'oscurare' la potenza di quello del Sole, in quanto prodotto del Demiurgo come tutto ciò che è apparenza sensibile; a tale conclusione giunge l'icona 'nihilistica' di Malevič, e prima di Rimbaud («Si je désire une eau d'Europe, c'est la flache / Noire et froid où vers le crépuscule...»). Per nessuna poesia contemporanea è tuttavia dato ritrovare un vero analogo dell'idea dantesca. Anche nei *Cantos* di Pound, il più grandioso tentativo di costruire *bellezza* con i frammenti e le rovine della nostra civiltà, la luce è solo *little light, like a rushlight*, ek-siste soltanto per bagliori fuggenti. Esempio può essere il confronto tra la celeberrima terzina sul Deus Trinitas «O luce eterna che sola in te sidi...» e questi versi di Andrea Zanzotto, evidentemente costruiti ricordando e ripensando il modello dantesco, per contrasto, nella forma e nel significato: «Onnipotente e pur lieve luce che in te ti celebri / e consumandoti vai celebrando le ombre-orme che generi / sempre più vulnerate, vulneranti / Luce di non-tramonto, che pur si vuole / là oltre la più intensa idea di tramonto» (da *Fosfeni*). La luce è ancora *oltre* il tramonto, è ancora *onnipotente*, ma proprio in quanto eternamente si consuma nel celebrare le ombre che genera, indissolubilmente legata al loro destino. La nostra luce è 'chiara' come può esserlo il *claro del bosque* (María Zambrano). Noi possiamo *far-chiaro, clarare*, soltanto aprendo radure (*clairière, clearing*) nel bosco. Luce e *lucus* si apparentano; potando e disboscando (*collucare, inter-lucare, sub-lucare*) ci facciamo luce, grazie a cui c'è dato vedere e vivere, *ma nel bosco sempre*. Vico interpreta *lucus* come terra bruciata «dentro il chiuso de' boschi», riparo per le prime famiglie, loro asilo (*asylum* è fatto derivare da Vico da *a-syláo*, luogo protetto dal saccheggio, al riparo da minacce e violenze). Il *lucus* è perciò sì un luogo *aperto* (aperto dall'uomo e consacrato successivamente al dio), ma aperto *nel bosco*. Il bosco rimane il soggetto fondamentale: bosco fitto e impenetrabile, e che proprio per questo

fornisce *asylum*. È il chiuso del bosco che garantisce e protegge l'aperto del *lucus*. Qui, nel *claro*, la luce è perciò sempre opaca. L'accento non cade sulla *claritas*, sulla piena luminosità, ma sulla debolezza della luce. La luce non giunge mai a illuminare perfettamente il *lucus*. Il *claro* è il luogo dell'ombra; la luce del *lucus* è quella propria dell'ombra. « Nulli certa domus; lucis habitamus opacis » (Virgilio, *Eneide*, VI, 673). Non abitiamo spazi aperti, ma il *lucus* che si apre nel profondo dell'ombra. Il *lucus* è il cuore luminoso-opaco del bosco, che appartiene al bosco, indisgiungibile dalle sue stesse tenebre. Ancora Vico: il *lucus* « appare nella notte di tenebre ».

Protagora

Occorre prendere sul serio Protagora, difenderlo da chi interpreta volgarmente il famoso principio della sua dottrina: « Di tutte le cose *metro* è l'uomo, di ciò che è in quanto è, di ciò che non è in quanto non è » (Platone, *Teeteto*, 152 a 3, fr. 1 DK). Si intende dire con questo che l'essere si riduce a sensazione? *Aísthesis*, nel contesto della dottrina protagorea, starebbe a significare la semplice sensazione *immediata*? No; la sensazione qui si collega già a *percezione*. Non avvertiamo mai sensazioni assolutamente puntuali, l'*aísthesis* rappresenta già una forma di connessione tra loro. E non ha essa un rapporto con l'è dell'essente? Dire è dire necessariamente *qualcosa* anche per Protagora. « Chi non dice qualcosa è *necessarissimo*, *anankaiótaton*, non dica assolutamente nulla » (*Sofista*, 237 e 1). Quando affermo qualcosa potrei forse, nel medesimo tempo e sotto il medesimo aspetto, affermare l'opposto di ciò che affermo? Impossibile – e dunque se pongo che *aísthesis*-percepire sia scienza, necessariamente affermo qualcosa intorno all'essente che assume per me valore indubitabile, avanzo per forza la pretesa che il mio

discorso debba risultare per tutti convincente, *vittorioso*. Il confronto non avviene tra chi ridurrebbe tutto alla sensazione e chi invece afferma che soltanto attraverso il *lógos* sia possibile pervenire alla determinazione dell'*ousía* della cosa. La lotta, la *máche* è tra veri filosofi, *interna* alla filosofia, non tra un vago opinare e la vera scienza. Che cosa dice Protagora che è l'essente? Divenire, genesi e morte. Questo è, egli afferma, e chi dicesse il contrario non direbbe come l'essente è. L'evidenza dei fatti lo dimostra: le cose mutano, si trasformano continuamente e vengono percepite in questo perenne mutare, non possono essere *conosciute* diversamente. L'essenza della cosa è il suo divenire; l'uomo non può *misurare* gli essenti in altro modo se non *relativamente* al loro divenire e *in relazione* a come essi gli appaiono. Non si dà *cosa in sé*, cui il *lógos* si conformi per predicarla, ma soltanto l'apparire della cosa all'uomo che di volta in volta la misura in base alle forme che essa assume e a seconda dei modi in cui egli la percepisce e ne ha coscienza. Egli è metro, cioè, della cosa in quanto *fenomeno*, questa dimensione e questa soltanto domina; soltanto per tal verso le cose sono suo *possesso*, *chrémata* (il termine protagoreo, e che Platone riporta, è appunto questo, che la traduzione usuale, « cose », rende malissimo; Untersteiner lo traduce con « esperienze », ma si tratta proprio di ciò che è nostra *ricchezza*, a nostra disposizione e perciò non vale come si volesse con esso indicare *tutte* le cose). Né pare essere il solo Protagora a pensarla così; sembrano infatti dire lo stesso anche gli inquieti discepoli di Eraclito e addirittura l'antica poesia (*Teeteto*, 179-80). Ci si guardi, tuttavia, dal ricadere ancora una volta in una critica volgare: è vero che per tutti costoro la parola *essere*, *eînai*, va 'sradicata' (157 b 1), ma solo in una sua precisa accezione, e cioè se diamo ad essa un valore *statico*, se la separiamo da *génésis*, se non viene a significare la *relazione* tra *aísthesis* e il

soggetto che percepisce, relazione che *necessariamente* sarà sempre anch'essa in movimento e mai si ripeterà identica – mai è lo stesso il fiume in cui ci immergiamo e mai il soggetto che vi si immerge.

Se intendiamo 'seriamente' il cosiddetto relativismo protagoreo, e l'intera *schiera* di poeti e filosofi che in esso potrebbe riconoscersi, allora vediamo come esso sia in realtà costretto a implicare il riferimento a un *Comune*, a uno *Xynón*: comune a tutte le cose è il divenire. Per il relativismo questa affermazione non è affatto relativa. Necessario rimane il riferimento del *légein* al *tò ón* (qualunque sia il valore che al *légein* si attribuisce), e necessario altresì che il dire non significhi semplicemente l'astratta puntualità della sensazione (partendo dalla semplice immediatezza, infatti, non si giungerebbe a nessuna idea, neppure a quell'*êdos* a tutti comune costituito appunto dal divenire). Il *lógos* sviluppa e 'interpreta' quella connessione, cui si è fatto cenno, già immanente nell'*aísthesis*. Diciamo pure che l'essente è divenire, e dunque che il suo essere *non sta*; anche affermando questo, affermiamo la *sostanza* dell'essente, intendiamo predicarne l'*ousía*. Ma – qui la contraddizione – per mezzo dell'*aísthesis* non potremmo mai giungere a percepirla! L'*aísthesis* è chiamata a provarla, *ma non lo può*, poiché le connessioni che la sensazione opera non possono mettere capo a nulla di assolutamente Comune, neppure a quel Comune che Protagora afferma essere il divenire. Nessun organo di senso 'tocca' l'*ousía*; ne è capace solo quella parte dell'anima che si volge a ciò che permane nel mutamento, alla *sostanza-patrimonio* inalienabile dell'essente. Neppure potremmo dire che la cosa muta se non ne tenessimo ferma l'*ousía* nella differenza dei modi del suo apparire. Il *lógos* ragiona *a partire da tali modi* per coglierne, appunto, il Comune, per mostrare come essi appartengano a una sola sostanza. E qui sta *scienza*: non in

una astratta separazione dall' *aísthesis*, ma nel connettere secondo forme necessarie le apparenze che in essa si danno. Il piano della percezione e della *dóxa* che su questa si fonda non va negato, bensì superato, via via raggiungendo una *chiarezza* sempre maggiore nella visione della cosa – poiché è alla conoscenza dell' *ón* che teniamo fisso lo sguardo, è all'essente che restiamo sempre orientati per comprenderne l'essere *alethés*, l'essere nella sua disvelatezza.

Il 'metro' del divenire *non misura*, e non è perciò misura di scienza. Per sapere l'essente è necessario analizzarne gli elementi primi, senza però 'disperderlo' in essi. La forma della cosa non è il risultato della somma dei suoi elementi, non è un insieme di pezzi, così come una parola non è la somma delle sue lettere. Gli stessi elementi si compongono diversamente, e perciò, per avere scienza di una cosa, occorrerà stabilire la sua *differenza* (208 d 6) dalle altre, determinare quale specifico carattere la rende ciò che è nel confronto con le altre. Porre in relazione è necessario per definire la *ousía*, ma ciò dovrà avvenire secondo principi che abbiano valore universale, altrimenti nessuna differenza potrebbe essere *stabilita*, e perciò nessuna conoscenza reale raggiunta. In questi termini si articola il metodo che conduce alla *spiegazione* della cosa, alla comprensione della sua identità *nel suo stesso differire* e, infine, a renderne ragione, oltre ogni semplice opinare intorno a essa. È un metodo che unifica i diversi saperi, e ciascun sapere se vuol valere come *scienza* dovrà farlo suo.

Ma non basta – la conclusione del *Teeteto* dichiara l'insufficienza di tale metodo. Sulla base di quali principi il *lógos* si pretende *ermeneuta* dell' *ousía* dell'essente? Quali debbono essere le condizioni del suo comprendere, per poterlo affermare superiore al *doxázein*? Nella spiegazione entrano in gioco *identità, differenza, unità, molteplicità, contraddizione* – ne abbia-

mo definito l'idea? Non ancora, pare; « siamo ancora gravidi, abbiamo le doglie, amico mio ». Saranno doglie destinate a durare per sempre? C'è da temerlo, poiché, per quanto sia indistruttibile (e *deinós*, tremendo, 169 c 1) l'*éros* per la *sophía* che anima Socrate, lui non potrebbe mai partorire, né lo potrebbero quegli altri maschi a cui si rivolge (150 b 7). Forse, però, con l'aiuto di una donna, di Diotima – o basterà magari quello di uno Straniero, che abbia *faccia a faccia* ascoltato le parole di un vero *sophós*...

Per rispondere a la domanda, che cosa sia scienza, *epistème*, non basta perciò affrontare e vincere la schiera protagorea. In accanita opposizione a essa si ergono le dottrine dei Melissi e dei Parmenidi (180 e 2). Tutti, infatti, sembrano condividere « che nulla è, ma sempre diviene », tutti *tranne* però Parmenide (152 e 2). È a lui dunque che dovremo risalire per dare fondamento alla nostra scienza, per giungere a partorirne l'idea? O dovremo osare, a tale fine, mettere in discussione anche la sua dottrina, sfidare il venerando, ma anche *deinós* come *éros*, Eleate, la cui parola esprime una tale nobile profondità, *báthos*, da far temere a Socrate, ancora oggi, dopo tanti anni da quel suo giovanile incontro, di non averne affatto compreso il significato (183 e 5-184 a 4)? Questa la vera *máche* che si profila. E non tanto quella tra cosiddetti materialisti e cosiddetti idealisti (*Sofista*, 246 sgg.). Certo, anche essa verte intorno all'*ousía*, che i primi considerano uguale al corpo, *sôma*, mentre per i secondi ciò che è in verità è solo l'incorporeo intellegibile. Gli uni traggono tutto a terra, i secondi tutto innalzano all'altezza dell'invisibile. Arduo, certo, intendere la parola di Parmenide, e perciò Platone sa di non poterlo coinvolgere *sic et simpliciter* in questa seconda schiera. Anzi, come noto, egli fa pronunciare proprio a Parmenide, nel dialogo famoso che ne porta il nome, la definitiva contestazione di quell'ingenuo 'idealismo'. Se il

ragionamento che ha luogo nell'anima fosse perfettamente separabile dalla percezione sensibile e dal divenire, immobile e fermo in sé, come potrebbe giungere anche ad affermare che l'essente è? Bisogna che l'intelletto *muova* dall'Unum all'Uno-che-è, ovvero dall'Unum alla *ousía*, alla unità che l'essente è in sé e per sé, all'*estí* innegabile dell'essente, che *i molti nomi* dei mortali nascondono. La gigantomachia dovrà aver luogo con questa 'tremenda' dottrina, ben oltre il dissidio tra 'nati dalla terra' e 'idealisti'. Occorre *decidere* (e Platone, a questa svolta, usa proprio il verbo tragico per eccellenza, *drân*, *Sofista*, 241 b 5) che fare (*tí dráso?* Che farò, si chiedono appunto gli eroi tragici giunti al bivio, al punto della loro 'svolta') nei confronti del grande Eleate; per quanto riguarda Protagora la cosa è già decisa – diremmo, semmai, che la discussione sulle aporie del discorso del sofista ci ha condotto al vero punto della *krísis*: anche quello costruito da quest'ultimo è *lógos* e *lógos* intorno a qualcosa, ma il suo dire *non-è* conforme all'*ousía* della cosa. Come trattare dunque di questo *non-è*?

La Musa del filosofo

Dobbiamo *aggredire* il *lógos paterno* (*Sofista*, 242 a 1-2), a rischio di essere accusati di parricidio (241 d 3).¹ *Paterno* rimane, e perciò dall'Eleate è necessario

1. Va detto fin d'ora però che, ammesso si tratti di vero parricidio, esso non potrebbe andare disgiunto dalla più profonda *pietas*, altrimenti non solo assumerebbe l'aspetto intollerabile della *hýbris*, ma si trasformerebbe subito in *suicidio*, « giacché tolto l'essere di Parmenide, Platone avrebbe dovuto abbandonare anche le 'forme' » (C. Diano, *Quod semper movetur aeternum est* (1947), in *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova, 1973). Da ciò risulta chiaro che non può trattarsi di negazione *assoluta* quando si afferma l'essere-altro di un essente rispetto all'altro da sé, o l'essere-altro

muovere comunque, da lui si proviene. Ciò da cui ci si *de-cide* rimane sempre il fondamento stesso della decisione. L'essente *estí*, e dire qualcosa è dire che è. Ma quali sono i segni, *sémata*, che lo indicano, che ne rendono, anzi, certa testimonianza? Esso è «simile alla massa di una ben rotonda sfera, ugualmente estesa a partire dal centro» (cit. in 244 e 3 sgg.), *ora, nîn, oulo-melés, atremés, hén, synechés* (Parmenide, fr. 8 DK – si aggiunga il discusso *atéleston*, che a mio avviso va senza dubbio agganciato al successivo 'né era, né sarà', e non comporta perciò alcuna contraddizione con la 'compiutezza' dell'*ón* ribadita nel seguito del frammento). L'essente è dunque *integro, hólon, salvum*, nelle sue membra, uno e immobile in sé, e tuttavia è un *insieme*. L'uno è un *intero*; l'essente è uno nell'integrità indissolubilmente connessa delle sue parti. Il 'vero' Uno non può però avere parti; l'uno di cui parliamo, invece, sì. Non appena diciamo *uno*, ecco che *sembra* divenire un qualcosa, per quanto integro in sé, *composto* di parti. Dell'altro, dell'Uno-Uno, *nulla potremmo dire*. Soltanto l'uno *synechés* è predicabile, soltanto di esso potrà darsi una scienza. Ma se l'essente è un insieme di parti, che si tengono in uno senza ridursi *ad Unum*, esso sarà diversamente predicabile in rapporto alle membra da cui è composto. Diversi saranno allora i generi, o le forme o gli *eíde*, con cui comprenderlo. A seconda delle sue intrinseche *differenze*, si articolerà il giudizio che formuleremo. I generi si intrecciano e comunicano tra di loro nel predicare l'essente, ogni genere diverso dall'altro, in coerenza con le differenze immanenti alla cosa stessa. La mescolanza tra i generi non dovrà, certo, mai generare confusione. Di volta in volta dovranno essere stabilite *queste* relazioni necessarie e *negate* altre. L'integrità dell'essente connette in sé

di una sua determinazione rispetto ad altre. Nulla si nega in tali relazioni costitutive dell'essere di ciascun essente.

il diverso, ed è questo *estí* dell'essente che la *comunanza degli eide* esprime. Nell'integrità dell'essente, senza con ciò affermare nulla che la contraddica, occorre stabilire che una sua parte *non-è* l'altra, è diversa dall'altra. La *differenza* finisce con l'abitare l'*ousía* – o dovremmo piuttosto dire che ormai se ne impossessa?

Essere e non-essere appaiono, allora, *forme diverse* con cui dire il medesimo essente. L'essere è ora *un genere diverso* da altri; possiamo anche dire il primo genere, a cui tutti gli altri dovranno riferirsi, e tuttavia, poiché diverso dagli altri, *non-è* identico a loro. Non si tratta affatto di un gioco formale, ed evocando addirittura la figura del parricidio Platone dimostra di esserne ben cosciente. Se l'essere *hólon* dell'essente significa dover porre la differenza al suo interno, ciò comporta che esso è anche divenire, ovvero che la sua forma muta, e che quindi *génesis* e *ousía* non possono considerarsi separatamente, *chorís* (*Sofista*, 248 a 7). La cosa è caratterizzata dalla sua *capacità, dýnamis*, di subire e produrre effetti, di modificarsi in base a questi, pur rimanendo la stessa. La cosa, *tò ón*, secondo il suo indubitabile manifestarsi, *non è* immobile, *atremés*, ma *kínesis*, movimento, vita, anima, intelligenza (248 e 7-249 a 2). Il filosofo che onora *la vita e la potenza* dell'essente « è necessario che non accetti il tutto immobile, *hestekós*, di chi parla di una o di molte idee », così come è necessario rifiuti di ascoltare coloro che lo risolvono in movimento e divenire soltanto (249 c 10-d 4). Movimento e quiete sono forme distinte con cui l'essente viene compreso; esse vanno intese nel loro combinarsi in modi diversi a seconda delle diverse *ousíai* prese in considerazione, e non come contrari. L'*ousía* può essere oggetto di scienza soltanto se 'salvata' dalla *stásis* tra i due principi: da un lato, quello per cui *tò ón* è *atremés* – dall'altro, all'opposto, quello che afferma che l'essente non è che movimento-divenire. Fissata in questi termini, l'opposizione bloc-

ca quell' *agire* verso la conoscenza dell' *ousía*, che esprime il valore supremo del nostro esserci. Tale *epistème* è chiamata a costruire un complesso di forme, comunicanti tra loro, una *tôn eídon symploké* che corrisponda alla *dýnamis toû koinoneîn*, alla potenza connettiva, alla *synécheia*, che la realtà *vera* dell'essente manifesta. Come nessuna idea è separata dalle altre, così ogni essente è collegato agli altri, ognuno parte del Tutto.

Nel *lógos*, discorso razionale, non si produce, ma si rappresenta compiutamente l'intessersi reciproco degli *eíde*, ognuno dei quali partecipa dell'altro, che esso in sé *non-è*. Ciascuna idea rimane distinta con esattezza, salda in sé, ma capace di 'attraversarne' altre, dando vita a unità sempre più complesse. Diverse idee possono riferirsi ad una che le comprende (ovvero rappresentarne una sorta di analogati inferiori), per altre invece sarà impossibile qualsiasi collegamento. Vi è nel loro ambito un movimento ascendente di relazione, un movimento orizzontale e anche infine uno che esclude, in certi casi, la fondatezza di affermarne qualsiasi reale *koinonía*. Resta evidente, però, che l'essere e il diverso filtrano attraverso tutti (259 a 5-6). Nell'esprimere questa *dialettica* consiste la *epistème* (253 d 1-c 2), la conoscenza dell' *ousía* che è propria degli *uomini liberi* (253 c 7). Liberati dal pregiudizio, liberati dalla consuetudine dell'opinare, certo, ma, ben oltre ancora, liberati da quel tutto-unito immobile, da quell'essente stretto all'essente, tenuto nei legami del limite dall'inflexibile Ananke, proclamato dal tremendo Parmenide. L'uomo libero non *scioglie* l'essente dal suo legame col Tutto, lo comprende attraverso l'intreccio reciproco delle forme, liberandolo a un tempo dalla 'costrizione' alla immobilità. Chi è il tiranno se non colui che imprigiona ognuno nella sua solitudine, segregandolo dagli altri, e lo costringe a negare la *dýnamis* che ne costituisce l'anima?

La metafora del tessere si impone. Il filosofo non è

estraneo alle Muse; anzi, egli *deve* fare *musica*, obbedendo al sogno di Socrate (*Fedone*, 60 a). Spiriti *disarmonici* sono invece coloro che separano le cose dalla loro intrinseca relazione al Tutto, o, all'opposto, le risolvono nell'*Unum absolutum* (*Sofista*, 259 d 9-e 6). Il filosofo tiene lo sguardo fisso all'essente, *nella luce* della interna unità dei suoi elementi, partecipe ciascuno del *cosmo* che la loro totalità realizza. L'uomo manifesta la sua libertà non nel disciogliere, ma nell'intelligenza del connettere. Ciò che la *dóxa* percepisce come *disiecta membra*, frammenti, travolti nella corrente interminabile del divenire, l'uomo libero, con gli occhi della mente, guardando in alto, riconosce come elementi di un integro insieme in sé compiuto. Proprio una tale visione comporta quel rimando ultimo all'Agathón, di cui abbiamo parlato. Filosofo è chi, attraverso il *lógos* e la *symploké* degli *eíde*, giunge alla *teleutaía idéa*, all'idea *ultima e perfetta*, iperbole necessaria per far segno a 'ciò' che ha reso possibile questo cosmo sensibile-intelligibile, questa *koinonía* di vedente e veduto, conosciuto e conoscente. 'Ciò' che non sarà mai dal nostro *lógos* determinabile, mai in nostro possesso. Filosofo è chi pone l'*ultimo* del suo essere in ciò che non sarà mai suo, che non farà mai parte dei suoi *chrémata*, in ciò che eccede ogni sua proprietà o potenza. Filosofia *ultima*, più che prima.

Perciò chi fissa così lo sguardo sull'essente, lo fissa *su ciò che è divino* (254 b 1). Filosofo significa *philáagathos*, filosofia significa finalmente *philagathía*. Non si intesse la *symploké* degli *eíde* se non si è *phíloi* del Bene, se lo sguardo non coglie il *bonum* dell'essente, e non sa aver cura del suo connettersi al Tutto, di come 'salvarlo' nell'idea. L'*epistéme* esprime questa forma di *amore*, *amor intellectualis*, per l'essente, per il suo esserci *so-stanziale*. Se non prova nella sua *anima* un tale amore, la scienza si ridurrà necessariamente a sapere di questa o quella dimensione dell'essente, separata dalla *vita*

del Tutto, e finirà col considerarlo nient'altro che *sôma*, un corpo nudo a disposizione del soggetto che lo conosce, confondendo comprensione e possesso.

Questa visione, tuttavia, sembra conquistata solo a un prezzo altissimo: *gênesis* non risulta più separabile da *ousía*; l'essente, così ora concepito, acquista sì la realtà del suo movimento, ma la sua *vita* è quella stessa della *gênesis*, della crescita – e della rovina. Qui è il vero punto della *krîsis*, qui la gigantomachia è davvero irrimediabile. La partecipazione degli *eîde* esprime tutta la sua interna drammaticità solo se si intende come essa non possa risolversi affermando, sotto un profilo semplicemente logico-formale, che il non-essere non può dirsi in assoluto (e tuttavia è *âpeiron*, 256 e 7); *ontologicamente* il 'genere' non-essere deve di necessità implicare quell'assolutamente 'diverso' dalla vita dell'essente che si esprime nella *phthorá* di quest'ultima. Come può esservi qui soltanto alterità e non anche *violenta contrarietà*? Il parricidio è qui reale e davvero compiuto, almeno sotto il profilo della forma logica, poiché sembra necessario affermare, affinché il metodo o la via della scienza possa anche soltanto avere inizio, che l'essente parmenideo conosce nascita e morte. Ma se per conoscere l'essente risulta necessario considerarlo anche sotto questo aspetto, e cioè *sub specie caducitatis*, come potremo continuare a riferirlo all'Agathón? Siano pure *bona* gli essenti e armonica la connessione cui danno vita, quale mai fondata analogia è tracciabile che colleghi ciascuno e il loro insieme all'Agathón? Come potrebbero esserne anche soltanto *sêmata*? Che cosa del mortale fa segno al suo opposto, all'immortale?

L'esercizio, *âskesis*, di distinzione e connessione che opera la *diánoia* è chiamato *purificazione*, *kátharsis*. La *diákrisis*, l'operazione critica che la filosofia compie, in quanto appunto *philagathía*, deve condurre a una visione dell'*ousía* così perfettamente corrispondente

alla *alétheia* di quest'ultima da imporre di chiamarla *divina*. Non è più però, certo, il divino del *tò ón* parmenideo – e neppure potremmo riferirci alla teologia aristotelica; anche il Dio di Aristotele è Vita, ma la Vita di una *ousía* che ha una sola relazione con quelle corruttibili: l'essere causa del loro movimento. Il nostro sguardo, *purificato*, ci convince che movimento, vita, anima, intelligenza appartengono ovunque all'essente (248 e 7-249 a 2), e che proprio attraverso la *diákrisis*, un giudizio che di esso articola i diversi aspetti, si può pervenire alla *philagathía*. Il carattere dell'essente è qui *dýnamis*, potenza di agire e subire, che nell'*eîdos* si connette e si ordina, e grazie a questa *diákrisis-kátharsis* (226 e) giungiamo a comprenderlo come divino o elemento essenziale di un cosmo divino. L'*impetus*, autentico *entusiasmo* platonico verso l'*eîdos*, non può tuttavia celare che all'essente, cui l'*eîdos* si relaziona e che in sé comprende, è stato ora 'assegnato' come 'patrimonio' inalienabile l'essere mortale. Ciò obbliga pertanto a un ricorso, a una nuova *epagagé*, verso Parmenide. E soltanto immaginandosi nelle vesti di un Eleate Platone poteva osare contraddirlo! Ma davvero questo 'nuovo' Eleate ha bene inteso la parola del maestro?

L'*impetus* (quell'*éros deinós* di cui abbiamo visto parlare Socrate nel *Teeteto* e che Socrate testimonia) verso l'*eîdos* è volontà di scienza; questo fine coinvolge ogni aspetto del nostro esserci, quello etico e quello politico *in primis*. La ricerca filosofica appare intrinsecamente teoretico-pratica, è ricerca di *verità-e-giustizia*. Si rende giustizia al *phainómenon* alla luce della *tôn eîdon symploké*, e senza che una tale idea si insedi nella mente di chi è chiamato a governare non vi sarà salvezza neanche per la *pólis*. Nessun vago 'misticismo' nella *homoíosis theôi* (*katà tò dynatón*, per quanto è in nostro potere), nella *fuga* cui siamo invitati proprio nel dialogo dedicato al problema dell'*epistème* (*Teeteto*,

176 b 1). ‘Fuggiamo’ al divino sì, ma cercando di rispondere alla domanda ‘che cosa è scienza’. Soltanto la *diánoia* è la via che conduce all’Agathón. Né l’*organo* che ci permette un tale volo *critico-catartico* ha qualcosa di astrattamente spiritualistico. I caratteri della *psyché* sono descritti con assoluta concretezza, tanto inseparabili quanto ben distinti gli uni dagli altri. L’anima è prima immaginata come contenente in sé un blocco di cera, di purezza e grandezza diverse per ogni individuo. In esso si imprime ciò che ricordiamo delle cose viste, udite e anche pensate. Il verbo usato è *epístasthai* (191 d 8); dunque, il termine vale anche per ciò che riguarda l’*epistème* (197 a 8): la scienza si fissa sulla tavoletta di cera, così come sensazioni e percezioni. Tra l’area semantica dell’*aísthesis* e quella della *epistème* non vi è alcuna astratta separatezza;¹ entrambe indicano l’avvertire ponderando, il sentire che percependo già inizia a comprendere ciò che percepisce. *Aisthánesthai* è più *Wahr-nehmen* che semplice *Empfinden*; ciò che l’*aísthesis* ‘trova’ viene già da essa soppesato nella sua ‘consistenza’ e il suo sigillo impresso con maggiore o minore forza sulla tavoletta di cera. (Immagine che rende adeguatamente anche l’idea di un *fondamento biologico* sia del sentire che del conoscere). Sopra questa base la stessa scienza viene ‘custodita’, senza di essa non potremmo conservare

1. Ha insistito con particolare efficacia sull’importanza di questo punto A. Zadro nelle sue *Lezioni* sul corpus platonico, Padova, s.d. La indisciungibilità tra dimensione estetica e dimensione teoretica è indicata anche nella semantica originaria del termine *noein*. Ettore « *enóesen ophtalmoisin* » (*Iliade*, XV, 422), *comprese con gli occhi* che Caletore era caduto. Achille *vede-e-riconosce* Macaone (« *idòn enóese* », *Iliade*, XI, 599). Non si dà conoscenza se non di ciò di cui si ha reale *visione*. La mente vale in quanto dispone di occhi più potenti di quelli del corpo. Con quali occhi, tuttavia, sarà possibile vedere ciò che non ha confini? Come vedere l’*ápeiron* senza forma? Perciò Parmenide negherà che possa esservi *nóema* dell’*ápeiron*.

quanto siamo giunti a sapere. L'immagine successiva della colombaia serve a mostrare la difficoltà di *avere* scienza, di averla così saldamente da poterla *usare*. Nella colombaia dell'anima (197 c 1 sgg.) volano uccelli di ogni tipo; all'inizio essa è quasi vuota e si riempie via via grazie all'apprendimento. Occorre però che questo sia stato impartito in modo così severo, così forte da poter essere sempre richiamato e restare a nostra disposizione, non come una veste dimenticata che indossiamo occasionalmente o addirittura mai. Non solo – questo apprendimento è necessario anche se si vuole andare a caccia di nuovi uccelli, e non ci si limita a godere pigramente di quelli già catturati. La nostra anima è *plastica* e in continua relazione col mondo che la abbraccia e che essa anela a comprendere in sé.

Definire il senso di *epistême* coincide perciò col 'salvare' l'anima, poiché l'*ousía* di quest'ultima, il suo contenuto, il suo unico vero patrimonio o sostanza, quello che non potrà esserle sottratto, è appunto la scienza – non questo o quel particolare sapere. L'anima non si nutre di una *polymathía*, bensì di *epistême*. Nella scienza soltanto si esprimono i principi immortali che informano sia la *tôn eîdon symploké* che la *koinonía tôn ónton*. Ma l'*ousía* degli *eîde* è forse uguale a quella degli *ónta*? Le nature filosofiche amano l'*ousía* che non vaga (*planoméne*) sotto il dominio di nascita e morte (*Politeia*, 485 a 10-b 3). Certamente tale è quella dei principi immortali – e senza di essi non si dà conoscenza dell'essente. Dunque, principi immortali *di essenti mortali* (in entrambi i sensi del genitivo)? Poiché la conoscenza di questi ultimi implica il riferimento a una dimensione non soggetta a *gênesis* e *phthorá*, e cioè ai caratteri propri della nostra *phýsis*, il discorso della scienza comporta il suo stesso oltrepassarsi nella *metafisica*. Il *diaporeîn* dianoetico-dialettico intorno a quell'eterno *aporoúmenon* che è l'essente si

svolge per intrinseca esigenza logica fino all'idea dell'Agathón, indeterminabile per sé, tuttavia perfettamente comprensibile come condizione universale e necessaria di ogni distinzione, apice dell'esercizio di connessione in cui si esprime la 'scienza degli uomini liberi'. L'Agathón non riscatta però affatto l'essente dall'essere mortale.

Come accordare l'è eterno del Principio alla *dýnamis* della Physis? L'intera *epistème* dell'Occidente ha origine da questo interrogativo: sta qui il tratto straordinariamente problematico che occorre percorrere tra ontologia e teoria della conoscenza, tra i principi che sono condizione di ogni corretta spiegazione e l'ordine che manifestano gli essenti nel loro gioco di identità e diversità. Se la totalità degli enti formasse un Uno immobile, il problema non sussisterebbe – ma allora, per Platone (e poi per Aristotele), neppure potrebbe sorgere una *epistème* in grado di illuminarne la realtà. Immortale sarà, dunque, soltanto il loro ordine, i numeri e le proporzioni su cui esso si regge? Questi valgono di per sé – che cosa li fa valere anche per la Physis? Dobbiamo di nuovo rifarci all'idea di Agathón, un Trascendente chiamato a svolgere il ruolo di condizione trascendentale di possibilità? Sembra così, dal momento che è per la sua *bontà*, perché *bonum* da Bene, *lumen de Lumine*, che il cosmo formato dal Demiurgo del *Timeo* può perennemente restare salvo. L'eternità delle 'equazioni' con cui egli opera non ha in sé nulla a che fare col tempo della Physis. E infatti egli 'traduce' il vero Eterno della sua *matematica* nella perennità *temporale* del cosmo. Una 'traduzione', tuttavia, a priori impossibile, poiché il concetto di eterno è assolutamente opposto a quello di durata. Il Demiurgo, poiché *buono*, avrà certamente *cura* del suo prodotto, intenderà custodirlo, come desidera ogni artefice, e lo può in forza dei principi che ha adoperato per la sua edificazione. Ma l'edifi-

cio *non* potrà essere comunque della stessa *ousía* di quei principi, dal momento che eternità e sempiterna durata esprimono idee inconciliabili. Per natura propria il cosmo è mortale, e *appare* immortale solo se contemplato nella prospettiva dell'Agathón, e 'salvo' *gratia* del Demiurgo illuminato dal Bene, non per virtù propria. A maggior ragione, necessariamente, non saranno immortali gli enti particolari che il sole primogenito nutre. L'intera Physis *imita* l'immortale, non lo è. La relazione, semmai, è ancora analogica – e tuttavia, come già si è visto, si tratta di un'analogia in cui gli analogati non presentano alcun intrinseco carattere comune. Una paradossale analogia, dunque, costruita soltanto sulla *differenza* invece che su una reale e definibile proporzionalità.

I segni di Dike

La *differenza* si dà, appare; ma l'apparire degli enti non manifesta appunto altro che il loro solo apparire. La *dóxa* esperisce e nomina gli essenti nel loro differire, così come appaiono; in questa prospettiva essi non sono che *tà dokoúnta*. La *dóxa* li separa dall'è, e separandoli dall'è, così come li distingue l'uno dall'altro, non può vederli (e tuttavia secondo distinte prospettive, come cercheremo di mostrare) che nell'oscillare tra essere e non-essere. Quale invece il soggetto dell'*estí*? L'Uno-*Unum* certamente no; l'unità individuale del singolo essente, allora? Sì, ma questa unità compresa nell'Uno di Physis, Origine che sempre è, Uno *che è*. Uno che tiene i suoi membri compatti in sé e indisciungibili, Uno che non può conoscere nascita né morte. Da che verrebbe nascendo? E in che finirebbe morendo? Eterno, sì, ma non nel senso della durata infinita, in cui dovremmo per forza pensare un passa-

to e un futuro. Queste determinazioni di tempo appartengono all'apparire degli essenti, non all'Ora che li congiunge in Uno. La differenza non possiede sostanzialità, non attiene alla vera *ousía* dell'essente, ma al modo in cui esso appare al mortale. Saranno allora mera empiria le ricerche e i saperi particolari che intorno al differire sapremo produrre? O nemmeno questo – e soltanto *nomi*, il cui nesso all'è non trova fondamento o ragione, saranno i termini con cui ordiniamo il cosmo che ci appare e con i quali costruiamo quell'insieme di relazioni che chiamiamo cosmo? La domanda segna, da questo momento in poi, la riflessione sull'*epistème*. Se il differire in quanto relazione con l'altro è carattere immanente e necessario dell'ente, esso non dovrà tuttavia spezzarne il legame con l'Ora dell'è, perché una vera scienza sia concepibile. Ma proprio questo sembra inevitabilmente accadere, dal momento che differenza implica movimento, durata, *génésis*, *aûxis*, *phthorá*. L'è dovrà perciò essere collocato al di là del giudizio-*krísis*, al di là di ogni dialettica, e non solo della *dóxa*, relegata inesorabilmente all'*aísthesis* e al nominare? Il Soggetto dell'*estí* vale, allora, come Realtà assoluta, ineffabile in sé, intuibile soltanto, alla cui *rivelazione* la Dea del poema di Parmenide inizia il fortunato Puer? La Dea, Aletheia, disvela all'occhio dell'iniziato l'abissale fondo noumenico dell'essente, ma questo fondo non può venire comunicato col *lógos*? O invece si potrebbe in una certa misura affermare che l'*approssimazione* stessa è *ri-relativa* del cuore che non trema di Aletheia? Aletheia è certamente la *parola*, o il *mýthos*, dell'eserci greco (Heidegger), ma *parola* che indica l'ambito in cui Physis (e ne sono parte le forme del fare umano) si mostra, si dischiude, nient'affatto un astratto *al di là*. Aletheia 'libera' l'essente alla presenza, presenza in cui non si dà, *non-è* Aletheia in quanto tale, sì però tutto il suo potere disvelante. Se nella purezza della

sua *necessità* la parola di Aletheia riflettesse soltanto sé stessa, la propria *scissione* rispetto a *tà dokoûnta*, al mondo dell'apparire delle differenze, ogni *epistême*, qualsiasi forma assumesse, ne costituirebbe un puro e semplice tradimento.

Nella sua fondamentale interpretazione di Parmenide (*Gorgia e Parmenide*, Milano, 2003) Giorgio Colli, pur non dedicando alcuna particolare attenzione al grandioso inizio epico-mitico del poema, e intendendo privilegiarne proprio la dimensione logico-filosofica, anche se in netto contrasto a ogni prospettiva logicistica, vede nel 'soggetto', *tò ón*, il Realissimo senza nome, la Realtà assoluta in sé ineffabile, tanto da porlo in diretta corrispondenza col Brahman vedico. Aletheia, che certo è il *nomen propinquius* della Dea, non sarebbe perciò comunicabile attraverso il *lógos* e rimarrebbe *indimostrabile* (come un assioma intuibile soltanto?). Io credo, invece, e cercherò di mostrarlo, che gli stessi modi dell'argomentazione siano intrinseci all'insegnamento della Dea e che i *sémata* ne siano espressione (sia chiaro: ciò che esprime qualcosa *non è* quel qualcosa, ma neppure ha senso pensare che voglia proprio non farlo intendere «con un sorriso maligno», come afferma G. Colli in *La natura ama nascondersi*, Milano, 1988, p. 185. E, d'altra parte, in che senso il Brahman significherebbe l'assolutamente svincolato? Nel senso di una pura teologia negativa? L'essere oltre ogni determinazione e misura non significa affatto che l'Assoluto non permei di sé la totalità degli essenti, che questi non abbiano in Lui la loro radice). La mia prospettiva si avvicina perciò a quella seguita da L. Ruggiu e G. Reale nella loro edizione del *Poema sulla natura*, Milano, 2003.

Anóeton, inintuibile, nei frammenti di Parmenide, è solo la via del *non-è* (8, 17 DK); nessun termine che indichi l'altra via fa riferimento all'*indicibile*. Aletheia e l'*ón*, certamente il soggetto dell'*estí*, sono indicati allo stesso modo: come ben rotondo è il cuore di Aletheia (1, 29 DK), così sfera perfetta è l'essente, serrata

nel suo limite, che non ha né origine né fine. Sfera, e non cerchio, figura *cosmica*, appunto, che possiamo immaginare contenere in sé ogni possibile dimensione. Aletheia la tiene come propria *vera* immagine. Verità è che l'essente è. Verità dimostrabile secondo un'argomentazione? Non certo nel senso che essa sia il prodotto di un *lógos* argomentante, bensì in quello che ogni argomentazione deve averla a fondamento! È ciò che ogni *lógos* presuppone se il suo dire è dire qualcosa. Essa pertanto *si mostra*. Il Puer che vi è stato iniziato la *intuisce*. Iniziazione *filosofica*, il cui carattere viene ancora più esaltato proprio dal tono epico-mitico del prologo. Ossequio alla tradizione? Assai più, credo: elogio della potenza del *lógos* in grado ormai di conformarsi alla Dea, anche nel linguaggio. Aletheia è accessibile, la Dea si mostra e *comunica*, insegna che il proprio cuore che non trema è in perfetta analogia con l'è eterno dell'essente, con l'Origine eterna. E *dimostra* che negare tale Verità, negare la sua *rivelazione*, comporta aporie insuperabili: o la contraddizione che subito arresta ogni sapere, espressa nel dire che è il non-è, oppure l'assumere per *veri* i nomi che i mortali assegnano all'apparire, opponendo l'uno all'altro gli essenti (*chorís ap'allélon*, 8, 56 DK). Non dimostra, la Dea; a lei basta conoscere perfettamente l'arte dell'*élenchos* (7, 5 DK), della confutazione. I modi dell'argomentazione sono compresi nel suo insegnamento. Il suo *mýthos* (8, 1 DK) si espone attraverso *sémata* irrefutabili. *Sémata* soltanto, certo, poiché il fondo di ogni *lógos* non è a sua volta dimostrabile. Ma questi segni sono più potenti e più evidenti di ogni dimostrazione e niente affatto staccati dalla realtà dell'umana esperienza.

Per quanto il segno, qualsiasi segno, non possa mai essere uguale a ciò che *di-segna*, Aletheia è tale proprio in quanto manifestandosi *fa-segno* di sé; la Verità non può non essere intrinsecamente anche segno-di-

sé. I *sémata* che indica sono suoi veri *termini*, non semplici nomi. L'apprendimento del solido cuore di Aletheia (1, 29 DK) e il sentiero della persuasione, che si articola e sviluppa attraverso i *sémata* della via che-è (8, 2 DK), non possono perciò andare disgiunti. Tali segni seguono Aletheia, non coincidono con il suo cuore, ne rappresentano *termini* appunto, esprimenti il proprio *limite* nei confronti della Dea che li pronuncia – e tuttavia da lei derivano e lei esige di essere comunicata attraverso la loro inesorabile logica. Manifestando la Verità essi manifestano lo stesso errore. Alla luce della Verità, che questi segni trasmettono, si illumina anche l'errore dei mortali che non vedono l'unità e integrità dell'essente (*oulomelés... oûlon*, 8, 3; 8, 38 DK). Anche nella « città del Brahman » abitano sapienza e nescienza, immortale la prima, transeunte la seconda – e tuttavia domina solo colui che possiede *entrambe*, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, V, 1). Certo, si tratta di *sémata* – tuttavia essi non hanno nulla a che fare con i *nomi* che i mortali danno all'essente credendo di coglierne la realtà.

Il vero problema consiste nel rapporto che occorre stabilire tra essi e quegli altri *sémata* con i quali le *dóxai* hanno cercato di distinguere e separare le forme degli essenti, ignorando che la loro unità è invece necessaria (8, 55 DK). È il *pensiero della astratta differenza*, cui si oppone la via che-è. Tuttavia, l'uso dello stesso nome per i termini dell'*élenchos* e per quelli indicanti l'ordine che la *dóxa* pone costituisce un problema che non può essere facilmente rimosso. Segni di-mostrano Aletheia, e tuttavia per segni 'argomenta' anche la *dóxa*. I primi hanno fondamento in-fondabile, i secondi rifiutano il fondamento, o piuttosto ne ignorano il problema. I primi sono *ri-velazione* della Verità, che non possono tuttavia in sé contenere, i secondi credono che i saperi che per loro mezzo si esprimono intorno ai fenomeni costituiscano la sola conoscenza

accessibile all'uomo. La *realtà* del segno, però, accomuna le due dimensioni. Né, dal punto di vista di Aletheia, esse potrebbero dirsi semplicemente opposte. Il fondamento, infatti, non sarebbe tale se non lo fosse della stessa *dóxa* (analogo il discorso di Eraclito per cui i mortali sono *axýnetoi*, non sanno *ac-comunarsi* al Logos di cui pure fanno continua esperienza). Che i segni della *dóxa* lo ignorino non comporta certo che esso non valga anche per il dominio di quest'ultima; i principi che Aletheia afferma o sono *necessari* ovunque o non sono. Dunque, anche i segni della *dóxa* debbono essere *compresi* da Aletheia – ma, qui è il punto, possono esserlo soltanto nella misura in cui costituiscono un *cosmo*, un ordine, per quanto *fuori strada*, *apatelón* (8, 52 DK; il termine richiama subito la *téchne apatetiké*, di cui parla Platone, *téchne* umana, dell'artista, *ma anche divina*, magia divina), *fuori strada* rispetto alla intuizione dell'assoluta realtà dell'essente, e tuttavia *segni* in sé consistenti, che indicano un Ordine, non semplici illusioni, non miraggi. È *questa dóxa* che è anche necessario imparare, se non si vuole restare ingannati. *Tà dokoûnta*, le apparenze in quanto ordinate secondo tale *dóxa*, è la Dea stessa a insegnarle. 'Fuori strada' appare l'ordine, il *cosmo* delle parole della *dóxa*, in quanto *non* è la strada maestra della Dea, non in quanto seduca con inganno, illuda con inafferrabili fantasmi. Nella *realtà* del segno si coordinano le due dimensioni solo apparentemente opposte. La Dea non tollera in sé alcuna assoluta contrarietà. Fuori della relazione che *nel suo cuore* così si determina resta soltanto il pensiero immediatamente 'sbarrato' che afferma che l'essente non-è (neppure propriamente un pensiero, poiché l'affermarlo è affermare non-è, affermare che il pensiero è pensiero di niente e dunque non-è), oppure il mero errare delle menti incerte, sorde e cieche, incapaci di giudizio, *ákrita phýla*, per le quali il cammino è sempre reversi-

bile.¹ Questo genere di uomini *non produce alcun segno*. Esso va dunque distinto *logicamente* da coloro che giudicano in base alla *dóxa* e identificano la realtà con *tà dokoûnta*. Gli *ákrita phýla* non giudicano, ritengono che essere e non-essere sono lo stesso e non lo sono. Il loro non è il pensiero della differenza, ma piuttosto dell'assoluta *in-differenza*. La *dóxa*, invece, *sta ferma* al mero differire, e perciò, pur non giungendo all'intuizione del fondamento, può giudicare e costruire un cosmo, 'edificazione' inconcepibile per i mortali tragicamente rappresentati nel fr. 6. La *dóxa* non dice che essere e non-essere sono 'reversibili', dice che gli essenti sono separati gli uni dagli altri e non formano un'unica Sfera dove tutto si tiene, dove l'essente si stringe all'essente a formare una massa compiuta. Anche la loro *dóxa* si rivolge all'essente, *perì phýseos* sono anche le loro parole, ma essi non intuiscono il fondamento necessario, il loro *nóos* non giunge a tale *sophía*, e perciò sono costretti a concepire l'essente soltanto nella forma di ciò che si genera, che cresce, che rovina, insomma: come un cosmo mortale.

Aletheia illumina anche l'errare, illumina anche l'impraticabilità della via che (cadendo in contraddizione con sé stessa) dice il non-è. Questa è la via che ne nega la rivelazione. La Dea, però, stabilisce un nesso tra sé e i *sémata* che la di-mostrano, e così anche tra questi e quelli di cui la *dóxa* dispone. Anche questi ultimi debbono essere appresi secondo l'ordine che è loro proprio *dokímos* (1, 55 DK). Le cose appaiono *veramente* ai mortali; su ciò non può esservi inganno; essi si ingannano soltanto quando assumono l'appar-

1. *Chi sono*, invece, coloro che *pensano* che l'ente non-è? Non certo queste menti erranti, e neppure quelle governate dal *doxázein*. Chi osa avventurarsi per questa strada subito sbarrata? Un pensiero, tuttavia, lo chiama Parmenide. Chi sono costoro, la cui mente *dispera* della realtà dell'ente? In questa forma soltanto, comunque, è concepibile *nihilismo compiuto*.

renza del loro differire come l'assolutamente Reale. Inganno che diviene anche illusione: credere di possedere la cosa, quando non si posseggono che i termini con i quali la rappresentiamo, ce ne facciamo immagini. Ciò costituisce, tuttavia, una dimensione della realtà, quella in cui vivono i mortali che la Dea non ha iniziato (ma che non debbono essere confusi con la massa di coloro che vanno errando guidati da un sentire che inganna e basta, meritando solo disprezzo). La Dea però non vuole restare chiusa nella cella del tempio, permette che le sue porte si aprano, che un fanciullo vi entri; a questo fanciullo ella insegna anzitutto la via che-è, ma poi anche le *dóxai*, secondo quell'ordine che per loro mezzo è possibile conferire alle manifestazioni di Physis; a lui ella indica il modo della connessione tra le due grandi ante della sua Parola, e lo manda infine a comunicare a tutti tutto ciò che ha visto e appreso (è evidente, infatti, che qui l'iniziato non è più tenuto al religioso dovere di custodire segreta la visione, che il contesto è ormai quello *politico* della filosofia). Se la Dea affermasse che ciò che appare, *tà dokoûnta*, semplicemente non è, la sua Parola, anzi: il suo stesso cuore, conterrebbe una pura contraddizione. La sua sfera è integra e compatta perché comprende in sé *tutto* l'essente, anche nel modo in cui appare, modo a cui corrispondono i nomi e i segni dei mortali. Se Aletheia non è predicabile come l'essente, e il *noûs* la intuisce, la *tocca*, ne fa esperienza come dell'immediato, i suoi segni sono invece chiaramente esprimibili, senza però rappresentarne affatto un tradimento, di-mostrandone, anzi, la necessità. E, in quanto segni, proprio in forza della loro natura di *segno*, comunicano con quelli di cui la *dóxa* dispone. La luce giunge fino a questi ultimi, e così a partire da essi la mente potrà sempre iniziarsi alla visione della Dea. È certo questo il cammino che è necessario immagina-

re il Puer abbia già percorso nel momento in cui lo incontriamo là dove lo aveva portato il suo *thymós* o il suo buon *daímon*, sulla soglia custodita da Dike.

La via che-è non può pertanto essere intesa come quella dell'*Unum absolutum* (e Colli ha perfettamente ragione nel respingere le interpretazioni neoplatoniche). Essa è quella dell'unità del Tutto, e del non poter mai dire l'essente o la parte se non in connessione al Tutto. La sua Sfera non sarà mai oltrepassabile; non esiste 'porta' tra l'essente e il niente. I nomi-segni con cui i mortali si rapportano all'essente hanno realtà, *nessun'altra* realtà che nel loro sussistere nell'*estí* dell'Origine senza origine di Physis onni-avvolgente. La Sfera è finita, compiuta? È la compiutezza della figura in cui inizio e fine coincidono in ogni punto, e dunque in cui inizio non significa nascita e fine non significa morte. Figura che è *il segno* per eccellenza dell'Ora dell'è. La Sfera, inoltre, può essere pensata senza alcuna contraddizione come avente raggio infinito. Per quanto la via lungo la Sfera proceda, non troverai che *ciò che è*, mai potresti trovare *niente*. Finito e infinito si contrappongono soltanto nell'opinare e nominare dei mortali, appartengono alle differenze che costituiscono il cosmo dei *dokoûnta*, come le opposizioni tra vita e morte, movimento e quiete, unità e molteplicità. Physis non è finita perché vi sarebbe qualcosa al di là della sua Sfera, ma perché ogni volta il pensiero non può dire se non ciò che è, se dice qualcosa e non *tace*. Indicibile è soltanto l'assoluto non-è (un pensiero, sì, ma a cui non può corrispondere alcun *lógos*). L'essente *aletheíai*, secondo la sua disvelatezza, è il presupposto di ogni pensiero; perché l'essente è, è il pensiero; il *noûs* stesso, d'altronde, presuppone la propria struttura *fisica* (analogamente, *noêin* rimanda, secondo la sua ontologica radice, anche all'immediatezza del sentire). Ma tale precedenza o 'pre-potenza' dell'essente è soltanto il pensiero a po-

terla esprimere. Nel *lógos* si raccolgono l'essere presupposto e la sua predicazione. Di nuovo, ciò che la *dóxa* divide, essente e pensiero, nel cuore di Aletheia sono Uno senza confusione. Il *lógos* risale a questa luce – risale, dunque, all'Origine senza tempo dove i differenti sono da sempre armonizzati dall'inflessibile Necessità. Ma è in forza di tale Origine che ogni connessione del giudizio viene resa possibile. L'Origine è immanente in ogni proposizione che *in verità* esprima ciò che è. L'immanenza originaria dell'essere nel pensiero e del pensiero nell'essere è il *máthema* supremo della Dea. In che misura possiamo affermare, allora, che l'Agathón platonico di cui si è parlato costituisca un effettivo parricidio, ovvero matricidio, di tale rivelazione?

Secondo l'ordine del tempo le cose appaiono *opponendosi* l'una all'altra; il loro stesso porsi costituisce un *op-porsi*. Il loro apparire è essenzialmente *polemico* (Anassimandro 'si spiega' anche con Eraclito). È *necessità* che così accada; ma la necessità insita nell'apparire è eternamente compresa in quella per cui l'*adikía* della sconnessione viene 'espiata' e si ristabilisce il governo di Dike, l'Arché di Dike. L'ordine, la *táxis* del tempo non tocca l'Arché, l'è di Dike, che tutte le cose in sé comprende e tutte guida. Questo *estí* è eterno, non conosce vecchiaia. Nei suoi invalicabili limiti (limite che non ha nulla fuori di sé, poiché per quanto oltre tu vada sempre lo stesso sarà pensare e pensare che-è) *appare* il nascere-morire, il venire alla luce degli enti e il loro dissolversi. Questi momenti, inseparabili, non *stanno*, sta soltanto l'Arché che li manifesta, che concede loro di accadere e di fare incessantemente ritorno. L'ordine del tempo è precisamente quello dei nomi e dei termini del discorso (poiché insieme essi appunto si svolgono, sempre secondo un *rhythmós*, *dis-correndo*) con cui i mortali dispongono il mondo dell'apparire, *tà dokoûnta*. Il loro errore – errore che

ne segna il destino? Errore necessariamente connesso al loro stesso esserci? Errore che è lo stesso del loro essere erranti? – consiste nel non comprenderne l'*adikía* a esso immanente, o, meglio, nel fissarlo nel momento dell'*adikía* astraendolo dall'eterno affermarsi di Dike. Non sa il loro *nóos* intuire-vedere come dal contrasto sempre si rigeneri l'Arché della grande Dea. La loro *dóxa-aísthesis* si basa sulla esperienza empirica del nascere e del morire e crea con questi nomi il suo cosmo. L'ordine del tempo è il loro Dio; dunque, divino per essi è ciò che *non* è eterno, ciò che non è Vita.

E tuttavia è anche, innegabilmente, il *pólemos* per cui la sconnessione si manifesta e ciò che *appare* sconnesso ritorna secondo Necessità nell'unità dell'è eterno. Ristabilendo la connessione Dike non afferma che la differenza non-è, non la mette a morte! Dike comprende in sé l'unità del *vivente*, rende giustizia alle differenze attraverso cui quella stessa unità appare e ne ricompone la forma nel grembo della propria Arché. L'ordine del tempo, cui corrisponde quello del nostro predicare l'essente, non è quello di Dike, non è quello della Vita divina, che la Dea disvela a chi Dike ha iniziato, tuttavia deve anch'esso venire compreso in Aletheia, secondo verità, o altrimenti sarebbe inevitabile cadere in un astratto dualismo e fare dei *tà dokoûnta* un 'regno' autonomo rispetto a Aletheia, un al di qua o un oltre, che è lo stesso, della Verità, irraggiungibile dalla luce che promana dalla Dea. La Sfera dell'è non ha altro limite che sé stessa, *illimita* rispetto alla determinatezza di ogni singolo essente, ma in sé perfettamente compiuta; da tale illimita, *ápeiron*, si originano tutte le apparenze finite; i *sémata* della Dea mostrano non solo che ciò che è non potrebbe nascere dal non-è, ma anche che nessun ente determinato potrebbe detenere l'Arché dell'unità dell'essente. L'è è identico a sé in ogni sua parte, giace in sé nell'Ora eterna; i confini contro cui urta non sono che quelli

dell'identità di sé con sé stesso, cioè quelli della Sfera infinita. La determinatezza dell'ente finito, lungi dal dissolversi, viene qui connessa all'Arché che sempre la guida, mostrata sotto il segno di Dike. La conoscenza *guarisce* dal vedere il differire come il mero insistere in sé dei contrari, inospitali l'un l'altro. *Epistème* è *catarsi* della *dóxa* che a questo punto si arresta descrivendoli o discorrendone in quanto appunto semplici opposti; *epistème* è *rendere giustizia* all'essente riconnettenendolo e 'salvandolo' nella Vita eterna del Tutto, che non ha inizio né fine.

Nell'Aperto-*ápeiron* appaiono-accadono *kósmoi*, mondi definiti, che vanno razionalmente compresi e nominati. Soltanto per essi può forse valere ciò che qualcuno ha chiamato l'orrore del Greco per l'infinito. L'*horror infiniti* non esprime in realtà che la repulsione per l'indeterminatezza nella *misura* del *kósmos*. Sia che si intenda come perfetto in sé o opera di un demiurgo (mai comunque qualcosa di creato), un *kósmos* è tale soltanto se ha *forma*. E a questa forma occorre dare *nomi*. Il *numero* sarà la potenza che più precisamente potrà de-*nominarli*. Nessun nome e nessun numero potranno comunque esprimere l'*ápeiron* incondizionato, l'è presupposto impredicabile di ogni predicazione. 'Da dove' i *kósmoi* si generano e 'dove' scompaiono incessantemente? Dall'è e nell'è incondizionato, *ápeiron* e *phýsis* a un tempo. Kosmos è il tempio, il Partenone, formato secondo la misura che ne connette gli elementi *katà tò chreón*, secondo necessità. Tuttavia, esso *sta* solo in quanto *icona* dell'*ápeiron*. Indefinita la durata del succedersi di nascita e rovina, indefinito il numero dei *kósmoi*, *infinito* soltanto l'è eterno che in sé eternamente li comprende.

L'ordine di Dike non è riducibile a quello del tempo (è Armonia *più potente* di quella che appare nel cosmo cui danno forma i nostri nomi), tuttavia è necessario escludere che le due dimensioni siano sepa-

rate. Dike non sta *altrove* rispetto al suo costante riaffermarsi attraverso l'*adikía*.¹ È la Dea, non un demone ingannatore, colei che comanda di apprendere come le cose appaiano secondo l'ordine della *dóxa, dokímos*. Dunque, se l'essente è, se è *insuperabilmente* congiunto a sé in ogni punto dalle catene di Ananke, saranno anche reali, nel suo abbraccio, la nascita e la morte della cosa determinata, della *res particularis*? Dall'è, *ápeiron* nel senso che si è spiegato, nasce ogni ente determinato (e non potrebbe altrimenti: se non fosse l'è, come potrebbe esistere qualcosa?) e lì anche finisce. Si dissolve? Assolutamente no; il mortale, dal momento che cessa di poterlo vedere e toccare, crede che questo ne significhi l'assoluta rovina; il sapiente sa invece che esso ha fatto ritorno lì da dove era sorto. I mortali chiamano nascita e morte ciò che in verità è un duplice segno della stessa Vita. In ogni fibra, simultaneamente, in ogni istante, l'essente in sé si genera e in sé si risolve. Il *Né* assoluto della morte non appartiene al divino, o al divino soltanto per quelle forme in cui a noi si rivela, al divino che è origine delle manifestazioni e a esse quindi congiunto. Ananke, degli dèi d'Olimpo, *personae* del divino, tanto più potente, non conosce alcun *Né*. E tuttavia il *Né* risuona anche nel cuore della Ne-cessità: necessario è l'apparire della sconnessione perché l'ente finito esista, e quest'ente finito (i cui *pérata* non sono quelli, *illimiti*, della Sfera!) in quanto tale è destinato a scom-

1. Qui avverto una differenza tra la mia prospettiva e l'interpretazione che Severino ha offerto in moltissime sue opere del frammento anassimandreo. Dike e Adikia sono sistole e diastole della vita del Tutto; *tremendo* Due in Uno. Dike 'risolve' in sé l'Adikia 'ricreandola' sempre, poiché *dall'Apeiron* costantemente si generano i *kósmoi* nei quali il *pólemos* per cui gli essenti ponendosi anche si oppongono non può non dominare sempre, affermando la propria *basileía*. Physis non esiste se non nel *pólemos*, come l'Arché-*ápeiron* nel molteplice dei *kósmoi*. I pezzi sulla scacchiera del Pais eracliteo *sono* il Pais-che-gioca.

parire. Perché la sua vita sia, essa deve sorgere dall'è eterno, ma in quest'ultimo anche di nuovo, nell' *ápeiron periéchon*, dileguare.

Ho cercato dunque di mostrare come sia Physis (*ápeiron phýsis*) il *nomen* forse più adatto a indicare il soggetto dell'*estí*. Potremmo così esprimerci: Physis è *ciò che è* (prima e oltre ogni sua espressione) – la dea Aletheia dice: *essa è*. La dea non è la stessa Physis, ma l' *aletheúein* di Physis. Ella possiede il *lógos* capace di rivelarla. Tutti i *sémata* della dea si riferiscono all'è che le è stato comunicato e di cui ella è in certo modo *oracolo*, e così anche quelli di cui la *dóxa* è capace. Per l'Arché, che tutto guida, che tutto genera e tutto in sé risolve, per cui « non vi è nascita alcuna delle cose mortali, né termine di morte funesta » (Empedocle, fr. 8 DK), non possiamo trovare altro nome. Il pensiero, se pensa qualcosa, è questo che pensa, principio generante infinito, che si manifesta in innumeri apparenze, sia nelle realtà sensibili che nell'essere senziante dei mortali.

Mortali? Così ancora il sapiente ci chiama – perché? Perché dare il nome di morte a ciò che resta immerso nella Vita di Physis? La sola risposta che sia persuasiva suona: perché l'ente finito *non è* il Principio stesso. L'Uno di Physis non è un astratto 'al di là delle apparenze', si manifesta in esse, ne comprende i segni, e tuttavia nessuna ne detiene il *potere*. Gli essenti sono eterni nell'eterno di Physis *solo trasformandosi* incessantemente; l'è non conosce, invece, mutamento. Physis sempre è, non muta. Mutano le sue apparenze. E mutano soffrendo, con dolore. Contro il proprio limite si infrangono con pena, non raggiungendo mai pienezza e integrità. Physis non ha nulla oltre sé. Ma per una tale pienezza gli uomini non dispongono di alcun *lógos*. Possono giungere a dire secondo giustizia, e cioè a non fissare, a non raggelare le differenze tra gli enti, a non disgiungere ciò che nel Principio è Uno, ma predicare quest'ultimo

in sé è loro negato. E in questo *Né* di nuovo avvertono il proprio scomparire come fosse morte.

L'essenza dell'essente consiste nel suo congiungersi al Tutto; mortali sono coloro, *népioi, infantes* (così li chiamano tutti i sapienti), che credono mortale l'essente, che non sanno distaccarsi dall'apparenza, il cui *nóos* non è forte abbastanza da congiungere tutte le potenze del nostro esserci, *aísthesis* e *lógos*. Mortale diciamo la debolezza del *nóos*, per cui vediamo soltanto le cose nell'ordine del tempo. Tuttavia, se il vero soggetto dell'*estí* è *Physis*, vederle anche secondo questo ordine diventa necessario. Il parricidio empedocleo, se mai di ciò si tratta, precede quello platonico, e forse assume un senso ancora più epocale. Per Empedocle segni e nomi non corrispondono più al semplice apparire, essi definiscono in verità lo stesso Reale. *Physis* rimanda a un substrato materiale, a una *sostanza* o a un insieme di *sostanze* le quali si combinano, si trasformano, si oppongono e si uniscono reciprocamente e ininterrottamente. L'Uno dell'essente *esiste* nella eternità delle sostanze che lo compongono, e queste persistono nel loro movimento. Ingenerate e incorruttibili *sono* queste sostanze, e così dunque anche la forma del loro mutare connettendosi. I principi che regolano tale perenne trasformazione assumono nomi divini poiché detengono anch'essi l'Arché, e tuttavia la relazione tra loro, l'alternanza di Amicizia, *philótes*, e Odio, *neikos*, deve avvenire secondo l'ordine del tempo. Dike stessa ora lo esige! La strada che conduce alla conoscenza di questa relazione in nessun modo potrebbe più chiamarsi *apatelós*, qualsiasi sia il significato che attribuiamo al termine. Diventa cammino necessario: la conoscenza della complessa struttura del cosmo fenomenico – dove Armonia manifestandosi riduce a unità e così dissolve i molti, e l'Odio, *simul*, dissolve l'unità che l'Amore produce – è ora intimamente immanente alla Verità.

Ogni ente sta nell'Armonia del Tutto; disgiungerlo, assolutizzare il suo differire, è espressione di quella *adikía* che Dike 'punisce'. Ma l'Armonia esige la distinzione delle sue parti, è integra solo perché *non è Unum*. È legame tra *sostanze eterne* (« elementi che nella loro continua mutazione non cessano mai », Empedocle, fr. 17, 6 DK) fondate su *eterni principi*. La loro conoscenza non riguarda *tà dokoûnta*, essa attiene ora al cuore stesso della Verità. Certo, essa attiene al suo cuore nella misura in cui questo *si manifesta*, in quanto è Logos (ed è la sua voce soltanto che va ascoltata, *ob-audita*). Il fondamento della relazione stessa, il perché ultimo della relazione rimane *nooúmenon*, oggetto del puro pensare. Noi vediamo *tà physiká* e il loro ordine in base al quale si connettono e trasformano, non Physis, il principio *uno* per cui gli essenti sono generati e fanno ritorno là da dove sono sorti. La Sfera onniavvolgente, uguale in sé, infinita, rimane inviolabile nella sua Realtà, che pure tanti e potenti segni sanno mostrare. È però nel suo abbraccio che avvengono *reali* trasformazioni e contese. Il *pólemos* che sostanze e principi di Physis scatenano senza sosta suscita il *thaûma* tragico. Soltanto la sua conoscenza può condurre a *catarsi*, a dominare il dolore che esso produce. Non basta l'intuizione dell'eternità dell'essente, se in essa riemerge sempre la *táxis* del tempo e immortali sono le sostanze che secondo tale ordine confliggono e mutano. La via della liberazione che il sapiente ricerca dovrà allora svolgersi attraverso diverse vite e trasformazioni, altrettante *prove* da affrontare e superare al fine di ricongiungersi, per quanto possibile, alla noumenica Realtà della Sfera. È, sì, un cammino di distacco dall'apparenza, di affrancamento dall'angoscia connessa al *pólemos* tra *philótes* e *neîkos*, un cammino lungo il quale il *nóos* sempre più potentemente avverte la propria unità con Physis, disciogliendo in essa la propria astratta individualità – e tut-

tavia proprio la rappresentazione *tragica* di questo eschileo imparare attraverso la sofferenza (*páthei máthos*) fa comprendere come l'espressione dell'Uno, l'ek-sistere dell'Arché siano assolutamente essenziali, come l'ordine dell'apparire sia essenziale all'*estí*, come l'è non possa essere se non nel suo essere-predicato, e cioè 'uscendo' dall'Ora per congiungersi all'ordine del *discorso*. Sono questi i motivi, molto più profondamente che per il suo 'misticismo', per i quali Empedocle può essere considerato il vero *philósophos* dell'epoca della tragedia, *persona* in cui già è apparso sia a Nietzsche che a Colli.

L'è eterno e innegabile manifesta sé stesso nell'ordine degli essenti che il tempo dispone, nelle sostanze di cui sono composti e che producono l'incessante movimento delle cose. *Tà physiká* sono allora eterni soltanto in riferimento all'è di Physis; in sé essi sono mortali nel senso del perenne trasformarsi. E scienza, *epistéme*, sembra darsi soltanto in un tale nesso: sostanze eterne, combinandosi tra loro, danno vita a sostanze che mutano. Physis immortale produce *ousíai* distinte, alcune anche immortali, altre sottoposte a genesi, crescita, dissoluzione. Tale generazione segue ordini che l'intelletto può giungere a riconoscere. Anche alcuni di questi ordini possono essere immortali, cioè necessari. Scienza sarà la comprensione degli essenti secondo la loro forma, per quanto possibile (dal momento che l'essente si dovrà predicare anche secondo contingenza e caso, come andremo vedendo). Il movimento per eccellenza è però quello tra il sorgere e lo scomparire. Il sole e gli astri scompaiono e riappaiono, di altri essenti la scomparsa sembra invece irreversibile. Comunque, essi si trasformano, e cioè dimettono una forma per assumerne un'altra – una forma *muore* e un'altra nasce. *Duplici morte*: l'una prodotta dallo struggersi verso l'unione, l'altra dal dissiparsi e disgiungersi della stessa unione (Em-

pedocle, fr. 17, 3-5 DK). A un simile esito siamo necessariamente condotti, se facciamo Physis soggetto dell'*estí*; la conoscenza della sostanza dell'essente e dei principi o delle cause che ne guidano le trasformazioni dovrà oltrepassare ogni empiria, descrizione o narrazione; occorrerà osservare *tà physiká* meta-fisicamente per intenderne la struttura. L'interrogazione metafisica muove appunto dall'istanza che la necessità dell'*estí* debba costituire il fondamento dell'*epistème* riguardante il molteplice della natura. Condizione perché questa idea di *epistème* possa affermarsi è l'assunzione che nell'integrità dell'essente ek-sistono *ousíai* che *in verità* si muovono, si trasformano, nascono, crescono e scompaiono – pensare *che è* significa ora pensare che queste *ousíai* realmente sono. Il Tutto può non esaurirsi con esse, ma la Realtà sarà comunque la *symploké* tra esse e altre che ne *trascendono* la natura. Dualismo o semplice differenza? Comunque, l'integrità della Sfera non 'salva' *tutte* dal destino di morte – l'idea della Sfera, pur ancora necessaria, vale soltanto per 'salvarne' la piena conoscibilità.

Metà tà physiká

Non 'riscatta' tutte le *ousíai* dal destino che la *dóxa* chiama di morte – e sembra *éthos* o *habitus* dei mortali di ogni tempo o civiltà così chiamare – il distinguere nell'insieme delle sostanze quelle eterne e immobili. Esse solo spiegano l'universale movimento e continuano a doversi considerare *arché*, cioè ad avere il comando. Tali *ousíai* rappresentano un *génos* al di sopra del fisico (« *phýsis* è soltanto un genere dell'essere », Aristotele, *Metafisica*, IV, 1005 a 34). La Physis cui appartengono gli enti che mutano non è la stessa delle sostanze prime. Le sostanze vanno, sì, considerate insieme, e il

Tutto si conosce soltanto comprendendo la sua articolazione in diversi generi, ma l'*ousía* 'egemone' rimane, nella sua immobilità, *choristón* (VI, 1029 a 28), radicalmente distinta da tutte le altre. Proprio il fatto che questo termine non stia a indicare astratte separanze (qui non vi è alcuna idea di una dimensione *epékeina tēs ousías*) rende ancora più evidente l'abisso tra quella Sostanza che è oggetto primo della considerazione *meta-fisica* e le sostanze *mortali*. L'è che la esprime è il solo perfettamente saldo, univoco; quello delle altre *ousíai* è espressione del loro movimento, della loro 'duplice morte' (il trasformarsi e poi la definitiva *phthorá*). L'*epistème* della *filosofia prima* consisterà anzitutto nel porre questa ontologica differenza, renderne piena ragione, dimostrarne la innegabilità. Per conoscere l'essente in movimento è *necessario* separarlo dalla considerazione dell'immutabile ed eterno, vederne, sì, la dipendenza da quest'ultimo, ma la relazione deve esprimersi appunto nella forma del *chorís*. Per render ragione dell'essente sublunare è *necessario* ordinarlo secondo l'ordine, la *táxis*, del tempo. Metafisica è la considerazione dell'essente in sé, in generale, oltre ogni sua mera descrizione empirica; e proprio questa considerazione, al suo apice, comporta il riconoscimento di quella *differenza* in nessun modo superabile. Secondo la gerarchia che essa impone si articola la relazione tra le stesse forme del sapere; anche quella riguardante *tà physiká* andrà considerata, come è noto, teoretica (riguardante, cioè, la verità dell'essente), ma le sue dimostrazioni mai potranno assumere il carattere necessario della scienza dei principi, che riguarda *metà tà physiká*.

La differenza consiste in quella che *de-cide* tra corrottile e incorrottile. Eterno è soltanto il primo Movente, *prôton kinoûn*. La regione del Tutto in cui abitiamo, e da cui è perfino inconcepibile 'evadere', è quella parte continuamente soggetta a generazione

e corruzione (IV, 1010 a 29-30). La gerarchia tra le *ousíai* rappresenta un decreto inesorabile: *prima* la Causa assolutamente incondizionata con il coro intorno delle cause sovrasensibili, moventi i cieli, poi questi stessi, corpi sensibili e mossi, ma fatti di materia incorruttibile e dal movimento inalterabile, infine *tà physiká*, il cui movimento e la cui stessa esistenza dipendono dalla Causa e dai cieli che questa Causa abbracciano e esprimono; anche per *tà physiká* occorre certo dire *che sono* indefinitamente, non possiamo pensare che la loro *phýsis* cessi di esistere; ciò che conta però è che essa non sussiste di per sé, non ha in sé la propria ultima ragione di essere e dunque si manifesta sempre in rapporto con lo stesso contingente, di cui non si raggiungerà mai vera *epistème*. Non si perviene alla scienza dell'essente fino a quando non si comprende la necessità della Causa, fino a quando non si vede ogni *ousía* alla luce di questa. Luce che illumina però una differenza radicale, che getta la sua ombra sull' 'aurea catena' che dovrebbe congiungere tutte le *ousíai*, così da dare vita a un unico cosmo. Quale reale analogia può sussistere infatti tra la *realtà* della regione delle Cause supreme e quella che abitano gli enti sensibili? Tra eterno, sovrasensibile, immobile, da una parte, e finita durata, finitezza corporea e movimento, dall'altra? La possibilità di una *epistème* riguardante l'Intero si gioca intorno a questa domanda: se nulla della natura della Causa è riscontrabile nell'essente finito, quest'ultimo rovinerà nell'assolutamente contingente di cui sarà 'giudice' la sola *aísthesis*. A diversi gradi di *realtà* corrispondono diverse dimensioni della conoscenza dell'essente. *Tò ón* appare in tutta la sua verità, *aletheíai*, soltanto quando è compreso nella sua Causa – ma proprio allora esso si manifesta nella *verità* inesorabile del suo essere corrottibile. Più l'essente finito è penetrato nella sua *ousía*, più esso si disvela nella sua corrottibi-

lità. Più è conosciuto secondo necessità, meno appare *in sé* necessario. L'è dovrà dirsi in molti modi – ma che cosa può davvero congiungerli, accomunarli, 'aggiogarli' in uno?

Il *pensare*, che caratterizza quel genere dell'essente che siamo, sembra essere il solo vero *análogon* della Causa. Come deve potersi dare ciò che muove senza esser mosso, sostanza eterna e puro atto, così muove ciò cui il nostro esserci tende, sia attraverso il desiderio che il pensiero, *tò orektón kai tò noetón* (XII, 1072 a 26). L'intelletto è mosso dal *suo* oggetto, l'intelligibile; questo desidera raggiungere, questo gli appare Bene. In questo suo movimento non esce da sé, non tende ad altro da sé. Il pensare muove all'oggetto del suo desiderio sovrasensibilmente e in questo suo agire non è condizionato che da sé, analogamente alla Causa prima. Come questa infatti pensa eternamente sé stessa, identica in sé alla totalità degli intelligibili, così l'intelligenza finita è capace di coglierli, anche se non tutti *in uno*, ne ha la potenza, e quando ci riesce, nell'atto di riuscirci, è divina.¹ La *vita* della Causa, non potendosi svolgere nel tempo, va concepita come pensiero che è pensiero per sé, eterna Ora della perfetta coincidenza di pensiero e pensato – mentre il pensare di cui il nostro esserci è capace perviene solo *per istanti* alla medesima condizione. *Meravigliosa* condizione – che la vita *mortale* può tuttavia davvero

1. La filosofia consisterebbe allora in uno sforzo per imitare la condizione dell'Ente sommo in quanto *pensiero di pensiero*? Un pensare che pensa sé stesso e in sé stesso ininterrottamente, che nulla può *distrarre* da sé. Ma è evidente che questa condizione per la mente finita è l'*impossibile*, anche per un solo attimo felice: il puro Pensiero-di-pensiero ri-volge in sé gli intelligibili come se il mondo non fosse, poiché è il mondo che a Lui si orienta, non Lui che a sè lo chiama. L'intelletto finito è ontologicamente partecipe delle *ousíai* finite e a esse sarà sempre costretto perciò a riguardare, opponendole quell'altra natura che si esprime nell'Ente sommo. L'intelletto finito si costituisce nella *differenza*.

realizzare allorché il pensiero giunge a intuire l'intelligibile *eterno*. Questo soltanto offre il tramite tra la vita della Causa e il nostro esserci: l'eternità dell'intelligibile è ciò che appare *substantialiter* comune alle due dimensioni. Il nostro pensiero non vi partecipa semplicemente: quando lo coglie, per quanto solo nel tempo possa riuscirvi, è *vero análogon* del modo in cui la stessa Causa lo pensa. Il nostro esserci non desidera soltanto la conoscenza della Causa, ne desidera anche la *vita*, il *piacere* di cui essa gode. Per meravigliosi istanti può capitare che questo desiderio venga soddisfatto, ma solo attraverso l'ordine del tempo, poiché dal desiderio siamo mossi e all'intelligibile perveniamo per un faticoso cammino.

La Causa coincide con l'idea dell'identità di pensiero e pensato, intelletto e intelligibile. Come è Causa del movimento della totalità degli essenti, così essa appare ora la condizione o l'assoluto presupposto di ogni accordo tra questo essente determinato e ogni sua possibile predicazione. La cosa particolare sta alla sua Causa come il pensarla che ne coglie l'*ousía* sta al Pensiero che pensa in atto la totalità degli intelligibili. Ogni volta che il nostro *lógos* concepisce l'*ousía* della *res particularis* secondo l'ordine degli intelligibili *eterni*, esso coincide, anche se soltanto per questo aspetto particolare, con la Vita della Causa. Questa è il Bene in quanto nulla di superiore sarebbe concepibile, ma è anche *buona*, poiché condizione della *realtà* dei nostri pensieri, della realtà, cioè, del loro accordarsi alla cosa. La differenza tra corruttibile e incorruttibile, che minacciava di far naufragare ogni analogia, è dunque superabile soltanto concependo la Causa sotto l'aspetto del Pensiero? La differenza radicale si riproporrebbe, allora, in questi termini: in quanto Pensiero la Causa è davvero immanente in ogni atto del *lógos*, in tutte le forme in cui esso è capace di predicare l'*ousía* della cosa; in quanto, invece, *tò prôton*

tôn ónton (XII, 1073 a 24), somma Ousia, essa è assolutamente trascendente la costituzione dell'ente finito, costretto nel movimento e nell'incessante mutamento. Separati ontologicamente, i generi dell'essente si accorderebbero soltanto per le forme in cui pensano e vengono pensati.

La Causa-Bene è il Necessario (non vi è traccia di *týche* in questo stato dell'essere), e tuttavia anche la cosa finita *possiede sostanza*, e a questa *ousía* che è suo inalienabile *patrimonio* corrispondono categorie che ne esprimono dimensioni innegabili, necessarie. La corruzione non corrompe l'identità della cosa, ciò che la fa essere un *questo, tóde ti*, determinato, né costringe a una sua conoscenza soltanto empirica, poiché alla determinatezza dell'ente corrispondono forme di predicazione che lo esprimono *in verità*. Ogni modo di dire l'essente è 'vero' nel senso che è in rapporto alla *disvelatezza* che appartiene al *tóde ti*. Impossibile non coglierne affatto l'*alétheia*. La luce che ci in-forma, provenendo dalla semplice presenza dell'ente, illumina sempre ed è facile da avvertire. Il pensiero da qui inizia interrogandosi sulla sostanza del *phainómenon*, e da questo primo, facile passo si perviene alla conoscenza della sostanza, al grado di disvelatezza *difficile* da perseguire (II, 993 a 30 sgg.). Per non cogliere affatto l'essente secondo la sua *verità* occorrerebbe assolutamente non vedere; ma i nostri occhi si comportano nei confronti della luce come quelli delle nottate e proprio là dove l'essente è più evidente, più illuminato, e cioè rivela più chiaramente la propria sostanza, i nostri occhi faticano maggiormente a riconoscerlo. Più cresce il desiderio di sapere, che segna indelebilmente il nostro carattere – e il desiderio di sapere significa voler conoscere la causa –, più si fa difficile *vedere*. Conoscere *tò alethés* significa conoscere *per causas*, ma nessuna si dà immediatamente. *Theoría* è *vedere la verità della cosa stessa*,

e questo significa conoscerne la causa. Conoscere la causa è infatti conoscere ciò che ha prodotto il disvelarsi della cosa, *il suo essere vera*. Ma i nostri occhi di nottole si educano faticosamente alla vista di ciò che è luminoso, disvelato. La difficoltà sta in noi – e in noi, nei principi del nostro pensiero, anche la possibilità di superarla.

Superarla significa vedere che anche il corruttibile possiede *sostanza*. Il pensiero, vero *análogon*, come si è visto, della natura della Causa, è capace di conoscerla, non si limita a fare esperienza dei caratteri del *phainómenon*, e giunge a saperne la ragione d'essere. Propriamente, ciò comporterebbe poter percorrere l'intera catena di cause che lo hanno determinato nella sua identità, il che è impossibile per un intelletto finito. Possiamo comunque affermare che ogni cosa è *kath'hautó*, secondo sé stessa, e che il nome *vero* della sua sostanza riassume in sé tutto ciò che essa *era* e l'ha determinata ad esistere nella forma in cui esiste. E possiamo altresì dire che ogni cosa procede verso il proprio bene, desiderandolo, e ha come causa finale l'essere sé stessa, integralmente compiuta nella propria forma. Secondo questi due inseparabili principi ci è dato predicare *substantialiter* l'essente. Ogni cosa è nella sua sostanza, e questo non viene perduto in alcuna relazione, non può dileguare quando lo si metta in rapporto con altro da sé (ciò che pure sarà necessario fare), ed è, insieme, al fine di realizzare la propria forma, al fine di esprimersi nella pienezza della propria *enérgeia*. Il suo movimento e i suoi mutamenti *stanno* sul 'passato' che l'ha generata (dal nulla nulla nasce) e, a un tempo, sul fine che desidera raggiungere, che desidera pensandolo e pensa desiderandolo (desiderio naturale, volontà che anima ogni elemento di Physis, e pensiero che di tale volontà si rende cosciente). L'Atto eterno della Causa *non-è* quello dell'ente finito e del pensiero che intuisce quel-

l'atto – anche essi tuttavia, in questa loro vita che è movimento e mutamento, possono passare all'atto, manifestando quella sostanza o verità del loro esserci nei cui confronti il nostro sguardo, non allenato alla luce, restava all'inizio come cieco. Già il puro darsi dell'essente suscita *thaûma*, quella meraviglia che desta interrogazione, che inquieta e quasi costringe a cercarne la causa. L'antica sapienza ben lo sapeva, e perciò è già filosofo in certo senso anche colui che ama il mito (I, 982 b 18), ma il vero *thaumázein*, il meravigliarsi in atto, potremmo dire, si impone quando la cosa sta *energeíai*, secondo tutto il suo *potere*, integra realizzazione della propria forma – quando il suo 'passato', *tò tí ên eínai*, *id quod erat esse*, si manifesta nella pienezza della sua attuale presenza (per la mia interpretazione della espressione aristotelica, VII, 1029 b 1 sgg., debbo rimandare a *Labirinto filosofico*, Milano, 2014). Allora la cosa pienamente attiva ci colpisce e meraviglia davvero come *análogon* della Causa ingenerata, immobile, separata. La gerarchia delle *ousíai* si fonda sul grado della potenza del loro *essere-causa*.

Che la nostra conoscenza si origini *quasi come philomythía* dal *thaumázein* – e questa origine si rinnova a ogni passo che l'*epistème* compie – significa che essa è intrinsecamente collegata all'acutezza dei sensi. La *dýnamis* che produce la meraviglia, e da questa il *philosopheîn* che ha l'*epistème* come proprio fine, non potrebbe essere senza la forza della sensibilità; è attraverso di essa che entriamo in contatto con la verità dell'essente (la verità 'facile', primo grado della ricerca del Vero). Meraviglia comporta immaginazione, fantasia. Iniziamo *immaginando cause*. Tutt'altro che errore, inizio necessario della stessa *theoría tês aletheías*. Guai ad arrestarsi a questo piano, ma guai altresì a volerlo sopprimere. Non vi è *philía* – e dunque neppure quella della filo-sofia – che non si accompagni alla vivezza della sensibilità. Questo è il senso pro-

fondo del *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: è la meraviglia che accende l'intelletto, è l'immaginazione che genera la ricerca razionale. L'oggetto che la muove, per essere cercato, deve essere prima immaginato. La meraviglia non scompare quando finalmente ne riconosciamo la *ousía*, anzi si accresce. Cessa lo stupore, piuttosto, che minacciava di ammutolirci, per lasciare il posto alla consapevole ammirazione per l'energia della Causa e, in uno, del nostro pensiero che giunge a 'toccarla', *agenti* entrambi e collegati per questo in una analogia che attiene alla sostanza di ciascuno.

Non vi è scienza fino a quando ci si limita all'indagine di cause particolari e non si definiscono i principi sul cui fondamento l'indagine stessa deve essere condotta. La fisica deve farsi meta-fisica per assumere statuto teoretico (e la scienza fisica più alta sarà l'astronomia, in quanto appunto tratta di corpi eterni, divini, e cioè di cause *più agenti* di quelle riscontrabili nel rapporto tra gli enti corruttibili). La scienza si acquista attraverso l'empiria, *dià tēs empeirías* (I, 981 a 3), non può però arrestarsi a questo grado. *Tà physiká*, le stesse cose fisiche, risulterebbero alla fine incomprensibili se venissero assunte come il Tutto; la metafisica costituisce il necessario compimento della fisica teorica. È soltanto per la *theoría*, secondo il punto di vista della metafisica, che si perviene alla Causa ultima della natura dell'ente finito e, insieme, ai principi in base ai quali questo risulta comprensibile secondo verità. La metafisica 'salva' la fisica dall'essere mera descrizione dei caratteri dell'ente e ne garantisce il valore teoretico. Una *fisica assoluta* non sarebbe mai *epistème*; per essa l'ente resterebbe un eterno *aporóúmenon*, nel senso di un irrisolto problema. La Causa (nell'insieme delle cause ultime) non può essere considerata *immanente* a Physis (V, 1013 a 7), perché, muovendosi allora con gli enti che anima, non potrebbe che essere

insieme potenza e atto, come ogni cosa generata. Al Principio, Aitia, Arché, comunque lo si voglia chiamare, è capace di risalire soltanto quella scienza che è *filosofia prima*. Essa risale attraverso l'empiria per *compersi* nella forma, in uno, di conoscenza dell'ente in quanto ente e della Causa necessaria del movimento e mutamento che lo caratterizzano. Nessuno finora, afferma con orgoglio il Filosofo, ha dato conto con rigore del significato di *ousía*, della sostanza dell'essente, e nessuno ha scoperto *secondo lógos*, con argomenti logicamente fondati, la natura della Causa che dell'essente spiega la naturale motilità. Soltanto secondo una prospettiva *meta-fisica* sarà possibile *dar ragione* della sostanza dell'ente. Lungi da ridurre il valore della scienza della natura, tale prospettiva intende *renderle giustizia*, mostrarne il fondamento. È la scienza di cui la metafisica è chiave di volta a garantirci della *bontà* dell'ente, al di là del suo accidentale apparire. Che esso sia *kalón*, che esso *valga*, che esso sia capace di esser *causa*, a immagine del *prôton tôn ónton*, solo l'occhio della metafisica può insegnarlo. Una fisica assoluta non giungerebbe neppure a conoscenza adeguata dell'ente corruttibile. L'esito metafisico è richiesto dallo sviluppo dell'indagine fisica. Questa esigenza anima dalle origini l'idea che l'Occidente si forma di cosa sia scienza, di quale *epistème* sia capace di costituirsi come *scienza della Phýsis, perì tês phýseos*.

Potenza o im-potenza?

Il nesso fondamentale tra indagine fisica e ricerca intorno ai princìpi e alle cause prime è dato dall'intendere l'ente secondo potenza e secondo atto. Ovviamente, tutte le categorie si riferiscono alla sostanza; la sostanza si dice in molti modi, ma può dirsi sempre

soltanto in riferimento a ciò che è; tuttavia il modo in base a cui si predica quel carattere essenziale dell'essente costituito dal suo movimento deve esprimersi attraverso la relazione di potenza e atto. Poiché in movimento, poiché la *kínesis* lo caratterizza, l'essente può mutare, ovvero ha la potenza di agire e di subire. In assenza di un tale principio dovremmo negare la possibilità di comprendere l'ente in divenire, e l'esperienza che ne abbiamo si dissolverebbe in una serie di sensazioni immediate, scollegate tra loro. Naturalmente Aristotele non disgiunge affatto potenza da atto. La stessa cosa può subire e agire, in diversi gradi e in distinti momenti; « ogni cosa è una unità, *hèn gár ti hékaston*, e ciò che è in potenza e ciò che è in atto, *energeíai*, in qualche modo è uno » (*Metafisica*, VIII, 1045 b 20-21).

Per intendere la valenza di questi termini occorre rifarsi al loro significato più concreto, esattamente nel modo in cui abbiamo inteso il termine stesso di metafisica. Mai quanto nel caso di potenza e atto le categorie vanno intese come determinazioni di esistenza, riportate alla loro radice ontologica. *Dýnamis* significa possibilità e insieme *potere effettivo*, esercizio di un potere reale. La categoria del possibile non indica semplicemente che l'ente è 'aperto' all'evento, a differenza delle *ousíai* necessarie ed eterne. L'ente nel divenire agisce, e tanto più è *reale* quanto più potentemente si manifesta il suo agire. La sua azione è sempre rivolta a un fine, il fine di pervenire al massimo grado di *potenza* che la sua natura gli consente. Diciamo, anzi, che l'ente muta proprio per raggiungere un tale fine; il principio che ne regge il mutamento, *metabolé*, è tutt'uno con quello del *télos*, verso cui è proteso, *arché toû télous*. L'ente 'desidera' che il *possibile*, e cioè poter pienamente esprimere il proprio 'valore', diventi realtà effettiva, che il proprio *possibile potere* si incarni in *potere reale*. Possibile è che l'ente esprima, metta in atto integralmente la capaci-

tà di agire di cui la sua natura dispone; ciò implica che questa facoltà prevalga sull'altra faccia della *dýnamis*, la sua capacità di subire. Nell'ente si svolge questa *stásis*: la forza del fine, esistere *energeíai*, secondo la misura del potere conferito da Physis alla sua natura, deve sempre lottare non solo contro casi, eventi e potenze estranee a sé, che è comunque costretto a subire, ma anche e soprattutto contro gli intrinseci limiti del proprio potere, la debolezza connessa al proprio essere finito. L'ente non sta *energós*, non è in atto, *può* pervenirvi, e soltanto divenendo. Soltanto secondo l'ordine del tempo, dunque, a esso potrà accadere di stare sul proprio fine, *entelecheíai*. Crolla, o sembra qui crollare, ogni antica 'riserva' sul valore del divenire.

Come tuttavia potrebbe concepirsi, nell'ordine di Chronos, un vero *compimento*? Questo *potere*, il potere effettuale di realizzare integralmente il proprio *érgon*, rimane, nei limiti di un tale ordine, un puro *possibile*. Di nuovo occorre rifarsi alla concretezza del linguaggio metafisico! *Dýnamis* non è *krátos* (stessa radice di *kára*, capo: col semplice cenno del capo Zeus comanda che qualcosa si compia), né *potestas* (*possideo*: l'essere padrone, il disporre pienamente di qualcosa e dunque poter ordinare che la propria volontà si compia). Impossibile, certo, *potere* secondo questa misura senza conoscere. Non potrei ordinare qualcosa a un fine se non ne avessi compreso la natura. Ma posso effettivamente conoscere la sostanza di una cosa soltanto se l'ho prodotta. Non è concepibile autentica *potestas* se la forma del dominio viene 'da fuori', se lo dobbiamo ad altro. Il potere è davvero tale solo quando si esercita su un nostro prodotto – questa idea traspare anche nella relazione etimologica tra *gígnomai* e *gignósko*. La trama dei significati si svolge tra generare, conoscere, comandare. E non vi è dubbio che l'*arché tou téλους*, il fine *ultimo* che l'essente esprime, consista nel far asurgere *dýnamis* a *potestas*, congiungendole in un uni-

co *atto*. Tale fine, che si agita inconsapevole anche negli altri animali, in noi si fa *lógos*: volontà di sapere è volontà di potere, in quanto realizzazione piena della *dýnamis* della nostra mente volta a cogliere la sostanza della cosa, *conditio sine qua non* per poterne anche pienamente disporre. La nostra mente, però, non potrà mai possedere la cosa come si trattasse di una sua ‘creatura’ (o come il geometra le figure che egli stesso ha formato) e quindi determinarne i mutamenti (ciò che appunto fa il geometra trasformando e combinando le figure da lui prodotte); il suo potere *può* determinare mutamenti nella situazione data, *agire* in essa, soltanto se altri fattori si trovano nella condizione di condividere o di accompagnare il fine che la anima. Il suo potere è sempre condizionato dal *potere di subire* da parte di altri. Ogni potere si colloca necessariamente in tale rete – e per questo ha nome *dýnamis*. (Quello divino ne eccede il limite? Non per il Greco: qui l’idea di un’assoluta onnipotenza non si impone mai, e non solo per la *pre-potenza* di Ananke, bensì anche per il ‘gioco politico’ che collega le diverse forme del divino, dove perfino il sommo potere, quello che risuona nella radice *pot*: *pot-nia*, *des-pot-es*, *potis sum*, *possum*, è costretto a obbedire, cioè a *prestare ascolto* alle domande e agli appetiti di coloro che vorrebbe dominare – è la situazione di ogni *Re* terreno, il quale, infatti, avrà tanta più *potestas* quanto più godrà di *auctoritas*, e cioè quanto più saprà apparire come la forza capace di *generare e far crescere* (*aûxis*) anche i *possibili-poteri* sui quali pure detiene l’*arché*).

Per poter dire che qualcosa *ha la potenza di*, per poterlo dire *dýnâmei*, è necessario poter sapere quale sia la *forma* che tende a realizzare (sia che si tratti di *dýnamis* irrazionale, che di quella tecnico-poietica). Ogni cosa tende a essere *per quanto può* agente, cioè *energós*. La cosa sussiste pienamente come *enérgeia* (IX, 1048 a 31) soltanto quando perviene al suo fine,

entelécheia. In che cosa consista il suo *érgon*, e perciò il suo *télos*, dovrà pertanto essere pre-saputo per poterla definire *dýnamis*. Il primato, o l'anteriorità in tutti i sensi, dell'atto (*enérgeia*) regge l'intero ragionamento conferendogli una struttura rigorosamente teleologica: *arché* è ciò verso cui tende il processo, fine è lo stesso inizio, il divenire (*génesis*) ha luogo in sua funzione, non vi è *dýnamis* se non in grazia dell'atto (IX, 1050 a 8-10). L'ente (*prâgma*), tuttavia, può giungere a sussistere secondo il proprio *érgon*, ma può anche non realizzare il proprio *télos*. Può rivelarsi, cioè, *impotente*. Può *compirsi* e non poterlo, essere secondo la sua forma e *non-essere*, *mè eínai* (IX, 1050 b 11-12). Tutte le *ousíai* finite dispongono di questa potenza, sono così *in potenza*, la loro sostanza è materia e potenza, e nulla di ciò che è in potenza è necessario ed eterno. Esse tendono però a imitare le *ousíai* incorruttibili (1050 b 28). Quest'ultime sono sempre in atto (*potestas* piena); le prime, invece, solo *secondo l'ordine del tempo* possono (*dýnamis*) esprimere l'essere attivo connesso alla propria forma – ma altrettanto possono non poterlo. Il potere di un tale *érgon* sarà sempre *dýnamis*, mai piena *potestas*, poiché anche quella forma che vediamo *kalôs* realizzata (e che è presupposta all'intero processo) continuerà ad appartenere al divenire, sarà forma di un ente corruttibile, inseparabile da esso. Ciò non indica affatto un *non-essere* in assoluto, ma l'*impotenza* da parte della stessa *dýnamis* dell'ente di congiungere perfettamente *érgon* a *télos*. Se l'*érgon* dell'ente potesse compirsi integralmente l'ente cesserebbe di essere in movimento (e dunque di essere ciò che è, poiché la *kinesis* ne determina la sostanza!). Dunque, in base a tutta l'argomentazione, l'impotenza è immanente alla potenza di cui l'ente finito dispone. Nessuna *dýnamis* può far altro che *imitare* l'essere *energeíai*. Svolto *radicitus* il discorso non può giungere a diversa conclusione: *dýnamis* presuppone l'idea del-

l'atto, *enérgeia*, e l'ente *muove* alla realizzazione di tale idea (sia irrazionalmente, per disposizione naturale, che attraverso la *proaíresis*, pro-gettandola, diremmo, e cioè attraverso *téchne* e *poíesis*, facoltà di cui dispongono solo gli animali dotati di *lógos*), e tuttavia che tale movimento possa avere un esito stabile, *quietarsi* in puro Atto, appare *adýnaton*. La potenza, *dýnamis*, dell'essente finito muove, in un certo senso, all'*im-possibile*, o verso ciò che sembra ontologicamente *im-potente* a ottenere, per la ontologica *finitezza* dell'esserci.

Se si afferma che il *prâgma* sussiste effettivamente soltanto *actu*, occorre dire anche che esso propriamente *non-è* quando è in potenza, quando muove all'atto, ma non ha compiuto l'opera' e ancora non si trova *in-forma*, padrone di sé, *compos sui*. Per essere davvero *actu* dovrà *superare* il proprio stato potenziale. Per avere *scienza* dell'ente sarà perciò necessario saperne la forma e riconoscerne il movimento in cui essenzialmente si esprime il mutamento dalla potenza all'atto. Ma ciò significa che quando l'ente è in potenza non-è in atto e quando è in atto non-è in potenza. La realtà della cosa contiene in sé in qualche modo sia l'è che il *non-è*. Già d'altra parte sappiamo che in questa dimensione del Tutto che è la nostra dimora, in questa regione del corrutibile, può capitare che la stessa cosa sia e non sia, anche se non nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto: *dynámei*, considerata secondo la sua potenza, e non secondo l'atto, la cosa infatti può contenere *tà enantía*, determinazioni opposte (IV, 1009 a 35). Poiché l'atto sussiste, non avrebbe senso affermare il *non-è* in assoluto; l'atto non-è solo relativamente alla *dýnamis*; tuttavia, perché qualcosa sia in potenza deve sussistere l'atto. Ogni mutamento ha luogo in base a ciò che permane, altrimenti neppure potrebbe essere detto mutamento. Ma nella *metabolé* – che Aristotele, inciso tanto significativo quanto spesso trascurato, afferma essere sempre volta al peggio (« *eis cheîron gàr he metabolé* », XII,

1074 b 26-27) – sussiste davvero per la *dýnamis*, ovvero la potenza della cosa, la possibilità *reale* di affermarsi secondo la propria forma presupposta? Ne ha effettivamente il potere? O *actu* dobbiamo intendere soltanto le *ousíai* necessarie ed eterne, che non subiscono il divenire, puramente e incondizionatamente Agenti? Se fosse così, allora, la forma del *prâgma*, e altrettanto la forma di ogni operazione intrapresa dalla nostra mente, non si manifesterebbe mai *realiter*, non si realizzerebbe mai. Per noi il sussistere *actu* rimarrebbe una sorta di idea regolativa, idonea forse a spiegare il nostro movimento, ma che neppure al suo inizio assumerebbe carattere sostanziale. È evidente che la cosa deve essere considerata, poiché *movente*, secondo la forma in base alla quale si muove e il fine verso cui possiede la *dýnamis* di muoversi – e tuttavia *dýnamis* implica la possibilità che tale fine non venga mai raggiunto. Molto più ancora: è *im-possibile* per l'ente finito raggiungere una condizione di completa *en-érgeia*. Come potrebbe l'ente finito non essere sempre *dynámei*? Ma non potremmo, capovolgendo il discorso, affermare che esso è sempre, in ogni suo istante, *actu*?

Se togliessimo il primato dell'atto la cosa sarebbe in potenza infiniti possibili. La forma del suo movimento risulterebbe del tutto *aóriston*, indeterminata, fino a volatilizzarne la stessa sostanza. Il primato dell'atto circoscrive l'ambito dei possibili che l'ente muovendosi può attuare. Ciò che è in potenza è sempre in potenza qualcosa di determinato. Possiamo dire qualcosa *dynámei* quando il passare all'atto di ciò di cui è detto avere potenza non è impossibile (IX, 1047 a 24-26). Logica ed esperienza pratica si accompagnano in questo percorso, come per tutti i principi in base ai quali questa metafisica predica l'essente. Immenso merito del realismo aristotelico – e tuttavia, anche così determinata, l'‘apertura’ del potenziale-possibile, cioè del *poter-essere* dell'essente appare illi-

mitata. Potremmo dire: si tratta solo di una classe di numeri, ma anche una sola classe ne contiene infiniti. Per quanto la sua forma possa escludere certe possibilità, rendendole impossibili, queste rimangono infinite quanto sono infiniti gli *impossibilia*. L'ente si manifesta sempre in una forma determinata; nel suo movimento, però, tale forma sarà sempre soggetta al mutamento. Ora la cosa appare così, e non altrimenti; o cessa di essere *dynámei*, e *sussiste actu*, o muterà ancora, senza per questo affatto contraddire il '*principio saldissimo*' (come sempre), poiché non sarà mai nello stesso istante gli opposti, né potrebbe diventare *im-possibile* rispetto alla natura della sua causa o alla sua forma. Se vogliamo render conto, *lógon didónai*, del movimento dell'essente, movimento la cui realtà ci pare immediatamente 'garantita' dalla nostra esperienza, dobbiamo predicarlo secondo la *dýnamis* di attuarsi *in diversi modi* (non in ogni modo, certo, ma anche di questi risulta alla fine *impossibile* determinare il numero), processo che tiene sempre fermo come proprio fine la *possibilità* della perfetta *enérgeia*, senza mai però che il movimento debba necessariamente realizzarla. Tuttavia, perché l'essente disponga di un tale *télos*, è necessario che questo venga presupposto al processo stesso. Il Fine sarebbe, allora, dal punto di vista della potenza dell'essente, il possibile *anche impossibile* del suo movimento, e insieme la realtà saldissima della propria forma o Arché. Precisamente da e contro questa aporia sorge la *sképsis* megarica.

L'ente si manifesta sempre in forma determinata, esso opera determinandosi. Quale possibile sussisterebbe oltre la forma che il *questo qui-e-ora* realmente assume? L'*érgon* dell'ente consiste nel suo attuarsi determinato. Questo attuarsi può essere concepito anche all'interno di un processo o divenire. Distinte situazioni possono essere concepite in successione, dove nessuna, però, è *in potenza* altro da ciò che è. L'essente è

ogni volta, e nella successione dei suoi stati *non-è* ciò che ancora non ha realizzato; questo *non-è* va tolto – come pensarlo, infatti? – e rimane l'è soltanto. Il principio megarico potrebbe anche assumere una forma che non nega il divenire (ma piuttosto la concatenazione causale tra le sue diverse situazioni): non è possibile se non ciò che può di fatto accadere, che effettivamente mostra di poter accadere poiché accade di fatto. Quando diciamo l'ente in potenza abbiamo a che fare con un semplice *nome*. Aristotele lo ammette: l'ente in quanto ente va predicato in uno come in potenza e in atto. Il semplicemente possibile è un fantasma, un quasi-niente più ancora del contingente, del *symbebekós*. Tuttavia, questo fantasma finisce con l'entrare nella costituzione della cosa allorché questa venga intesa teleologicamente, in quanto movimento verso ciò che *non-è* ancora e potrebbe *non-essere* mai. Un paradossale 'doppio' appare allora la cosa: da un lato, tiene sempre alla forma, che va presupposta al suo movimento (e ai suoi mutamenti), e per questo verso essa 'imita' l'incorruttibile – per l'altro lato, resta aperta, in quanto corruttibile, sia alla realizzazione della propria *enérgeia*, che a mancarne il *télos*. E quando, poi, potrebbe in verità dirsi *energeíai*, secondo quella misura di effettivo *potere* che il suo principio esprime? Ciò di cui ha potenza non riguarderà allora che le diverse situazioni in cui nel suo movimento viene di fatto a trovarsi in base ai possibili che la sua forma consente. Come già si è detto, sarà possibile alla cosa diventare tutto ciò che non ne contraddice la *arché*. Ma questo non può significare che nella sua *ora* pullulino una infinità di *domani*, un'infinità di possibili destinati a *non-essere* eppure in qualche modo determinabili. Questa è una rappresentazione fantastica, ovvero non sono che *nomi*, che non predicano alcun *questo*, alcun *prâgma*. Ci si illude di 'salvarsi' dall'aporia ricorrendo alla esperienza, 'estrapolando' da essa: abbiamo di fatto già visto quella cosa in

diverse situazioni e dunque le attribuiamo la capacità di trovarvisi di nuovo. Abbiamo visto camminare quella persona ora seduta, dunque egli *può* camminare; abbiamo goduto tante giornate di sole, domani *può* essere una di queste. Ciò significa che *vi sono* diversi domani? Assolutamente no; il solo domani 'possibile' è quello che effettivamente vivremo. Molti domani *ora* sarebbero concepibili solo nell'ipotesi di mondi paralleli. E tuttavia in ognuno di essi varrebbe ciò che vale per questo: da uno stato di fatto può accadere soltanto ciò che di fatto accade. Se poi l'essere in potenza della cosa viene concepito secondo questo piano del tutto 'orizzontale' e il suo movimento si riduce a quello tra diversi stati contingenti, si perde per necessità il senso più profondo del discorso aristotelico: l' 'ascesi' dell'essente all'attuazione della propria forma, l'ontologica tensione a esistere *energeíai*.

Che ci sembri che qualcosa non è impossibile accada domani nulla significa rispetto al suo reale accadere; né potremmo logicamente affermare che ciò che ora ci appare impossibile accada non possa *mai* accadere. L'essente è, ed è in ogni suo stato. La sua potenza coincide col *poter essere* ciò che è. Anche il dire l'essente *dynámei* presuppone che in esso tale *dýnamis* effettivamente sussista. Lo stesso essere in potenza presuppone, cioè, l'*attualità* del potere di mutare. Nell'essente tale potenza deve darsi *in atto*; *in atto* in ogni suo stato è il potere di muoversi e di cambiare *facies*. Immaginiamo (e i nomi seguono all'immaginazione) che *ora* vi sia qualcosa *in potenza*. In realtà, nessun possibile sta accanto o insieme all'atto; in potenza non è nulla, è soltanto il *potere actu* della cosa, che comporta in sé anche la *potenza* di muoversi – e insieme, come vedremo sempre meglio, il suo *conatus* a esistere *energeíai*. Anche tale *conatus* si dà tutt'uno con il suo potere *actu*. Mai nella presenza dell'ente *non-è* ciò che potrebbe essere. Considerarlo secondo ciò che ora non-

è, non-è ancora o può non-essere mai significa, alla fine, legarlo indissolubilmente alla contingenza: sì, è *questo*, è *ora*, ma *poteva* essere diversamente da come è. Come dall'oggi possono accadere diversi domani, così anche questo giorno avrebbe potuto essere diversamente da come si manifesta e lo percepiamo. Ma in base alla stessa *archê tês metabolês* altro non è possibile affermare se non che necessariamente si dà il movimento che conduce al domani (presupponendo che il tempo sia infinito ed eterno), e nulla ciò implica su 'quale' domani possa sorgere (al più, che *forse* sarà diverso dall'oggi). Il seme è tutto ciò che *sta* in suo potere, e non: *non-è* ancora il frutto; il frutto è *actu* ciò che può, e non: *non-è* più il seme. Questo legno *è*, come sono il fuoco che lo brucia e la cenere. Ed è tutto ciò che il legno ha *substantialiter* in sé la potenza di divenire. Ogni ente nel suo presente stato manifesta il proprio *potere* effettivo ed è *perfetto* in esso. Che potesse essere diversamente da ciò che ora è ed effettivamente può, è immaginazione che lo irrealizza, l'immaginazione per cui concepiamo qualcosa che *è* come se avesse potuto non essere.

Scientiam facere

Nella formidabile de-costruzione della cosmologia e ontologia aristoteliche che contrassegna la 'rivoluzione scientifica', la nascita dello *scientifico*, *scientiam facere*, nel cui segno il Moderno vede il proprio essere *energeiai*, è stato poco osservato il peso che vi assume (magari inconsapevolmente) la *sképsis* megarica. Si è insistito su aspetti generali (e vi ritorneremo), quali la critica della struttura teleologica del cosmo aristotelico e il ruolo della scienza matematica nello studio delle realtà fisiche sperimentalmente condotto. Tut-

tavia, il mutamento epistemologico-logico forse di maggior significato ha luogo proprio per quanto riguarda la considerazione di *tà physiká* secondo atto e potenza. L'argomento megarico si fonda sulla critica di ogni concezione *ontologica* del possibile. Potenza, *dýnamis*, è *potere* essere; le sostanze in cui Physis si manifesta e articola *possono* tutte, nel senso di questo effettuale potere (di agire e subire). Nessuna gerarchia tra loro, gerarchia concepibile soltanto in base alla 'imitazione' dell'assoluto primato dell'atto. L'essente nella sua presenza e nella sua sostanza va considerato *actu* in sé, e da questo punto di vista soltanto si svolge l'indagine scientifica sulla sua struttura e le sue leggi. Necessario tutto, allora? Ha ancora senso, in questo contesto, parlare di contingenza? E se nella cosa coincidono potenza e atto, ciò comporta che nella cosa non si dia contraddizione o differenza? E come rendere conto dell'esperienza che ci attesta invece la presenza di entrambe le dimensioni e insiste nell'esprimerle come differenti?

La radicale diversità, gerarchicamente ordinata, tra le sostanze che formano il cosmo comporta la conseguenza che di quelle sostanze in cui il rapporto tra *dýnamis* ed *enérgeia* è tale da rendere impossibile escludere che esse siano impotenti a passare all'atto risulti altrettanto impossibile una conoscenza *more mathematico*. Credo che l'affermazione storicamente 'fatale' per la fisica e la cosmologia aristoteliche si trovi in *Metafisica*, II, 995 a 14-17: « Non bisogna esigere per ogni cosa il rigore e l'esattezza della matematica, ma solo per quelle che non hanno materia. Perciò il metodo della matematica non conviene alla fisica; infatti, tutta la *phýsis* è certamente materiale », lo sono anche gli astri e i cieli; *sovra-sensibili* sono soltanto i motori-dèi che li muovono e la Causa (essenzialmente finale, e tuttavia in qualche modo anche efficiente, attraverso i suoi 'messaggeri', gli 'angeli-motori' dei cieli).

Per quanto l'intelligenza demiurgica ordini il cosmo secondo numeri, ritmi, proporzioni musicalmente-matematicamente definibili, anche per Platone la matematica incontra limiti precisi nello studio della *Physis*. Le cose esperite dai sensi mai potranno apparire secondo quella *necessità* che hanno gli oggetti che *sola mente* giungiamo a *vedere*. L'ordine del cosmo *partecipa imitandolo* a quello delle idee (partecipazione o metessi che è al centro della critica che Aristotele muove al maestro), ne costituisce una *approssimazione*. Il cosmo è un perfetto 'animale', armonizzato nelle sue parti, in cui il movimento di ogni ente non è semplicemente *metabolé*, traslazione e trasformazione, ma svolgimento orientato alla attuazione della propria forma. Il passaggio da fisica a metafisica si rende così necessario ontologicamente, e non solo per quanto riguarda i principi universali della *epistémè*. Per quanto la *potenza* della rappresentazione matematico-geometrica del reale finisca con l'imporsi tra Umanesimo e Rinascimento, e per quanto, di conseguenza, sia forte l'influenza platonica in quel drammatico salto d'epoca, rimane il fatto che la 'rivoluzione' matura e si esprime nei confronti sia dell'aristotelismo che del platonismo. Essi sono infatti accomunati dall'intendere l'ente sublunare secondo la prospettiva teleologica del rapporto potenza-atto e l'idea di Causa somma come distinta-separata.¹

1. La rilevanza dell'influsso platonico nella 'rivoluzione scientifica' è stata sottolineata da tutti i massimi storici della filosofia e della scienza moderne, da Cassirer a Koyré, nonché da quei fisici e matematici contemporanei, da Heisenberg a Schrödinger, da Pauli a Weyl, che hanno profondamente compreso l'insostenibilità *epistemologica* della 'distruzione' neopositivistica della metafisica. In alcuni di loro, come in Pauli, era ben presente anche il nesso tra l'aspetto matematico-scientifico e quello magico-ermetico, nesso che è stato affrontato, con erudizione vastissima e rigore teoretico in uno, da storici come Paolo Rossi e Tullio Gregory, le cui ricerche hanno contribuito o dovrebbero aver contribui-

Una finalità intrinseca dell'ente non sarà mai matematicamente rilevabile; se ne conservassimo l'idea renderemmo perciò impossibile una *scienza di tà physiká*, della loro sostanza e dei loro movimenti, che risponda al 'dovere' della rigorosa esattezza. Resta certamente intatta l'istanza anti-protagorea (*abstrahendum est a sensibus*),¹ se si vuole proseguire secondo il metodo della *epistème*: l'*aísthesis*, comunque intesa, sensazione o complessa percezione che sia, non può rispondere alla domanda su che cosa è l'ente, in che cosa consista l'*ousía* di questo ente determinato. Nessuna argomentazione logico-dialettica potrebbe però 'provare' di per sé l'essenza delle *ousíai* che compongono la *Physis*. Bisogna *andare alla cosa stessa* per 'toccarne' la sostanza, non dedurla dalla idea. È la cosa stessa che dovrà rivelarci la sua costituzione. Ma come? *Misurandola* per ciò che essa è, nel suo effettuale esistere e muoversi. E misurare significa disporre di un *metro*, che non può venire dall'esperienza empirica. Con il *mio* metro interrogo l'ente. Il metro si mostrerà valido in base alle risposte che grazie a esso riesco a ottenere. L'esperienza non è *empíria*,

to a liquidare ogni rigida, scolastica separazione tra un sapere mitico-qualitativo, che sarebbe proprio del cosiddetto Medioevo, e quello empirico-sperimentale, appannaggio esclusivo del Moderno.

1. O forse, fin d'ora, è propriamente dall'*intuizione* che si avverte la necessità di astrarre, è dell'*intuizione* che si diffida, secondo la tendenza che diverrà fondamentale nella scienza contemporanea. Per gli *Elementi* di Euclide la dimostrazione procede da nozioni e proposizioni intuite come immediatamente evidenti. È questa *fiducia* nell'intuizione a venir meno e l'esigenza di un rigoroso controllo logico dello sviluppo del ragionamento a imporsi – con l'inevitabile conseguenza che, divenendo i metodi di deduzione e dimostrazione parte integrante della teoria, « questa non sarà più in grado di dimostrare la sua non contraddittorietà e quindi ci vorrà una meta-teoria più potente, e così all'infinito » (G. Preti, *Logica e filosofia*, Milano, 1984, p. 42).

ma *esperimento*, e solo attraverso l'esperimento una teoria si *verifica*, cioè si *fa vera*: *verum et factum convertuntur*. L'*ousia* dell'ente non comunica con noi *immediate* attraverso i sensi, né le forme della *theoría* da sole possono giungere a *intuirla*. Non dobbiamo credere alla *dóxa* o all'*aísthesis*, né, d'altra parte, affidarci alla pura consistenza o coerenza logica delle nostre idee (non faremmo così che continuare a praticare gli errori dei nostri antenati, si afferma). Non comprendiamo una lingua semplicemente ascoltandone i suoni, e neppure se ne impariamo sui libri grammatica e sintassi. Si osserva la cosa soltanto sulla base di ipotesi che siano esse stesse, per quanto possibile, elaborate in forma matematica – e qui di nuovo potrebbe apparire una vicinanza col rapporto che Platone istituisce tra *diánoia* e dialettica delle idee –, ora, però, tali ipotesi possono essere *verificate* soltanto attraverso l'esperimento, e mai pretendere una 'verità' in sé. Alla lingua della mente, al *lógos*, corrisponde o no quella della natura? Questo va provato ogni volta, di fronte a ogni *próblema* che *Physis*, la sua indagine, ci imponga. Non si dà *vera* esperienza che non sia *experimentalis*, né ci è dato raggiungere una conoscenza della natura al di fuori della verifica *sperimentale*; la scienza della natura diviene *scientiam facere*, poiché appunto solo attraverso questo *fare esperienza-esperimento*, impossibile senza *strumenti* ad hoc ideati e costruiti, essa può pervenire a un risultato sicuro.¹

Quella filosofia che non abbia un intrinseco rapporto col *misurare* sarà del tutto inutile allo *scientifico*; non l'*ousia* deve accordarsi ai suoi concetti, ma questi ad

1. Anche a questo proposito, arduo porre confini cronologici rigidi. L'importanza dell'*esperimento* è già chiaramente espressa dal Cusano, ad esempio nei *Dialoghi dell'idiota* per non dire del *De staticis experimentis*, dove si mostra la sua profonda conoscenza dell'opera vitruviana.

essa, o i pretesi concetti si riveleranno nient'altro che nomi, che nulla in sé afferrano. Tuttavia, non si misura empiricamente, ma in base a un metro e seguendo un metodo. Non solo l'osservazione è *ragionamento*, ma essa implica che la nostra mente inventi *strumenti* adeguati tali da poterla rendere davvero penetrante ed efficace. Tutto deve ora svolgersi non semplicemente *attraverso l'empiria*, bensì attraverso l'esperimento. Il ragionare si incardina in esso. Ciò che alla fine appare come l'oggetto reale dell'osservazione è il *fatto* dell'esperimento, la risposta che la natura, 'chiamata a giudizio', fornisce alla nostra interrogazione. L'esperienza è *sensata* in quanto l'interrogazione abbia *senso* (e cioè sia formulata anch'essa in termini matematici) e in quanto l'esperimento possa raggiungere un risultato matematicamente esprimibile. La disposizione del cosmo non imita più il paradigma delle idee, ma fa tutt'uno con esso. La cosa ha tanto *essere* quanto l'idea. Per *essere*, occorre però *astrarla* da tutti quei caratteri che, appunto, impressionano i sensi e ridurla a quelli che ne permettono una *vera* trattazione geometrico-matematica, una *vera* misurazione. Nomi soltanto sono quelli con cui indichiamo colori, odori, suoni, tutti accidenti dell'*ousía* derivanti dal nostro apparato sensitivo; con espressioni matematiche rappresentiamo invece le *leggi* in base alle quali i *corpi reali* si relazionano e si muovono nello spazio e nel tempo. Non dobbiamo essere persuasi se non di ciò che apprendiamo secondo questo metodo; esso solo conduce a *evidenze*.

Che bisogno vi è, a questo punto, di *meta-fisica*? Tale termine potrebbe forse ancora risultarci utile per indicare quella matematica che ci consente di formulare sensatamente le nostre domande e operare adeguate misurazioni per pervenire alla prova sperimentale. Si tratta, però, del linguaggio della stessa natura! La metafisica ha rappresentato uno strumento potente nella *stásis* della scienza con la *dóxa* e l'*aísthesis*, nel

suo lungo cammino verso la piena coscienza di sé. Ora questo cammino, per quanto riguarda la sua forma o il suo metodo, appare compiuto: il linguaggio della mente si concilia a quello della natura, ovvero finalmente *sappiamo* che *uno solo* è il Logos. E questo solo dobbiamo 'venerare'. I mezzi per raggiungerlo potevano essere 'buoni', ora diventerebbe 'male' rimanervi incatenati. La barca che è servita per passare il fiume diventa una zavorra mortale per scalare il monte. Cessa di aver senso porre la differenza tra 'secondo *lógos*' e 'secondo natura', *lógoi* e/o *phýsei*, differenza fondamentale nell'aristotelismo, e pure presente anche in Platone. Nulla di semplicemente *autómaton* privo di *lógos*, *álogon*, sussiste nella Natura. Anzi, le sue leggi, la ragione del movimento, che essa ha immanente in sé, dovrebbero venire assunte a base di ogni *nómos*, di ogni legge, anche di quelle regolanti la convivenza umana. La Legge naturale esprime l'*idea* stessa di quella, rigorosa, che in campo giuridico e politico andrebbe perseguita. Qui vuol nascere il Moderno contro la *philo-sophía* dell'Antico. *Contra o versus?*

Anche il fondamento dell'idea moderna di 'diritto naturale' è contenuto nell'idea *scientifica* di legge di natura. *Divina* non è più la legge in quanto espressione di quella mosaica e del Vangelo, ma in quanto connessa all'ordine della Natura. La Natura stessa manifesta da sé *norme immutabili*, comuni a tutte le genti, riguardanti impulsi o istinti universali (l'unione maschio-femmina, la procreazione, ecc.). Da tali norme va fatto derivare lo *ius civile*, il diritto riguardante la *civitas*, che dovrà tener conto anche di costumi e abitudini, e che tuttavia apparirà tanto più 'perfetto' quanto più *equo* nei confronti dello *ius naturale* imposto alle cose create, e dunque alla nostra stessa natura, dalle disposizioni divine. Come ritroviamo il linguaggio divino nelle leggi che la scienza della natura scopre, e che non sono certo prodotti della nostra *industria*, così analogamente dobbiamo ricercarlo nei principi dello *ius naturale*.

Non ci si ‘emancipa’ dalla *lex divina* se non procedendo nel senso del *Deus sive Natura*.

Galileo segna lo spartiacque. Qualsiasi nesso si voglia o possa filologicamente ritrovare con le precedenti idee di scienza, la *novitas* irrompe con lui, la discontinuità si impone. Solo *pseudo-filosofia* ogni metafisica successiva? Un ‘mondo di carta’ (*bookish*, come lo è il Prospero di Shakespeare, re del tutto impotente nella sua Milano e ‘mago’, poi, di una Concordia che suona assolutamente irreale) cui si oppongono le *sensate esperienze*? Il problema del rapporto tra fisica e metafisica è implicito in quello della *epistème*, di un sapere che sia *scienza*. E tuttavia ora, crollata ogni gerarchia tra *ousíai*, superata ogni idea di Causa finale, separata la questione intorno all’ordine del cosmo da quella del suo essere finito o infinito, poiché ciò in nessun modo sarà mai determinabile o risolvibile sperimentalmente, tale problema si pone in termini *radicitus* diversi. Non si tratta più del rapporto tra due dimensioni distinte del sapere, che debbono semmai essere accordate perché si dia scienza dell’essente. Il rapporto è immanente nella stessa conoscenza della natura in quanto essa si costituisca come fisica *matematica*. La fisica è meta-fisica in quanto non è mera osservazione empirica, in quanto procede attraverso un’esperienza condotta *dianoeticamente*, per ipotesi sensate, esprimibili con lo stesso linguaggio con cui, e lo ‘scopriremo’ sperimentalmente, si esprimono gli ordini o *leggi* della natura. Oltre a questa, di quale metafisica avrebbe bisogno lo *scientiam facere*, che regge tutto il destino del Moderno?

Pure, per Galileo è anche essenziale stabilire i limiti di questa scienza. Egli è cosciente che astrarre dai sensi non significa affatto astrarre dalla osservazione degli strumenti, e che questi cessano di essere semplici mezzi dell’esperienza, per trasformarsi in suoi fattori intrinseci; esperienza e esperimento finiscono qui col coinci-

dere. Il problema dello strumento non è per nulla strumentale e ripropone, fin dall'inizio, di per sé, quello del rapporto tra l'apparire dell'ente e la determinazione della sua *ousía*. Posso esser certo della 'verità' delle mie asserzioni soltanto se sono certo della 'veridicità' dello strumento di cui dispongo. Quest'ultima, tuttavia, posso davvero provarla solo nel corso dell'esperimento stesso. Costruisco la strada con l'andare – non sembrano esservi altri 'mezzi'. L'accordo che si realizza tra ipotesi, costruzione dello strumento, esperimento, 'risposta' della natura non appare in alcun modo fondabile a priori. Sarà l'esperienza a dimostrarlo. Che cosa, però, ne rende possibile un felice compimento? Il Bene, Agathón? La 'meraviglia' di questa unità del Logos nella forma della matematica, per cui ascoltando il Logos di Physis vi ritroviamo quello della nostra stessa mente, ha una ragione che la fonda o rimane *epékeina tês ousías*, al di là di ogni possibile determinazione? L'interrogativo platonico, *metafisico* per eccellenza, parrebbe così dover fare ritorno, essere *ri-cor*-dato e proprio al centro della stessa *scientia experimentalis*.

E ancora: Physis si ordina, sì, secondo corpi nello spazio e nel tempo, ma come pensare che esaurisca la propria potenza nei limiti delle leggi che noi ne stabiliamo? Anche di questa domanda, per la quale egli si lega profondamente al *senso* rinascimentale della natura, Galileo è ben consapevole: la scienza ha a che fare con l'essere dei corpi determinati, ma nessuna legge sarà in grado di *comprendere* l'infinita potenza di Physis. Essa produce i suoi effetti «con maniere inescogitabili da noi», è detto nel *Saggiatore*. Il vero della scienza non comprenderà mai in sé il Tutto della natura. Così come il finito non potrà mai contenere in sé l'infinito. Occorre ascoltare bene anche questo timbro 'tragico', o meglio lucreziano, alle origini dello *scientifico* moderno: vana è la nostra 'autorità' sugli «effetti della natura, sorda e inesorabile ai nostri vani de-

sideri». Desideriamo sapere, e sapere *per causas*, e sapere con matematica esattezza, ma Physis è perenne mutamento, metamorfosi, non forma semplice, e anche le nostre idee dovranno di conseguenza saper mutare per 'dar la caccia' al suo infinito potere. Vi è, insomma, *Natura naturans*, il Nato eternamente nascituro, anche in Galileo, anche in lui, contemporaneo di Bruno, ne emerge drammaticamente l'idea – drammaticamente, poiché tale idea, implicando un rimanendo all'*ápeiron*, non sembra poter essere (ancora?) esposta *more mathematico*, e di conseguenza pare inevitabile 'rimuoverne' il problema. La scienza moderna non ignora affatto, fin dalle sue origini, la questione del *corpo vivente*, anche se non dispone di strumenti propri per cercare di conoscerlo (e il perdurare di correnti magico-ermetiche tra Cinquecento e Seicento andrebbe anche spiegato in questa prospettiva, come una *domanda* rivolta alla nuova scienza, piuttosto che un vano reazionario attardarsi su paradigmi esauriti).

Sono le questioni che costringono, parallelamente, a uno straordinario sviluppo del metodo matematico e a un nuovo imporsi dell'interrogazione metafisica. Il linguaggio della natura è matematico, ma *non* è quello della matematica pitagorico-platonica. Il suo *Verbum* non si fissa in figure, si articola per movimenti-mutamenti, *diviene*. La sua *arché* è principio di mutamento, come diceva anche Aristotele – ma proprio questo rendeva impossibile alla matematica, in quanto gli appariva pura scienza intorno all'essere di forme ideali, giungere a fornirne una vera determinazione. In Platone tali forme ordinano il cosmo, tuttavia ne rimangono anche separate (e così vale per lo stesso Demiurgo, che le contempla, che ne è il sommo *theorós*, ma non vi si identifica affatto). Ora invece esse diventano il *Verbum* nel suo ek-sistere, nel suo essere *kínesis*; il linguaggio della nuova matematica vi corrisponde; esso riesce a porre in leggi *necessarie* ciò che appariva come contin-

gente divenire, oggetto della mera empiria e della *dóxa* (la quale poteva essere anche ‘diritta’, *orthé dóxa*, l’opinione conforme alla cosa, ma incapace sempre di renderne ragione). Al di fuori di tale linguaggio l’immagine della natura è relegata a quella della *sylva*, *hýle*, un oscuro, impenetrabile labirinto, come la Caverna del celeberrimo scritto di Leonardo. *Rivelazione* vera sono le leggi della natura, che *questa* matematica è capace di comprendere ed esprimere; altre ‘rivelazioni’ possono avere un significato soltanto ‘umano’, nascere da tradizioni, costumi, esperienze (ma non da esperimenti!); ad esse dobbiamo magari conformarci per prudenza o abitudine, mai concedere loro un assenso razionale. Solo la *legge* convince e persuade – legge finalmente effettuale, poiché essa mostra di valere sul reale divenire dell’essente, non su figure ideali, costrette a fare astrazione dalle qualità essenziali della cosa: movimento e mutamento. «Apud me omnia *fiunt* mathematice in natura» (corsivo nostro). La forma matematica si sposa al divenire, *fieri*, dell’essente. Non troverà qui, allora, soddisfazione la millenaria domanda: come è possibile percorrere il cammino che predica i molti dell’uno, il movimento e mutamento, *epistemicamente*? I principi del discorso *sono il Verbum* con cui è la Natura stessa che parla. L’imporsi della considerazione *metà tà physiká* nasce dalla necessità di affrontare, a questo punto, la domanda *trascendentale*: quale fondamento ha l’accordo, che *di fatto* sperimentiamo, tra la nostra matematica e la *rivelazione* della Natura? Come può pretendere la prima di valere come il linguaggio della seconda? Che cosa ne giustifica una tale *auctoritas*? Che la legge funzioni è un *fatto* (la legge stessa è un *fatto*, o una grande *impresa*, della nostra mente); *perché* la mente ne sia capace, a questo la scienza della natura potrà mai giungere a rispondere? Che cosa fa certa la mente di poter essere *rivelatrice* della sostanza dell’essente?

La *meraviglia* per la concordanza tra ordine del *lógos* e ordine della Natura (quando il *metodo* sia seguito rigorosamente) ritorna nella fisica moderna in una forma ancora più radicale: « L'applicazione alla fisica di una teoria matematica completa prima di qualsiasi applicazione è una testimonianza della Provvidenza ben più clamorosa di un miracolo » scrive Simone Weil in una nota dei suoi *Cahiers*. L'astrazione da ogni contenuto e dal significato intuitivo che possiamo dare agli assiomi da cui derivano le deduzioni amplia, lungi dal ridurre, il campo delle possibili applicazioni dei teoremi matematici.

Mens capax Dei

I. Rivolgersi al gran libro del mondo comporta certamente un lume naturale, o quella comune disposizione del nostro esserci al sapere che costituisce il nostro più inalienabile carattere-*daímon*. Ma la disposizione, l'*habitus* a sapere, che si esprime nelle più diverse direzioni e si rivolge ai più diversi oggetti, non basta per fondare la scienza. Né basta per rispondere alla domanda 'ridurre' l'oggetto a quelle proprietà che ne permettono l'esatta misurazione, astraendone l'immagine dalle qualità, che sono pure testimoniate inconfutabilmente dai sensi attraverso cui lo percepiamo. Possiamo giustificare la pretesa di *verità* che la nostra scienza avanza soltanto *mostrando* il successo delle sue osservazioni, la nostra capacità di *fra-intenderci* con la natura? No, non basta – alla pretesa di *verità* della scienza non è possibile rispondere che *di-mostrando* come la nostra mente sia capace di *verità*, come l'affermazione dell'*in-negabile* sia in nostro potere. Nei confronti della natura, nella determinazione di ogni sua legge, la scienza dice che l'essente è, anzi: essa è finalmente giunta a predicare 'che è' dello stesso divenire. Come può, tuttavia, affermare di possedere in sé tale potere, di averlo *actu* in

sé? L'unità della scienza, la possibilità che la sua idea non si disciolga in molteplici specialismi collegati soltanto dal metodo o dalla intenzione comune di svilupparsi *more geometrico*, si fonda su un tale Principio, il Principio della mente in quanto capace di Verità, e per questo certamente in grado di comprendere lo stesso linguaggio della natura – e poiché quest'ultimo è lo stesso Verbo di Dio, la mente che l'ha decifrato potrà giungere a dirsi *capax Dei*. Senza tale Principio il sistema delle scienze non costituirebbe un' 'aurea catena' e ognuna fonderebbe sulla sabbia la propria dimora. Fino a quando la mente non perviene a cogliere la propria luce, resta formidabile il dubbio che il nostro sapere sia comandato da 'autorità' estranee, che ci si impongono 'da fuori'. Facile liberarsi dal *consensus omnium*, da superstizioni religiose o da filosofie di carta – difficile sottrarsi alla forza che sul nostro *percipere* esercita il *dato* che osserviamo e tocchiamo. Anche questa costituirebbe però un principio estraneo alla ragione, al quale la ragione non deve arrendersi. Può trasformarsi in nostro *fatto* questo *dato*? Soltanto a condizione che del *dato* riusciamo a 'sospendere' l'evidenza, per ritrovarla, semmai, dopo che il Principio stesso è stato scoperto immanente al soggetto che pensa la cosa (e la pensa nei termini della fisica matematica, termini che il *Discorso sul metodo* presuppone nei suoi risultati fondamentali, già acquisiti con Galileo).

La scienza deve essere comandata da un Principio immanente alla sua stessa costituzione; solo così sarà padrona di sé, *arché* a sé stessa. Il suo apparire secondo diverse forme e diversi oggetti *maschera* la sua unità di fondo, che l' *intuizione* del Principio è chiamata a rivelare. Di *intuizione* propriamente si tratta – e ritroviamo qui il significato originario del termine *noûs*, su cui abbiamo prima insistito. Il Principio-fondamento di ogni dimostrazione non può essere a sua volta dimostrato; esso si impone per la propria assoluta evi-

denza, che nessun semplice *dato* potrà mai esporre di per sé, e neppure alcun principio *logico*, poiché qualsiasi espressione del nostro *lógos* presuppone il nostro essere. L'*epoché* è radicale: non solo nulla per vero dobbiamo accogliere prima di aver attinto al Principio, ma rigettare *tutto* come interamente *falso*. Il dubbio cartesiano emerge così come autentico segno di una drammatica crisi – alla faccia dell'insulso refrain di tanta pseudo-critica della metafisica, 'accusata' di mettere al bando cuore, sentimento, *páthos*. Il dubbio è *rapito* dall'amore di indagare la verità; anzi, agostinianamente, è rapito « amore *indagandae* veritatis » (corsivo nostro), della verità che è *sempre da indagare*. Bertrand Russell lo esprime in una pagina molto intensa di *Misticismo e logica* (trad. it., Roma, 1969): « Solo sul solido fondamento di una ostinata *disperazione* si può d'ora in avanti costruire una sicura abitazione dell'anima ».

Risuona certamente nel *dubito* anche quell'elogio della *novitas* che è parte integrante dello *scientifico*, dello spirito che domina l'*Età della scoperta*. Che farsene dei padri? Con loro, scolastici e Greci, c'è da perdere il senno (« cum Graecis insanire », Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Prefazione, 9). Amati sono ora soltanto quelli che sconvolsero la *pietas* tradizionale e la *paideía-Bildung* che su di essa si era formata – dei quali Lucrezio è l'*exemplum* insuperabile, e perciò da tanti venerato. Anche la corrente ermetica che accompagna la *rivoluzione* scientifica è caratterizzata essenzialmente da un'idea di *rigenerazione* piuttosto che dall'interesse per una 'riforma' di antiche sapienze, di una *prisca philosophia*; tutto è volto ad affermare il primato dello Iuvenis o del Vir contro il Senex (e anche in questo si avverte profonda la differenza con l'Umanesimo del Quattrocento, almeno nel suo 'platonismo cristiano' – nell'Umanesimo in generale predomina ancora la figura dell'*erede*). La *Scienza nuova* di Vico 'supererà' questa posizione mostrando la *genesì* dello Iuvenis, le sue *condizioni di possibilità*, l'impervio percorso che ha portato all'« ordine delle cose civili », ma non manca certo neppure in quest'opera il tim-

bro polemico contro la cultura libresca: per compiere una simile ricerca bisognerà fare come « non vi fossero mai stati per noi nè Filosofi nè Filologi ». È necessario costruirsi la propria strada senza altra Auctoritas che il fatto accertabile. E l'*epoché*, il dubbio suonano in Vico altrettanto radicali: nessun argomento più di quello che qui si affronta si involge « dentro tante dubbiezze ed oscurità », ci fa più sentire a ogni passo sul punto di naufragare in un « immenso Oceano di dubbiezze ». « In cotal lunga e densa notte di tenebre quest'una sola luce *barluma* » (*Scienza nuova*, 1725, I, 11, corsivo nostro) e ci salva dal disperare: sappiamo che questo mondo civile è fatto dalle nostre menti e ci è dato perciò, indagando la loro natura, far luce sul senso del dramma della storia (da cui, per la teoria dei ricorsi, non può esservi salvezza – l'unica catarsi consiste nel riconoscerne l'ordine).

Il sogno dell'essere all'inizio, se non quello di fare *tabula rasa*, è *energia reale* delle grandi svolte del Moderno. Quella che Burckhardt chiamerà *Revolutionszeitalter* inizia ora, non con l'illuminismo e Rousseau. Ciò non significa che Cartesio o Spinoza non presentino, per aspetti essenziali del loro pensiero, vistose tracce dell'influenza ancora esercitata dalle 'scuole' filosofiche, per quanto possano industriarsi ad occultarle, a fingere 'amnesie' (costume peraltro delle 'avanguardie' di ogni tempo). D'altra parte, anche la rivendicazione della autonomia della *recta ratio* rispetto all'*auctoritas* non è affatto estranea allo spirito della cultura medievale – basti pensare alle parole di Scoto Eriugena: « Vera enim auctoritas rectae rationi non obstitit ». La differenza radicale riguarda l'ampiezza del 'dominio' che il dubbio – *dubito ergo cogito* – abbraccia.

Un'autentica *eversio* di ogni tradizionale *auctoritas*, ben oltre l'imperativo dell'astrazione dai sensi e ogni critica del pregiudizio! Si badi, infatti: l'*epoché* deve spingersi fino a riguardare la stessa matematica. Anche l'evidenza di cui essa è certo capace *non è* l'evidenza prima del Principio; la forma matematica è *meta-fisica*, oltre la considerazione empirica della natura come in-

sieme di *dati*; tuttavia osservazione ed esperimento matematicamente condotti non risolvono in sé la questione dell' *essere* o fondamento. Prima che la risposta venga intuita, la *volitio* può sempre spingerci a giudicare contro l'evidenza, e da ciò deriva la possibilità dell'errore (di cui Dio non potrebbe liberarci senza sopprimere la nostra stessa libertà), errore in cui anche il fisico matematico, il 'galileiano', può incappare. Non solo gli empirici, i pratici e i poeti si ingannano e illudono. Anche le leggi che il fisico matematico sembra capace di 'decretare' attendono ancora di essere poste al riparo da ogni dubbio. Il 'metafisico' è chiamato a svolgere questo compito fondamentale; il suo *Beruf* è ora dunque integralmente inteso al servizio della fondazione rigorosa del potere effettuale del progetto *scientifico*, quello che, nel modo più chiaro, per certi aspetti definitivo per l'intera civiltà moderna, si presenta nel capitolo VI del *Discorso sul metodo*: filosofia e scienza devono pervenire a « conoscenze utilissime per la vita », a renderci « padroni e possessori della natura ».

Il nome della cosa è *utilitas*. Tuttavia, come vedremo, in un contesto ben diverso, qui in Cartesio, da quello in cui l'espressione compare in Francesco Bacone. Intuizione e definizione comunque *fondatrici*. La cosa non è che in rapporto al *cogitare* – ma ciò non va inteso affatto in senso soltanto speculativo. Come non esiste virtù che non sia *potere*, così non si dà *cogito* che non sia *prassi*. 'Agisci!' suona l'imperativo che prorompe dall'intimo della stessa volontà di sapere. Imperativo *anti-amletico*, che suona quasi polemico nei confronti della grande *sképsis* messa in scena dal teatro elisabettiano! Il rapporto sapere-potere comporta *ipso facto* l'intervento del soggetto sulla cosa per renderla un proprio *valore*. La *virtus* del soggetto, in Bacone, si esprime essenzialmente nel trasformare la cosa in modo che essa divenga per quanto possibile *valore d'uso*. Cosa in sé semplicemente *non-è*, o meglio: occorre agire perché cessi di essere tale, semplice oggetto, *ob-iectum*, *Gegen-stand*,

un *op-posto* al soggetto, e trasformarsi finalmente in suo *prodotto*.

Quale *essere* può indubitabilmente valere come fondamento del mio *pensare*? Nessun *essere* che si presupponga estraneo al *dubito*. Il *dubito* è la forma paradossale che ora sembra assumere l'antico *thaumázein* (così Hannah Arendt in *Vita activa*), meraviglia per l'apparire dell'ente, che andava sì superata, ma da cui ancora poteva prendere inizio la ricerca razionale. Una tale fiducia non viene semplicemente sospettata, deve essere *tout court* negata. *Thaûma* coincide ora con la 'scoperta' che indubitabilmente, e nell'immanenza del mio stesso ricercare, interrogare, misurare, legiferare, attraverso ogni incertezza e dubbio, comunque *io penso*. Fondamento di tale attività del pensare non può che essere una sostanza, *ousía*, *pensante*. *Ego* vale qui come segno di tale *ousía* in generale, non può assumere un significato 'soggettivistico'. C'è il pensare e il pensare implica un essere pensante. La stessa cosa è pensare ed essere, ma non l'essere *tout court*, bensì la *sostanza pensante*, l'essere di quella sostanza che è capace di esprimersi pensando. Qualsiasi pensiero l'Ego esprima si fonda su di essa, *res cogitans*. Il Principio può naturalmente 'complicarsi', possiamo introdurre nel *cogito* il motivo fenomenologico dell'essere-con, del *Mit-sein*, e così articolarlo in *cogitamus*, o incardinarlo nel linguaggio (*cogito-loquor-locutus sum*), o ribadire come esso non escluda l'intreccio con la dimensione estetico-percettiva della coscienza, e tuttavia non dobbiamo smarrirne il sigillo della 'semplicità': presupposto-fondamento dell'atto del pensare è la sostanza pensante. Possiamo procedere oltre nel 'complicarlo', supponendo magari così di svolgerne chissà quale critica demolitrice, di scoprire chissà quali 'errori' in esso contenuti, e affermare che l'Ego, l'Io, qui in questione non può essere inteso semplicemente come il *soggetto*-

hypokeímenon dell'atto linguistico connesso al Cogito, e che è necessario distinguerlo dalla 'logica della predicazione'. Tutto plausibile – rimane tuttavia che l'Ego va inteso *anche* nel senso del suo esser dotato di *lógos*, ed è in questo senso che esso interessa essenzialmente la filosofia-scienza. A questo solo, al nesso Ego-Cogito, spetta quel grado di certezza, anche se si dovesse dimostrare *non immediata*, che fonda lo *scientiam facere*, e alla metafisica sta il compito di incardinare sul proprio tronco tutte le scienze, di trasformare il labirinto indistricabile cui ora sembrano dar vita in un albero bene ordinato (come Cartesio si augura avvenga un giorno anche delle nostre città, che l'*ingegnere* è chiamato a *progettare*, liberandole dall'arbitrio e dal caso in cui gli sembravano essere 'naturalmente' cresciute).

Intuisco la verità dell'esistenza di una sostanza pensante, poiché di fatto *si pensa*. Non posso dubitare che una *ousía* pensante esista. Ma con ciò il dubbio non viene affatto risolto. Continuo a dover dubitare che tale *res* sia connessa a un corpo esteso. Penso innegabilmente soltanto che l'atto del pensare si fonda su una sostanza pensante; nulla so *in verità* sulla capacità da parte di questo pensare di comprendere la sostanza di corpi finiti *fuori* di sé. Non dubito di pensare, ma debbo ancora dubitare di essere corpo. Non è lecito affermare *sic et simpliciter* 'se dubito, sono'; il limite invalicabile del Principio, a questo punto del suo svolgimento, è che esso pone capo soltanto ad *una res*, alla sola *res cogitans*. So di pensare, ignoro ancora se quelle figure che scorgo dalla mia finestra siano vuoti fantasmi o appartengano a *tà physiká*, la cui reale esistenza la scienza della natura, per suo limite intrinseco, dà di per sé evidente, scontata. Se penso, una sostanza pensa, ma potrebbe non avere corpo, o non avere alcun nesso con l'estensione. Anche se il corpo non esistesse, sono certo che la sostanza pensante è. Il *cogito* in quanto tale non manifesta in

alcun modo che *in verità* esistono anche corpi estesi; *immediate* il *cogito* non comporta la loro realtà. La certezza del pensare non basta ad assicurarci dell'esistenza di *qualcosa* fuori di noi. L'Ego, che non è comunque l'Io individuale, anche se non lo esclude, né è ipostatizzabile in sé, poiché esiste in quanto *res* e perciò andrà connesso alla totalità delle *ousiai*, versa nella condizione di non poter, alla fine, provare il proprio stesso essere estensione se non provando, attraverso il proprio Cogito, la ragione d'essere delle cose fuori di sé. Qui la metafisica interroga potentemente la scienza della natura: come puoi essere certa che le realtà che tu indaghi, le leggi che ne stabilisci, abbiano a che fare con la *verità dell'essente*, con l'essente nel suo reale manifestarsi? Come puoi essere certa che il tuo sia un vero *aletheúein*, svelamento della sostanza dell'ente, connesso cioè alla verità (*alétheia*) che a questo appartiene? Anche mere apparenze potrebbero consentire un'esatta misurazione, anche di esse, secondo questo aspetto, potremmo affermare di avere conoscenza scientifica. La metafisica fa qui valere fino in fondo la sua fondamentale dimensione *scettica*. Essa mette in guardia ogni sapere dal più facile degli errori: presumere che le idee siano conformi a cose che sono fuori dal pensiero (con evidenza possiamo affermare non lo siano soltanto le figure ideali, geometriche). E però essa pretende anche di fornire la risposta a questo problema, che costituisce il primo interrogativo di ogni speculazione davvero radicale.

Certo, *cogitare* non significa un esercizio puramente intellettuale. Non si pensa affatto soltanto quando si studia Aristotele o Cartesio. Diversi strati o 'pieghe' del nostro esserci si *co-agitano* insieme quando cogitiamo. « Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est », celebre affermazione dei *Principi*, che occorre però non intendere secondo un'ac-

cezione tutta 'razionalistica' del termine coscienza. Infatti, Cartesio aggiunge subito: « Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare » (anche nella *Terza Meditazione* si era espressa questa medesima idea). La stessa vita desta dell'Ego è un continuo *percipere*, che ha presente insieme il mondo delle cose e il nostro stesso corpo. Già Agostino faceva derivare il *cogito* dal *colligere*; per lui tuttavia tale *colligere* avveniva soltanto *in anima*, mentre per Cartesio significa appunto collegamento tra tutte le facoltà suddette. Io *sento* affezioni di ogni genere, e *sento* pure come esse influiscano sul mio pensare, così da rendere necessaria una medicina che ci renda esenti da un'infinità di malattie tanto del corpo quanto dello spirito (*Discorso*, VI). Non posso dubitare di queste relazioni, ed esse contraddicono ogni 'sostanzializzazione' del Cogito, a dispetto di tutti i tentativi di ridurre Cartesio a uno schema 'logocentrico'. Queste affezioni, tuttavia, potrei subirle anche da ciò che non è corpo, come dormendo le subisco dalle immagini dei sogni. Dal pensare, e così anche dal semplice sentire, non posso dunque dedurre l'esistenza di alcuna *res extensa*. Sento, e ciò comporta che vi sia una sostanza senziente. L'aporia si ripresenta – e occorre affrontarla in coerenza col *metodo*, che non mi impone soltanto di revocare in dubbio tutto ciò che i sensi mi dicono, ed essi mi dicono anzitutto che sono un corpo, ma, ben oltre, di svolgere l'argomentazione non ricorrendo a prove o autorità esterne al Principio che ho scoperto-intuito al fondo dell'autocoscienza. Alla scienza, alla stessa fisica matematica, è lecito limitarsi a mostrare la coerenza tra il giudizio e una realtà esterna presupposta, sia pure quella che si ottiene attraverso l'esperimento, realtà che è perciò *fatto* e non più *dato*; la metafisica, lungi dal contestare tale metodo, ne compie il progetto, dimostrando il fondamento di quella

certezza, su cui poggia la scienza della natura, la certezza che il giudizio riguarda *in verità* l'esistenza di un essente esterno al cogitare. Tale prova dovrà ovviamente avvenire all'interno dello stesso Principio; il Cogito dovrà saperla fornire a sé stesso, da sé.

Nell'atto stesso del pensare è necessario trovare la prova che esso si rivolge *in verità* all'essente, a ciò che è, la prova che il *noeîn* si congiunge all'*eînai*. Il pensiero deve, per così dire, 'persuadere' sé stesso di essere capace di contenere in sé l'evidenza della reale esistenza del proprio oggetto. Ora, il pensiero, per Cartesio, pensa effettivamente qualcosa della cui esistenza *fuori di sé* è assolutamente certo. L'innegabilità che si dia una *ousia* o *res* che pensa si collega all'affermazione che si dà un pensiero immediatamente certo dell'esistenza reale della cosa che pensa. Il pensiero, infatti, ha l'idea dell'Ente perfetto e che perciò, in quanto perfetto, non può non esistere, dell'Ente, cioè, la cui essenza implica l'esistenza. L'Ente perfetto non potrebbe essere un semplice *cogitatum*, poiché la perfezione implica appunto che esso esista *substantialiter*. Pensandolo, io sono certo che il mio pensiero è capace di rivolgersi all'essente fuori di sé e comprenderlo in sé. Nulla potrebbe, infatti, essere più *reale* dell'Ente perfetto, e perciò allorché il pensiero dimostra di potersi rivolgere a questa *realtà* dimostra con ciò stesso di poterne avere a oggetto ogni altra. La cosiddetta 'prova ontologica' è sovvertita radicalmente nel suo senso originario – straordinaria e rivoluzionaria mossa del pensiero! Da prova eminente per l'esistenza di Dio (nell'ambito e nei limiti della 'teologia naturale') essa diviene prova della potenza della mente capace di *compreendere* in sé ogni realtà. Hegel ne intese questa valenza, che era del tutto sfuggita, invece, a Kant: i famosi talleri, fatti esistere perché si pensano, qui non c'entrano nulla. Né perché penso sono una passeggiata (Hobbes). Con simili obiezioni ci muoviamo nel

campo della pura contingenza, nel dominio del dubitabile, che l'argomento ontologico svolto da Cartesio intende appunto superare. L'esistenza dei talleri, come di ogni altro corpo, si presuppone revocata in dubbio *ab origine*. Il pensiero deve ritrovare in sé la capacità di farsi certo dell'esistenza dell'oggetto, e ciò è possibile non pensando questo o quell'oggetto, ma solo 'scoprendo' in sé l'idea dell'Ente perfetto. Perché penso, perché certamente vi è una sostanza pensante, e questa può pensare ciò la cui essenza implica l'esistenza, allora il pensiero può pensare il realmente esistente.

Si tratta di un metodo, un cammino, attraverso cui la *virtus* del pensare sormonta sé stessa, esperienza invero grandiosa. Soltanto sulla base del suo esito potrà aprirsi una conoscenza *vera* del Mondo. Altrimenti, resteremo nella selva del dubbio, combattuti tra *sképsis*, da un lato, e scienza *empirica* della natura, dall'altro. La metafisica degraderà allora a *essais* o *pensées* e la scienza, separandosi da essa, progredirà soltanto attraverso innumeri specialismi senza fondamento né unità. Problema e *destino* del Moderno si annunciano qui fin dalle origini con assoluta evidenza. Dubito, *insecuritas* radicale, ma, a un tempo, segno indelebile della mia *libertà*: mi scopro *libero* di revocare *tutto* in dubbio. Questa evidenza fa tutt'uno con quella dell'esserci della sostanza pensante. In quanto sostanza pensante, penso l'Ente perfetto, cioè perfettamente *esistente*; il pensiero non pensa solo *essenze* (matematica pura), ma anche ciò la cui essenza implica l'esistenza. Anche se fingessi che tale Ente non esiste, non potrei fingere di non averne in me l'idea, idea che implica appunto la realtà di ciò che in essa si esprime. Ora, ecco, in Cartesio, il passaggio affatto problematico, per cui sembra quasi voglia rimediare al carattere 'eversivo' del senso originario della 'prova ontologica' da lui fornita, passaggio che è segno della profonda crisi esistenziale e *religiosa*, non solo filosofico-scientifica, che at-

traversa l'intera epoca: questa idea dell'Ente perfetto non può essere stata posta in me che dallo stesso Ente perfetto, essendo io imperfettissimo. Di essa non posso essere io la causa. Lui soltanto può essere Causa in me, in quanto *res cogitans*, di tale idea, sulla cui base soltanto posso acquisire, chiara e distinta, anche quella dell'esistenza di un corpo esteso fuori di me. Dio qui rimane, dunque, Causa *transcendens*, Causa del nesso tra ordine della natura, cioè delle cose *create*, e il nostro pensiero, di per sé incapace di raggiungere un'assoluta certezza della loro esistenza. Supremo, estremo, tentativo di accordo tra *teologico* e *scientifico*? Possibile o impossibile?¹

Il pensare trova in sé l'idea del realmente, assolutamente Esistente, senza di cui nulla di esterno al soggetto pensante potrebbe essere affermato. Il pensiero, dunque, si esprime secondo questa 'misura' di potenza, che potremmo dire infinita poiché, sulla sua base, *ogni possibile esistenza* diventa suo oggetto. Ora, però, si aggiunge: essa presuppone la reale esistenza fuori di noi di una *potentia assoluta*, dell'Ente assolutamente perfetto, Dio, poiché la perfezione di tale idea contraddice la finitezza della nostra natura. È già la domanda di

1. È nota l'interpretazione di Del Noce, in quello che è un classico della storiografia moderna, *Riforma cattolica e filosofia moderna. I, Cartesio*, Bologna, 1965. Egli vede in Cartesio una *possibilità* non attuata nel corso del pensiero occidentale contemporaneo, corso che sarebbe contrassegnato dal passaggio dal 'divino immanente' all'immanentismo ateistico. La metafisica cartesiana resterebbe per questo motivo del tutto isolata nella grande corrente della nuova scienza galileiana, un « accidente metafisico » rispetto ai *novatores*, che si muoverebbero all'interno di un orizzonte empirico-meccanicistico. Credo, tuttavia, che il senso della 'prova ontologica' cartesiana, pur mostrando certo l'« autonomia » di Cartesio rispetto al determinismo della nuova scienza, risulti affatto inutilizzabile ai fini di qualsiasi 'riforma cattolica', e che, d'altra parte, neppure le origini della fisica moderna, come vedremo anche in seguito, siano riducibili *tout court* ad un paradigma puramente meccanicistico.

Pascal: come può con le sue sole forze questa minima porzione di universo che è il nostro cervello concepire l'infinito? Il *metodo*, svolto secondo i suoi principi, non sembra poter giungere ad affermare altro che questo: l'esistenza indubitabile dell'idea dell'Ente perfettissimo implica di per sé la nostra capacità di concepirlo come realmente esistente; non possiamo ingannarci intorno alla realtà di *questo pensiero*. Il *metodo* può renderci certi che la natura della sostanza pensante è in relazione con la natura del corpo esteso (anche se è sempre possibile che erri nel *misurare* tale relazione), ma niente affatto sulla reale esistenza di un Creatore di entrambe le sostanze e garante del loro ordine o nesso. Potrei forse ingannarmi sul fatto che il Cogito pensa anche l'Ente perfetto? E non è sufficiente tale fondamento per provarne la capacità di rivolgersi al realmente esistente? Non è questa, allora, la prova che il pensiero è in grado di giungere a perfette determinazioni dell'*ousía*, della sostanza dell'ente? Quale altra prospettiva interessa lo *scientifico*? Quale altra metafisica potrebbe convenire al suo progetto, se non questa, grazie alla quale intuiamo l'ordine immanente della relazione tra pensiero ed essere, e si chiami pure Dio un tale ordine? Anche Cartesio può dire «per Natura, considerata in generale, io non intendo adesso che Dio stesso», e tuttavia Natura è in lui la totalità delle cose *create*, così come *posta* in noi è l'idea dell'Ente onnipotente che ha *voluto* crearle. È quest'ultimo il cammino che, al bivio dell'epoca, la scienza ha abbandonato, o ha dovuto abbandonare per l'intrinseca aporeticità che esso presentava?

Lo scienziato ha *fede* immediata nell'esistenza di ciò che percepisce; certo, egli mette in dubbio la 'realtà' che i sensi gli trasmettono, ma il dubbio riguarda la forma in cui i suoi sensi gli rappresentano il mondo, non che questo è. Il dubbio a cui egli si limita rimuove la questione del *fondamento*. Occorre invece, *meta-fisicamente*, accertare che il mondo è piuttosto che *non-è*,

o, meglio, che il nostro pensiero ha un essenziale, intrinseco rapporto con l'esistente. Il *metodo* sembra capace di questa verifica, di *far vero* l'assunto. A Cartesio rimane però un *mistero*: come può un esserci finito, che sperimentiamo continuamente esposto a malattie del corpo e dell'anima, pervenire alla certezza che l'ordine dei suoi pensieri è *in verità* connesso all'ordine delle cose? E ancora – ed è la domanda più ricorrente intorno agli 'errori' di Cartesio – come potremmo intendere il modo in cui l'anima muove il corpo come fosse un corpo che ne muove un altro, senza presupporre la 'bontà' di un Creatore? Di un tale Bene può render ragione un semplice meccanismo non predisposto da una Intelligenza? Tanto poco, sembra, quanto spiegare perché il linguaggio matematico converga con la realtà delle cose. La creatura che siamo è resa capace di questo, una *Grazia* la rende tale. Tutto si svolge poi, certo, per l'*opera* del dubitare e del pensare, ma l'inizio viene assicurato 'dall'alto'. La stessa *libertà* di revocare tutto in dubbio, condizione del *metodo*, l'evidenza del libero arbitrio, rimanda a un Potere superiore a quello concesso a una qualsiasi causa finita. Dall'*essere libero* deriva ogni operazione libera del pensare, ma questo *essere* non può considerarsi possesso di una creatura condizionata, se non in quanto *posto* in essa da Altro. Se per natura soltanto, per il coordinamento di cause fisiche, soltanto *phýsei* avesse luogo il nesso di pensare ed essere, così come di anima e corpo, allora anche l'idea di libertà dovrebbe entrare in discussione, poiché essa sembra contrastare in sé con la determinatezza e condizionatezza che ovunque riscontriamo nell'ordine del mondo sensibile. Non c'è alcun circolo vizioso nel ragionamento cartesiano: dalla *epoché* al pensiero dell'ente che non può non esistere, e da questo alla piena fiducia nella consistenza reale del mio giudizio, cioè al superamento del dubbio e alla fondazione della stessa scienza della natura,

c'è 'ascesa', non circolo, c'è il fine che ritorna, sì, all'inizio, ma per mostrarne il fondamento. Il problema sta altrove – nel fatto che la scienza della natura *non pensa* ciò che può garantire l'accordo delle sue rappresentazioni con l'essente, la possibilità in generale di tale accordo, e *non pensa*, soprattutto, l'origine della libertà che il suo stesso metodo presuppone. In termini generali, *non pensa* sé stessa in una prospettiva meta-fisica, la sola che potrebbe fornirle un fondamento indubitabile. Può esservi, però, filosofia o metafisica oltre il metodo costruito da Cartesio, metodo che implica in sé la necessità di fondare ancora la verità dei nostri giudizi su quella della Causa trascendente, di un Dio 'fabbricatore' della nostra 'macchina' così come noi, a sua immagine, lo siamo delle nostre?

La metafisica cartesiana pensa ancora il mondo alla luce della differenza tra il piano della contingenza e quello della necessità. Contingenti sono i *corruttibili*, e cioè tutti gli enti composti di materia e di forma, come la 'scuola' aveva insegnato – ed è necessario che anche il corruttibile sia. L'esistere non appartiene però alla sua essenza. Necessariamente esistente è Dio soltanto. La conoscenza dell'accidente riveste, tuttavia, grande importanza, poiché è da esso, dai sensi che lo rilevano, che la nostra esperienza ha inizio. L'accidente non è affatto privo di essere *tout court*, ma l'essere può venirgli soltanto dalla Causa *che lo trascende*. Si conservano nella cartesiana metafisica della scienza (quella filosofia che è ritenuta *necessaria* per il radicamento e lo sviluppo dell'intero albero delle scienze) l'idea della Causa *creatrice*, della creazione, e di conseguenza quella dell'ente come contingente, nel senso di ciò che avrebbe potuto anche non essere, ovvero la cui essenza non implica l'esistere. È questo essere contingente che, 'astratto' nei suoi elementi esattamente calcolabili, diviene oggetto della considerazione scientifica, rappresentato da

forme geometrico-matematiche sempre più capaci di 'avvicinarsi' al movimento, *kínesis*, che lo contraddistingue, di esprimerne la stessa *dinamica*. La necessità di tali forme e le leggi che con esse si definiscono sulla costituzione del mondo abbracciano la totalità degli enti osservabili, enti tutti *necessariamente corruttibili*, al di là di ogni distinzione tra sostanze.

Immagine potente di questa universale corruttibilità e della *insecuritas* che essa produce nella psiche umana è, come spesso si è osservato, l'elegia di John Donne, *An Anatomy of the World*, del 1611: « Non v'è salute ... Può esservi peggiore malattia di quella di sapere / che non staremo mai bene? ... *And new Philosophy* mette tutto in dubbio, / l'elemento del fuoco affatto estinto, / il sole perduto ». La sostanza comune delle cose sembra consistere nel loro essere mortali. La stessa immagine in Shakespeare: tutto « smells of mortality », puzza di mortalità (*Re Lear*). L'Immortale si fa *irrapresentabile* (i cieli e gli astri erano sostanze visibili, *fisiche*, e consentivano che sulla loro *presenza* si fondasse la rappresentabilità dell'Immortale). L'*anatomia* che frantuma ogni atomo dell'essente fa tutt'uno con l'infaticabile ricerca di nuovi pianeti e firmamenti, e insieme dissolvono quelle *visibili* proporzioni che costituivano la bellezza del mondo. Quale forma potrebbe mai assumere un'inappagabile nostalgia del sempre-oltre? Quale *armonia* è più possibile vedere-ascoltare in un multiverso infinito? Lo spazio infinito non potrà più assumere la struttura del *cosmo*. Non vi è musica dell'Infinito – oppure essa coincide con quella del silenzio. E il crollo del cosmo che la nostra mente sembrava *comprendere* travolge in sé anche ogni armonia o musica *interiore*. Si può dire che da questo momento proprio l'arte europea si fa il più esatto sismografo del venire meno del Cosmo, e mantiene perciò un'intrinseca, fondamentale corrispondenza con i momenti decisivi dello sviluppo delle scienze (relazione che sarebbe fondamentale comprendere per ogni vero 'storico' dell'arte europea!). La stessa visione di sradicamento e spaesamento dell'uomo nel cosmo non più *kósmos*, immerso nell'infinità degli spazi ritorna in Pascal: « Vedo solo infinitudini che mi racchiu-

dono come un atomo e come un'ombra che dura soltanto un istante senza ritorno » (*Pensées*, ed. Brunschvicg, 194). Ma l'angoscia che ciò provoca diviene per lui l'energia che può condurre al *salto*; essa ci pone di fronte alla necessità di *deciderci*: o arrendersi alla « orribile necessità di essere eternamente annientati » (195), o la fede (un *puro possibile!*), che Dio – incomprensibile che sia, come che non sia – ci ha fatto *immortali*. Anche qui *il dubbio* precede ogni atto, un dubbio *terribile*, poiché « nulla mi offre la natura che non sia materia di dubbio e di inquietudine ... mi trovo in una ignoranza terribile su tutte le cose » (229, 194). Guai però a non avvertire la terribilità del dubbio anche in Cartesio; la descrizione della 'illuminazione' che gli avrebbe offerto la via di uscita, del *salto* che essa rappresenta, non è affatto *tópos* retorico-letterario. Non è in nessun caso un semplice passaggio quello tra l'angoscia del dubbio e quella ragione o quella fede che permette, in qualche modo, di fondare la propria dimora.

II. Questa strada può tuttavia considerarsi come l'unica percorribile per il pensiero che emerge dalla grande crisi del Rinascimento, dalla rottura definitiva dell'*Europa oder Christenheit*, dalla fine della cosmologia aristotelica che aveva retto la *Weltanschauung* anche di questa Europa? Non si tratta in questa sede di scovare esoterismi particolari, estranei al solco fondamentale della 'rivoluzione scientifica', ma di comprendere se al suo stesso interno si possano individuare critiche *epistemologicamente* consistenti del paradigma che finirà col dominarla. Non interessa, per esser chiari, rincorrere pensieri 'magici' e ricordare per l'ennesima volta che i grandi astronomi dell'epoca si industriavano anche a comporre oroscopi, bensì cogliere i germi *teoretici* di un'idea di natura e di una metafisica (interrogazione della sostanza dell'essente in quanto tale) *in discussione* con quella di Causa, di creazione, di relazione tra contingente e necessario,

che abbiamo fin qui seguito. È all'interno dell'unica 'grande famiglia' di coloro per i quali il mondo è il Libro in cui l'Eterno ha scritto i suoi concetti, mondo ormai indubitabilmente illuminato dal Sole copernicano (« Non faran mai ch'il mio bel sol non mire » canta il Nolano), e che detestano, tutti, la cultura fatta di *istorie e memorie* (« Deponete il nome di filosofi, e chiamatevi o storici o dottori di memoria » Galileo *dixit*),¹ è proprio qui che forse un diverso cammino si apre rispetto a quello che, sulla base di un'idea dell'ente come per necessità contingente, lo riduce a *res extensa* 'a disposizione' della sostanza pensante, esaltata in quanto unico vero, egemone *sub-iectum*, soggetto-fondamento. La differenza essenziale non riguarda, come ancora si ripete, il rapporto con la matematica considerato astrattamente. Le divergenze in tale rapporto dipendono dalla interpretazione completamente diversa che si dà del significato *metafisico* della 'rivoluzione copernicana'. Giordano Bruno avrebbe anche potuto essere mille volte migliore e più competente matematico, il suo non è un 'ritardo', ma una filosofia che problematizza e interroga l'assunto fondamentale della nuova scienza, così come suona nel 'motto' già ricordato di quest'ultima: « Omnia fiunt mathematice in natura ».

La natura-Physis è *artificiosa*, *poetica* dobbiamo dire, non un sistema di *res* inanimate che la scienza cataloga, misura e ordina secondo leggi. Non si dà *materia* che abbia la forma solo in potenza; materia si dà sempre *in-forma*, e mai la cosa *formata* è semplicemente anelito al conseguimento della propria perfezione.

1. I *novatores* rompono qui soltanto con un aspetto della cultura del precedente Umanesimo, quello, per così dire, letterario-archeologico – ne riprendono, invece, in pieno la polemica contro ogni forma di verbosità, di *garrulitas*, dall'Alberti a Machiavelli, il 'gran dispetto' per ogni forma di sapere scissa dalle *bonae artes* utili alla vita, alla propria casa (*Della famiglia*) e al fare politico.

Nulla esiste che non abbia anima, forma di un corpo *vivente*. Ogni esistenza vale nel suo essere in atto ciò che è. Ogni ente, nel manifestare il proprio potere, è ciò che deve essere. Fin qui siamo di fronte alla radicalizzazione dell'impronta anti-teleologica caratterizzante tutta la nuova scienza (ma che non ne esprime affatto, come si vedrà, la parola conclusiva). Le conseguenze che un Bruno ne trae non appaiono affatto incompatibili con la matematizzazione della natura, in quanto insieme di *tà physiká*, bensì con la riduzione della Natura-Physis alla dimensione del calcolabile. La materia in quanto inesauribile creatrice di forme è divina in sé. Dunque, nessuna creazione e neppure mediazione alcuna da parte di un Logos tra Causa, Ente sommo, e natura. Creatrice è la *materia* stessa, è in essa che esistenza ed essenza coincidono. Come potrebbe essere determinata questa infinita potenza? Rappresentata, sì, e non solo attraverso *images agentes*, tali da risvegliare l'immaginazione e provocare l'intelletto a seguirne la Luce, seppure *in umbris*. Di questa infinita potenza possiamo farci anche una distinta idea: il Principio infinito, co-implicante in sé la totalità degli essenti, si esplica infinitamente. Le forme finite ne sono la necessaria manifestazione; l'infinito esiste *actu* nell'infinità delle forme che lo esplicano, forme che però, a loro volta, vanno intese come in sé stesse irriducibili a *atomi* materiali. Il finito è comprensibile soltanto 'rivolgendolo' al Principio infinito, e questo è *reale*, a sua volta, soltanto nel suo infinito manifestarsi. La natura è il corpo vivente del Principio stesso, che infinitamente è nel suo infinito *contrarsi* e così nel suo esplicarsi, infinito *conatus* e illimitato *es-tendersi* – natura in quanto *Natura naturans*, non deterministicamente definibile o pre-vedibile nei suoi possibili effetti. Nel Principio sta dunque la *possibilità assoluta* di far essere tutto ciò che è possibile sia, e non solo ciò che di fatto appare.

La scienza è *scire per causas*. La Causa ultima, tuttavia, sarebbe concepibile soltanto come Principio, ma il Principio nell'infinità del suo *poter-essere* rimane per forza indeterminabile. Conosciamo secondo il metodo della scienza matematica della natura soltanto ciò che concorre alla produzione delle cose 'esteriormente'. Questa scienza va 'compresa' in una *sapienza* più vasta e profonda, quella che afferma oltre la Causa-*Aitía* il primato del Principio-*Arché* inafferrabile, « in infinito eccesso » (*Paradiso*, XIX, 45) rispetto all'intero universo sensibile, e tuttavia sempre necessariamente presente nella *ousía* di ciascun ente, in quanto tutti *animati*. Il Principio è onnipervadente, illumina lo stesso sole e da nulla è illuminato; nulla può esistere fuori dal suo abbraccio, tuttavia esso permane distinto da ogni *res particularis*. Il mondo, tutti i mondi ne sono manifestazione, espressione reale, e non mere apparenze – ma nessuno ne manifesta o disvela l'essenza. Ogni determinazione, infatti, presuppone l'*op-posizione*, la divisione, il giudizio, mentre il Principio è prepotente rispetto a ogni dualità, a ogni 'taglio', *krísis*, *Ur-theil*. Lo stato dell'essere rappresentato dal legame causale non è l'ultimo: « in infinito eccesso » (forse la traduzione più precisa di *Agathón*) sta il *realissimo* del Principio. Il Principio è Vita ovunque pulsante nel suo esplicarsi. Come esso è a priori indeterminabile, così lo sono le forme con le quali potrà far certo segno, ancora, del suo essere.

Neppure la *virtus* artificiosa della natura, che del Principio è il Corpo, è riducibile alle 'leggi' in base a cui oggi crediamo di poterne disporre. Nessuna 'legge' può fissarne la *creatività* e nessuna figura o forma arrestare la *kínesis* dell'essente, poiché il suo movimento è sempre anche trasformazione, vale come perenne morfogenesi. L'intero mondo, tanto ciò che osserviamo quanto ciò che contempliamo *sola mente*, né sta né diviene attraverso semplici modificazioni

dello stesso. Ogni essente è continua metamorfosi. Non solo tutto muta (e nulla si annulla), ma in questo mutare esso si fa altro. Identità e alterità: *pólemos*-e-armonia nell'universo infinito. Né all'essente 'capita' soltanto di mutare, esso è nella sua sostanza *volontà* di cangiare, vicissitudine *voluta*, esso *gode* di mutare. Ogni ente è *agente*, membro dell'infinito *operare* della natura (anche il suo *patire* è, alla fine, una forma dello stesso agire). Somma immagine di questa universale morfogenesi è la potenza intellettuale dell'uomo che mai si quieta, « mai s'appaga in verità compresa, se non sempre oltre et oltre procede alla *verità incomprensibile* » (*De gli eroici furori*, corsivo nostro).¹ Tale *conatus* dell'essente non ne significa affatto una costitutiva *inopia* o impotenza; all'opposto, esso ne esprime il reale potere, secondo diversi gradi di perfezione. Ma – ecco il problema – come definirlo *more mathematico*? È possibile una metafisica che fondi l'indagine della natura sulla base di una visione dell'ente irriducibile all'estensione, di un concetto di natura dove il principio di causalità non pretenda di esaurire il *conatus* morfogenetico che ne pervade ogni elemento? Possiamo rifondare la metafisica sulla base di un'idea di Causa in cui la determinatezza necessaria dei nessi e ordini tra le cose (viventi tutte, e dunque tutte anche *cause*) si proietta e illumina rivolgendosi al Principio inafferrabile?²

1. Tale forma, possiamo dire, assume in Bruno l'*homoiosis theōi* platonica. In questo procedere al discorsivamente indeterminabile la mente perviene al proprio *apex*. Il microcosmo della mente si congiunge alla Luce del Principio, in una condizione superiore a ogni desiderio, scevra da ogni male, libera dal terrore, e raggiunge così quello stato in cui il Sé individuale, più piccolo di un grano di riso, si rivela più grande della terra, più grande del cielo, più grande di tutti i mondi (*Chāndogya Upaniṣad*, III, 14).

2. Anche per il Cusano l'Unità assoluta di Dio « precede infinitamente ogni opposizione » (*De coniecturis*), e perciò la loro stessa 'concordia'. Dio è *oltre* l'Uno-che-è, come la *Verità incomprensibile* di Bruno è *oltre* l'idea di Causa. La differenza abissale, anche

«... e bench' il fin bramato non consegua...»; l'Uno del Principio rimane per l'*eroico furore* mai raggiunto, infinitamente *perseguitato*. Occorre avvertire anche il timbro malinconico di questa *manía*. Al problema che essa agita non risponde il *metodo*, né però, è chiaro, essa è in grado di risolvere la questione che quest'ultimo lasciava aperta. La *virtus mira* della natura è infinita, mai ha avuto inizio e mai cesserà; infinitamente essa produce enti *finiti*. Nello stesso istante che crea, distrugge; morfogenesi comporta simultaneità di *genesis* e *phthorá*. L'ente non è riducibile a estensione e movimento, non può dirsi *creatum* poiché è null'altro che manifestazione della natura stessa, tuttavia è sostanza finita, *radicitus* differente dall'eternità del Principio. In Cartesio *sub-iectum* vero è il Cogito, *res cogitans* (ripetiamolo: *non astrattamente sostanzializzabile*, già concepito e svolto in *funzione* del procedimento scientifico), che ritrova la certezza dell'*ob-iectum* secondo il metodo che abbiamo seguito; l'oggetto può dirsi prodotto del Cogito, ma solo in questo senso, in quanto ritroviamo *in interiore* la certezza di poterlo concepire. Entrambi sostanze, ma di spessore ontologico incomparabile. La prima detiene una *originaria* evidenza (pur presupponendone la *libertà*, spiegabile solo *gratia* – e già qui si apre un'aporia non evitabile per ogni epistemologia di orientamento deterministico), la seconda è esito di una 'prova', che sembra presentarsi come null'altro che un *esperimento intellettuale*. La prima di per sé innegabile, verità prima, la seconda fondata sulla persuasività dell'argomentazione logica. Asimmetrica la loro relazione. Come parlare, propriamente, di *due res*? La *res*, se *res* deve tradurre *sostanza*, *sub-stratum*, *hypo-keímenon*, sembra qui risultare alla fine

qui, consiste nel fatto che l'Unità cusaniana *deve* continuare a muoversi nel contesto dell'idea di una *creazione* divina, mentre per Bruno sia il Principio ineffabile che la Potenza generatrice sono nomi della stessa Natura, secondo i diversi stati del suo unico essere e l'ordine in cui devono essere considerati.

il Cogito soltanto – e se il Cogito è la sola, vera Sostanza, in che modo fondare *in verità* il suo rapporto con l'essente finito, che questo venga inteso come *creatum* o invece come manifestazione della *Natura naturans* immanente in essa? La domanda riguarda ovviamente anche il rapporto con quel *corpo* che ci appartiene e a cui la nostra mente appare indissolubilmente legata. Se manca qualsiasi evidenza di una originaria unità, se dobbiamo procedere secondo il metodo che individua *due res* tra loro sostanzialmente 'discordi', potremo concludere solo affermando che il nostro interesse consiste nel chiarire la *distinzione* tra loro, nel *porre* la differenza. In ciò consisterebbe l'unico, vero compito di una considerazione meta-fisica dello stesso *operari* scientifico. Per il resto dovremmo rassegnarci a dire: ad ogni uomo si impone il *dato* che l'anima muove il corpo e a sua volta il corpo influisce sull'anima; la loro unione è nozione innata, e non c'è bisogno di 'filosofare' per comprenderla (si vedano le lettere a Elisabetta del 21 maggio e del 28 giugno 1643. Cartesio non mette in dubbio da nessuna parte l'unità di anima e corpo, anzi: proprio essa per lui costituisce l'essenza dell'uomo, ma, agostinianamente!, la ritiene incomprendibile: «Modus, quo corporibus adhaerent spiritus... nec comprehendendi ab potest, *et hoc ipse homo est*», Agostino, *La Città di Dio*, XXI, 10, corsivo nostro).

Se sostanza appare in verità il Cogito soltanto, l'oggetto verrà per forza a essere il risultato del suo *operari*. E cioè a essere privato di ogni propria *sostanzialità*. Se alla metafisica interessa la *differenza* tra i due piani (qualunque 'valore' si attribuisca a ciascuno), essa non riuscirà di conseguenza a fondare la loro unità (la loro unità rimane, semmai, un mero *matter of fact*). Se, d'altra parte, iniziamo dalla sostanza-*res extensa* cadiamo nell'empirismo, sommo generatore di scetticismo; è evidente, infatti, che nessun oggetto esisterà che non sia un qualcosa di percepito-pensato. Non giungere-

mo mai, allora, a soddisfare l'esigenza somma che anima la nostra ricerca: quella di organizzare un autentico *sistema della scienza*, al cui interno soltanto assuma il suo valore un sapere particolare; continuerà a sfuggirci quel fondamento comune che dimostra come i diversi saperi siano espressione de *la scienza*, se partiamo da uno dei poli della relazione, nel vano tentativo di ricavare o dedurre l'uno dall'altro. Il Cogito, per pensare, ha da essere, così come l'oggetto per essere ha da essere pensato. Se *res cogitans* e *res extensa* sono, invece, *due* sostanze, nulla potrebbero mai avere in comune, poiché *sostanza* non può intendersi altrimenti che come ciò il cui concetto « non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat ». A partire da una delle due sostanze non è possibile ottenere che il concetto della loro *differenza*. Né Cogito né estensione possono valere come *assoluti*; le due dimensioni si condizionano reciprocamente proprio nel loro radicale differire. Assoluta non può essere che la sostanziale unità di entrambi. Sostanza non può essere che *una sola*, di cui le *res* cartesiane, cambiando allora radicalmente il loro significato, saranno quei due attributi che riconosciamo con assoluta evidenza, *luce meridiana clarius*. La metafisica in grado di fondare l'esigenza imprescindibile del progetto scientifico, e cioè la *realtà* della relazione tra pensare ed essente, *tra mente e corpo*, non può muoversi da un iniziale dualismo (per quanto poi si cerchi di superarlo), ma dalla Sostanza o Assoluto; dalla assoluta incondizionatezza della Sostanza ogni modo particolare dell'essere infinitamente sprigiona.

Gigantomachia. Spinoza e Leibniz

I. Ecco rinnovarsi l'antica gigantomachia. Anche allora era in gioco *la scienza* nel suo *meta-fisico* fonamen-

to: si trattava di 'salvare' nei princìpi logico-metafisici l'è eleatico dal dissolversi in un sapere empirico degli enti in divenire, per 'impegnarlo' in una conoscenza di questi ultimi *aletheiai*, secondo verità. Proprio quell'idea sembrerebbe ora potersi realizzare, poiché si dispone di una *matematica* che appare in grado di conoscere la *dinamica* stessa dell'essente. Certa, tuttavia, soltanto della potenza del proprio *cogito*. Come spiegare ciò che rende possibile una tale certezza? Il che significa: come dimostrare la *necessità* del suo rapporto con la cosa? È intorno al concetto di *sostanza* che la 'battaglia' si svolge. Sostanza o sostanze? *Ethices, Pars prima, de Deo*: dopo *Definizioni* e *Assiomi* le prime Proposizioni sembrano lasciare ancora in dubbio. La Prop. I non fa che riaffermare il primato aristotelico della *ousía*; la Prop. II, in coerenza con la Def. 3, chiarisce come *due* sostanze non possano avere nulla in comune tra loro, come *ciascuna*, necessariamente infinita, debba essere in sé e per sé concepita (*Etica*, I, Prop. VIII). Dal confronto tra queste Proposizioni e le successive risulta evidente che Spinoza usa il termine *sostanza* per indicare le stesse *res* cartesiane (nel Corollario della Prop. XIV si parla di *res extensa* e *res cogitans*; nello Scolio della Prop. XV di *substantia extensa*). Per Aristotele la metafisica deve conoscere cause e princìpi *tôn ousiôn*, delle sostanze. E plurali lo sono anche per Cartesio. In base alla Def. 3, se letta in questo senso, potremmo concludere allo stesso modo: ogni sostanza va considerata secondo la sua *essenza*, *id quod erat esse*, e cioè secondo il concetto proprio a essa soltanto (non riguardante quindi la sua *relazione* ad altro). « Quando un certo numero di predicati possono essere attribuiti a un soggetto e questo a sua volta non può esserlo a un altro soggetto, allora noi chiamiamo il soggetto una *sostanza* individuale » (Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900). Questa definizione di sostanza può dunque applicarsi a ogni ente, se lo si consi-

dera *kath'hautó*, senza riferirlo *prós ti*, ad altro da sé. Per Spinoza questo senso del termine *sostanza* cela l'errore metafisico fondamentale; l'uso equivoco che egli stesso sembra farne all'inizio del *De Deo* suona propedeutico al chiarimento proprio di tale errore e ad aprire alla prospettiva radicalmente diversa secondo la quale è necessario definire un nuovo sistema del mondo.

Spinoza assume il concetto di sostanza, proveniente dalla stessa tradizione, nella sua accezione più radicale. Con esso egli non traduce più *ousía* in generale, bensì, come già accennato, soltanto quel suo significato primo di cui Aristotele parla nel libro VII della *Metafisica*, in relazione a passi decisivi delle *Categorie*. Se così intesa, la sostanza assume un valore che ne rende impossibile l'essere plurale. Nessuna *res*, infatti, può essere considerata come contenente in sé integralmente la ragione del suo esistere; tutte sono *condizionate*. Il termine sostanza, e cioè *essenza dell'essente*, compete soltanto all'assolutamente incondizionato, e attribuirlo a ciò che non può non essere se non in relazione ad altro è solo fonte di confusione ed errore. Sul piano puramente logico-formale potrei chiamare 'sostanza' ciò di cui mi sono formato un concetto, e così certamente di ogni ente debbo conoscere materia e forma, e il sinolo che compongono, fino a risalire così alla sua causa – con ciò, tuttavia, non si potrà mai giungere ad affermare che una *res* non abbia bisogno di altro da sé *per esistere*. Dunque, la *prima parola* non spetta al concetto di sostanza, ma a quello di causa. È in verità sostanza soltanto ciò che è Causa incondizionata. Solo, allora, in riferimento alla Causa che di nulla abbisogna per esistere ha senso l'idea di sostanza come di ciò che non rimanda al concetto di altro per essere formata. Nessuna cosa sarebbe concepibile come esistente se non vi fosse la Causa la cui essenza implica l'esistenza, l'Ente *absolute infinitum* che non deve ad altro da sé il proprio esistere. Dobbiamo concepire so-

lo questo come Sostanza, in coerenza con lo stesso concetto di sostanza in generale, che implica appunto l'attribuzione a un soggetto di predicati che gli competono esclusivamente. Alla Sostanza e solo alla Sostanza compete essere *Causa sui*. E non può ovviamente esservene che una: a essa soltanto sarà lecito perciò, senza mentire o fingere, dare il nome di Dio. Nome che segue, si badi bene, nell'ordine del discorso, a quelli di Causa e di Sostanza, in modo che da subito sia chiaro che cosa esso stia a indicare: la Causa assoluta è Causa di tutto ciò che esiste, alla *Causa sui* soltanto compete il nome di Sostanza, secondo la verità del termine; alla Sostanza che è Causa di sé possiamo, infine, *recte* attribuire il nome di Dio. Dio è *il nome* con cui indico la Sostanza *reale*, Causa del proprio stesso esistere, di cui ogni altro essente non sarà che attributo o modo. Ciò che conta è l'origine, l'*arché*, in tutta la sua pregnanza ontologica, il Principio stesso dell'esistere, e il comprenderlo a fondo secondo il significato ultimo di Sostanza (il concetto di Sostanza è il concetto della *realtà* del Principio). Lasciamo sospesa, ora, la domanda: sarebbe davvero possibile sostituire in ogni passo dell'*Etica* questi concetti con il 'nome di Dio'?

Causa sui è *una* soltanto, ed è *Ens*, non *Unum*, non *super-essentialis*. Nessuna confusione è possibile, secondo questo aspetto, pure fondamentale, con la prospettiva neoplatonica, ancora ben presente nel 'rinascimento' Bruno. La Causa assoluta è del tutto *reale*, e perciò deve essere concepita ed espressa col termine di Sostanza. Se conoscere è conoscere *per causas*, il nesso delle cause esistenti non sarà afferrato *nel concetto* che riportandolo alla luce della *Causa sui*, Causa dell'esistere in generale. Alla Sostanza non si perviene attraverso l'empiria, bensì è dalla sua idea che sarà necessario iniziare, come dall'assolutamente incondizionato, superando nella *intuizione* dell'Assoluto ogni equivocità. Si inizia *univoce* con le Definizioni e gli As-

siomi e si procederà poi dimostrandone la innegabilità. Un metodo diverso, a partire da 'altre' sostanze, sia dall'estensione che dal pensiero, significherebbe iniziare da ciò che è già necessariamente condizionato, da ciò che presuppone altro da sé, e così all'infinito, da ciò, insomma, che 'capita' al Principio, senza che di questo ci si sia formati alcun concetto. Saremmo così costretti a muoverci nella dimensione del contingente – dimensione che resterà necessariamente quella di una *fisica* che non assuma in sé la prospettiva meta-fisica. Ora, però, nelle intenzioni del sistema, tale prospettiva dovrebbe davvero risultare tutt'uno con la scienza della natura, né propriamente fondarla né compierla, bensì costituirne la *forma* stessa. Causa, infatti, è *Ens infinitum, infinitum* perché Causa da nessun'altra *de-finita* e insieme Causa degli *infiniti enti finiti* che da essa perennemente si producono, in quanto Causa in sé, e non in quanto *volontà* o intenzione o decisione di produrre. *Aitía* e *arché* coincidono in essa (a differenza che in Bruno); in ogni istante è l'Origine, in ogni istante la *Causa sui* si manifesta nell'esistere come capacità immanente in ogni cosa di agire (e patire).¹ Soltanto in questa forma la filosofia, per Spinoza, può non contrastare con la nuova scienza – ed evitare così di subirne il bando, che quest'ultima ormai apertamente le minaccia. La filosofia stessa assume su di sé il 'carico' di esplicitare la prospettiva della scienza, come intendesse far co-sciente quest'ulti-

1. Dal termine *patire* qui viene eliminata ogni accezione puramente negativa. Patire e agire si pongono su un'unica scala, dalla quale è bandito ogni *páthos* che non sia capace di produrre qualche effetto a sua volta. Anche nel *drâma* classico il *patheîn* si collega a quella forma dell'agire che è l'imparare, l'apprendere. E azione per eccellenza sarà ancora più quella del martire. Il *Sofferente*, il Cristo, *deus patibilis*, è colui che compie l'Azione suprema di liberare e redimere. Certo anche per questo Spinoza vede nel Cristo la mente, superiore a quella di tutti i profeti, per mezzo della quale i precetti di Dio « che conducono gli uomini alla salvezza » si sono rivelati *immediate* (*Trattato teologico-politico*, I, 18).

ma della propria estraneità a ogni principio metafisico *onto-teologicamente* orientato. A questo dovrebbe ridursi il significato del lavoro filosofico per la nuova scienza?

Dunque, il senso ultimo della *ousía* aristotelica, l'*essentia*, *tò tí ên eínai*, va riferito alla sola Causa. Da un lato, tuttavia, la Causa appare ora *immanente*, il suo concetto esprime la negazione più radicale di ogni idea di creazione e assorbe anche in sé integralmente la differenza tra *aitía* e *arché*; d'altro lato, se essa sola è Sostanza, sembra aprirsi un'incolmabile differenza ontologica con gli enti finiti, e riproporsi quella gerarchia tra *ousíai* che la nuova scienza della natura aveva distrutto. Sostanza è *univoce* la Causa efficiente e immanente; l'uso equivoco del termine va assolutamente bandito; come potrebbero, tuttavia, non possedere *sostanza* gli enti che della Causa sono necessaria manifestazione? La Sostanza non cela alcun segreto o mistero, è tutt'uno col suo agire e i prodotti del suo agire, *Natura* che si esprime integralmente nella realtà di ciò che produce. Dovremmo ricorrere ancora a una relazione analogica per spiegare il rapporto tra essa e i suoi attributi e modi? Su un rapporto di questo tipo non potremmo costruire alcun ordine geometrico, alcun *sistema*. La Sostanza è co-implicazione originaria di tutti i suoi attributi e questo si intende *dimostrare*. Come non considerarli, allora, sostanziali quanto la Causa? Perché porre una differenza ontologica tra il concetto di questa e le cose che altro non sono se non il suo evidente esistere, la sua *reale infinità*? Se la differenza assumesse il valore di una radicale separazione, avrebbe davvero ragione Schopenhauer nel sostenere che la Natura spinoziana è il perfetto erede del monoteismo assoluto giudaico.

Per un verso, dal principio *Causa sui*, immanente nel suo effetto, è certo possibile ricavare una filosofia dell'identità, come nel primo Schelling. Nulla sarebbe però lecito, in base a tale filosofia, considerare come

finito: per essa dall'essere della Causa è inconcepibile 'evadere'. La Causa in cui essenza ed esistenza coincidono esiste necessariamente, è eterna generazione in sé stessa, senza nascita e senza rovina. Tra l'essere della causa e l'esistere di ciò che in sé essa pone e da sé esprime non può darsi differenza ontologica. Non vi è 'transizione' tra i due piani: le cose *sono* il necessario manifestarsi della Sostanza, nel senso che questa è *Natura naturans* e in nessun 'luogo' può essere trovata se non nel suo inesauribile esplicarsi. In questa direzione sembrano procedere alcune fondamentali Proposizioni dell'*Etica*: non si tratta soltanto di *concepire* tutto in Dio, ma di sapere che l'*esistenza* di ogni cosa segue per necessità dalla necessità della divina Natura, la cui potenza è eternamente in atto (I, XVI, XVII); ogni cosa è *determinata a esistere* secondo la maniera e l'ordine per cui esiste; la stessa forma che assume il suo operare segue dalla necessità della Causa: *operari sequitur esse* (I, XXIX, XXXIII). Il rigore del sistema non sembra permettere conclusione diversa: *contingente* non può essere detta alcuna cosa « nisi respectu defectus nostrae cognitionis »; la nostra mente finita non è in grado di determinare l'intero ordine delle cause che sono giunte a produrre la *res singularis*, tuttavia può giungere a comprendere perfettamente che questa è e non potrebbe essere altrimenti, così come è la Natura (l'ignorante non ragiona così, e perciò il suo mondo è dominato dalla *formido*, dalla paura; non vedendo l'ordine delle cause, egli ritiene allora che le cose avvengano *divino numine*, Lucrezio, I, 145 sgg.). Contingente significa, infatti, in senso proprio, e come la tradizione insegnava, non semplicemente ciò a cui capita di accompagnarsi alla sostanza, ma ciò che avrebbe potuto anche *non essere*. Per la Scolastica, il concetto si lega a quello di creazione: l'*ens creatum* deriva la sua esistenza dalla incondizionata decisione divina. Nulla, invece, neppure la più debole *azione*, avrebbe potuto *non essere*

nel sistema eterno e infinito della Natura, dove ogni azione di ogni singolo individuo si concatena alle altre determinando effetti irrevocabili – e ciò dobbiamo riconoscerlo a priori, anche se non riusciamo a determinare tali nessi in tutte le forme in cui si manifestano.

Ritorna il dilemma del soggetto dell'*estí*, che tormenta fin dall'inizio il nostro *philosophéin*. Escludendo che esso sia l'equivalente dell'infinito del verbo *essere* surrettiziamente sostanzializzato, di che si tratta? A quale soggetto va riferito? A *tò ón*, all'essente, e cioè a ogni essente, oppure a *Physis*, identica a sé in ogni istante, eterna (e non perenne durata), che si esprime *actu* nella generazione di infinite sostanze, in realtà suoi modi? Un radicale e coerente immanentismo dovrebbe rispondere: *Physis* altro non è che questa stessa generazione, una stessa necessità stringe entrambe le dimensioni e soltanto la nostra ignoranza può separarle. La differenza, in tal caso, è di ordine gnoseologico, non ontologico. Ma non sarà necessario, per ordinare il divenire della natura, considerare gli enti anche nel loro apparirci soggetti a nascita, crescita e morte, secondo l'ordine del tempo? Non accade anche questo *katà tò chreón*, secondo necessità? Oppure tale ordine corrisponde soltanto al vagante opinare? Se l'idea di Causa-Sostanza obbliga a conoscere ogni cosa secondo necessità, come potremo alla sua luce render conto di ciò che appare, *tà dokoûnta*, inestricabilmente connesso a *týche* e a rovina? Posto che l'essenza della sostanza è l'essere *Causa sui*, nessun'altra cosa può avere la natura della Sostanza. Senza Sostanza non potrebbe esistere né essere concepita alcuna esistenza, e tuttavia nessuna di esse è Sostanza. Nessuna, dunque, avrebbe in sé il fondamento del proprio apparire, Spinoza lo ribadisce di continuo – ma se la Natura è *actu* nella presenza di ogni essente, ogni essente ha fondamento in sé stesso *immediate*, non importa quanto lunghe e complesse catene causali dovremmo saper elaborare

per ricondurlo effettivamente alla Causa. È necessario che la Causa esista in questa determinata esistenza così come questa appare; tolta la necessità di questo apparire sembra doversi togliere quella stessa della Causa.

Come tener ferma la differenza in senso ontologico, senza contraddire il 'principio fermissimo' dell'immanenza del Principio, della Causa in ogni ente determinato? Se intendessimo che le cose finite possono *non esistere* tale affermazione contrasterebbe insuperabilmente con la *necessità* del loro esistere e operare proprio nell'ordine stabilito dalla Causa, che è tale per le sole leggi della sua natura, non costretta da alcuna volontà o intenzione. Forse che l'aporia si risolve dicendo che la cosa finita esiste, sì, necessariamente, e tuttavia la sua essenza non lo implica? Eppure, che potesse non esistere sarebbe assurdo pensarlo; una catena inesorabile di cause l'ha prodotta – tuttavia proprio questo dimostra che essa non è *causa sui*, e quindi l'esistenza non appartiene alla sua essenza. Le cose finite sono necessariamente soltanto perché seguono «ex absoluta natura alicujus attributi Dei» (Etica, I, Prop. XXIII) – ma, per questa stessa ragione, come non considerare anch'esse eterne e divine: «per idem attributum aeterna et infinita» (I, Prop. XXI)? L'aporia appare evidente: se *in omnibus* è immanente la Causa, tale immanenza dovrà riguardare la loro stessa essenza, e dunque attraverso gli attributi, che *sono* espressione della divina Natura, agli enti finiti dovrà competere *essenzialmente* di esistere. *In omnibus* l'immanenza della Causa implica l'immanenza della sua stessa essenza. La Causa non potrebbe essere *radicitus* immanente nelle cose se non lo fosse anche l'identità, che è propria della sua natura, di essenza ed esistenza. In qualsiasi altro modo ponessimo il rapporto, si manterrebbe l'idea di una trascendenza della Causa rispetto alla Natura naturata. Necessario, allora, concludere: «In rerum natura nullum datur contingens» (I, Prop. XXIX)? L'opposto di

contingente è necessario; se nulla è contingente ogni essente è necessario; e necessario non può significare se non che l'essenza di ogni essente implica la sua esistenza. Né la conclusione muterebbe affermando che la cosa finita non è assolutamente 'padrona' del suo esistere, dal momento che il suo essere-causa ha *cause e condizioni*; ciò che ne è Causa, e non questa o quella, è causa comunque della *necessità* del suo esistere, e questa necessità ne esclude ogni carattere contingente. Per l'Assioma I, VII «l'essenza di tutto ciò che si può concepire come non esistente non implica l'esistenza» – ora, appunto, sembra impossibile concepire le cose, *omnia*, come non esistenti. E tuttavia, *contra*: «*Hominis essentia non involvit necessariam existentiam*», in base all'ordine della Natura può essere che questo o quell'uomo esista o che non esista (II, Assioma I), secondo la 'classica' definizione del contingente, qui non più asserita per ignoranza, come prima sembrava, bensì come *verità ontologica*.

Non vi è contraddizione nell'affermare che una *res particularis*, come lo è questo uomo, è *differente* dalla Causa e, a un tempo, che a essa appartiene l'essere *sostanza*, nel senso che Spinoza attribuisce al termine. Dipende da che cosa si intende per Causa e Sostanza. Se si intendono come ciò senza cui nulla può esistere né essere concepito e l'ordine che determinano come assolutamente necessario (non un ordine che avrebbe potuto anche essere diverso), è evidente ne consegue che ogni cosa esistente è tale *per la sua essenza*, essenza che le viene *immediatamente* comunicata dalla Causa stessa in uno con l'esistere. Così la differenza si salverebbe solo col porre l'*identità*, come avviene unendo nell'unità della Sostanza le *res* cartesiane. Altrimenti, sarà necessario affermare la differenza tra Sostanza e 'sostanze' in senso radicalmente *ontologico* e quindi ritornare all'idea di una pluralità di sostanze, con le inevitabili conseguenze anche sul piano cosmologico – oppure, ancora,

negare ogni reale sostanzialità alle cose finite e relegarle al 'quasi non-essere' del contingente. Nell'unità della Sostanza (*Causa reale, Ens infinito, Natura naturans*) pensiero e estensione *sono*, e la loro unità *sostanziale* garantisce l'accordo tra ordine delle idee e ordine delle cose. Perché tale accordo sussista è necessario che le cose particolari esistano necessariamente, necessarie *determinazioni* della Causa. E tuttavia sembra imporsi l'*evidenza* per cui potrebbero essere diversamente da come appaiono, o che alcuni aspetti della loro realtà, per quanto tutti necessariamente aventi una causa, non siano in tutto determinati a partire dall'unica Sostanza. Quale la natura di questa evidenza? È reale nel senso scientifico del termine o soltanto perché così appare ai nostri sensi, *prima* che da essi si sia abbastanza filosofiscienziati da sapere astrarre?

« Tutte le *res particulares* sono contingenti e corruttibili » (II, Prop. XXXI, Corollario). Contingenza qui significa soltanto che i modi degli attributi della Sostanza, essendo composti di materia e forma, sono per necessità *mortali*. Contingente non significa allora che corruttibile. Ciò non implica affatto di per sé la possibilità di concepire le cose come non esistenti. Esse esistono necessariamente proprio *in quanto corruttibili* e debbono essere intese secondo tale *possibilità*. L'essere corruttibile è *possibilità* dell'ente non nel senso che esso potrebbe non morire, ma nel senso che l'essere mortale è parte integrante del suo stesso *potere*. La *res particularis* possiede *il potere di corrompersi*; morire è una forma del suo *agire*, integralmente sussunta nell'*enérgeia* del suo *vivere*. Si tratta dell'idea di una *necessaria contingenza*, che nulla ha a che fare con la possibilità che l'è dell'ente venga 'revocato' in quanto ciò che avrebbe potuto non essere. Concependo in altro modo il contingente, si contraddirebbe il principio supremo di Spinoza: l'identità tra realtà e perfezione. L'ente è sempre *energós*, seppure a diversi gradi di *enérgeia*. Ciò comporta che la real-

tà, concepita sul fondamento dell'Assoluto della Causa, debba venire intesa come *perfetta* anche quando si riferisce allo stesso corrompersi degli enti particolari. La possibilità, nel senso appena spiegato, della corruzione fa tutt'uno con l'eternità della sua vita. Compresenza simultanea, in ogni istante, di ciò che chiamiamo (di ciò che la *dóxa* chiama, astrattamente separandole) morte e vita, e che *in verità* è espressione del Tutto dell'*Ens infinitum*. La Natura è *tormento*, tormento di una generazione infinita che si coniuga a un infinito morire, impulso vivente e non movimento solo meccanico. « Qui può esser tormento, ma non morte » (*Purgatorio*, XXVII, 21). Riemerge allora un timbro rinascimentale, bruniano, che sembrava del tutto assente, o rimosso, in Cartesio, e che Böhme, tanto stimato da Hegel (e citato anche da Marx nella *Sacra famiglia*), riprenderà in chiave mistico-esoterica. Timbro ben arduo da comporre con qualsiasi concezione meccanico-deterministica dell'operare della Causa.

La ragione, *ratio*, non contempla le cose come contingenti, « sed ut necessarias » (*Etica*, II, Prop. XLIV); questo principio deve essere mantenuto fermissimo. E tuttavia, come si è visto, la contingenza non può ridursi a espressione soltanto della nostra ignoranza. Essa indica la necessità del corruttibile. Nel Tutto della Natura la corruzione non verrà mai meno affinché risorga sempre l'*enérgeia* della vita, e viceversa. La *ratio* riconosce la necessità di questo perenne, tormentoso *agire*. È l'immaginazione, peraltro fondamentale capacità cognitiva della mente, e tuttavia ben distinta dalla *ratio*, a concepire le cose come contingenti secondo l'idea tradizionale, scolastica di contingenza. Alla ragione, che concepisce tutte le cose *in Deo*, e cioè *sub specie aeternitatis*, secondo la necessità eterna della sua esistenza, corrisponde l'immaginazione che le *immagina* (non le conosce) *sub specie caducitatis*.

Il 'punto di vista' dell'immaginazione non rappre-

sentà però affatto un semplice errore: l'*imaginatio* corrisponde alla realtà dell'essere mortale dell'ente, ma immagina, appunto, che l'essere mortale ne escluda la necessità. È inevitabile che la nostra mente anche immagini, come sono inevitabili gli affetti e le passioni. La ragione non metterà mai a tacere immaginazione e affetti, né è questa la sua 'missione'. L'*Etica* non contiene affatto una ripresa dell'etica stoica, come ancora spesso si sostiene; vi si potrebbe piuttosto avvertire un'eco della critica agostiniana alla *hybris* intellettuale dello stoicismo. La ragione deve *far leva* su immaginazione e affetti, lungi dall'eliminarli, deve discernere quelli più energici da quelli più *captivi*, che più ci tengono prigionieri, per avanzare verso la contemplazione della cosa *sub specie aeternitatis*. Ma la cosa non può non essere vista anche *sub specie caducitatis*, e ciò influisce profondamente sullo stesso *scire per causas*. Qui l'aspetto ontologico del contingente rimanda a quello gnoseologico e alla stessa dimensione del fare scienza, dello *scientifico*.

Come gli affetti non sono eliminabili senza con ciò illudersi di poter 'superare' la nostra natura, così anche l'intuizione delle cose *sub specie aeternitatis* non implica né significa alcun *sovruminarsi*. Perciò si dice *sub specie* – *species* indica la forma, l'aspetto con cui qualcosa appare. Dunque, *sub specie aeternitatis* dovrebbe anche intendersi: le cose come ci *appaiono* eterne. Il ruolo dell'immaginazione permane anche in questa suprema espressione della nostra *ratio*. Noi non possiamo in alcun modo disgiungere il vedere *sub specie aeternitatis* dal vedere *sub specie caducitatis*, e cioè attraverso lo *specchio* della immaginazione – ma un tale 'mezzo' non costituisce alcun ostacolo per la ragione. *Sub specie* sono entrambe le forme, e la prima precede e favorisce la più alta. Ed è qui forse da avvertire una qualche affinità con Paolo: « Ora vediamo come in uno specchio, *dia' esóptrou*, per enigmi » (1 Corinzi, 13, 12): ciò non comporta affatto vedere le cose confusamente.

Se lo specchio è chiaro (se un ottico sapiente, alla scuola di Spinoza, lo ha ben lavorato!) l'immagine potrà risultare autenticamente rivelatrice. Così pensa la stessa tradizione profetica di Israele (cfr. G. Kittel, *s.v.* «Ainigma», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*).

L'immaginazione si collega al tempo; con essa non contempliamo le cose in Dio, nel Tutto eterno della Natura, nel suo Presente, bensì come *dis-correnti* secondo l'ordine del tempo. Quest'ordine è una immagine della mente, che nella ragione si supera, ma *non si nega*. Nel tempo i modi si intrecciano e influenzano gli uni con gli altri attraverso nessi causali; del loro complesso, tuttavia, è impossibile per la ragione avere una conoscenza perfettamente adeguata. La nostra ignoranza ha fondamento reale: davvero infiniti sono i rapporti che determinano nel tempo la cosa, la sua reale presenza, la sua *ousía*, l'ente nella sua *singularità*. La ragione sa *luce meridiana clarius* che l'ente è il prodotto della *Causa sui*, ed è in essa che lo vede, ma mai potrà la nostra mente, che è un modo soltanto dell'attributo infinito del pensiero, giungere a ricostruirne la genesi nell'interesse dei nessi che questa presuppone, mai potrà, insomma, 'toccare' Dio. *Per causas* possiamo conoscere solo limitatamente, rilevando ordini determinati o leggi specifiche del movimento e mutamento delle cose, mai la *Legge* in base alla quale la Causa le ha prodotte e le conserva nell'esistenza. Qui sta il limite insuperabile della scienza della natura, che l'*intuizione* del Tutto *sub specie aeternitatis* supera nel senso che lo *comprende* in sé, non che lo elimina. La forma matematica che la legge assume deve mediarsi al tempo per permettere la verifica sperimentale. La forma stessa dell'esperimento – e la scienza è, come si è visto, *experimentalis* –, esige l'*immaginazione* della cosa *sub specie caducitatis*. Si delinea, a questo punto, già una sorta di *principio di indeterminazione*: da un lato, l'impossibilità di conoscere nella sua interez-

za l'ordine delle cause che conduce alla singolarità dell'essente (impossibilità analoga a quella per cui non c'è dato conoscere l'infinità degli attributi della Sostanza); d'altro lato, la conoscenza *sub specie aeternitatis* non può pre-vedere *more geometrico* gli effetti della Natura in quanto eternamente *naturans*; questa forma di conoscenza o di superiore intuizione, ripetiamolo, *comprende* in sé quella propriamente scientifica, che dovrà invece continuare a svolgersi secondo l'ordine del tempo, *discorsivamente*. Potremmo dire: la mente umana giunge a una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio, *non del suo modo di produzione* né dei suoi prodotti, e proprio perché Dio li ha fatti corrutibili – né Dio avrebbe potuto diversamente, a meno di non immaginare l'assurdo di una molteplicità di Sostanze, con conseguente impossibilità di fondare nell'unità della Causa il Principio stesso dell'esistere in quanto tale. Tutto ciò che è, è nel tempo, ma non il Principio stesso, l'Esistere in sé e per sé. Tutto ciò che è nel tempo lo presuppone; è il Principio stesso che fa *ek-sistere* nel tempo le cose, rendendo con ciò *necessaria* sia l'immaginazione, sia la conoscenza determinata dei nessi che delle cose formano un tutto, ordinabile secondo leggi (leggi della loro *dinamica*).

Le cose devono perciò continuare ad apparire contingenti non solo all'immaginazione, ma anche alla stessa conoscenza di *secondo genere*, che poi non è altro che quella propriamente scientifica. La differenza tra loro è, certo, decisiva: mentre l'immaginazione si limita a vedere l'essente *sub specie caducitatis*, il sapere scientifico lo ordina secondo il tempo stabilendo le leggi della sua dinamica, leggi *che stanno*, e che perciò, secondo questo aspetto, non hanno il carattere della contingenza, ovvero della corruttibilità. Tuttavia, nessuna legge sarebbe in grado di determinare tutte le proprietà degli enti finiti, e ciò rende ancora più evidente la dimensione anche ontologica che l'i-

dea di contingenza riveste. Carattere necessario dell'essere contingente della cosa è la sua *duratio*. Nel tempo soltanto è misurabile la durata di un ente; essa non è infatti che «indefinita existendi continuatio» (*Etica*, II, Def. 5), *in-definita* ontologicamente in quanto *mai pre-determinabile*, neppure in base alla conoscenza della sua causa efficiente; questa pone, infatti, soltanto l'esistenza della cosa, non la sua durata. Si intende qui per causa efficiente soltanto quella 'prosima', a sua volta causata, e così via all'infinito? No; si intende la stessa Causa-Sostanza: la conoscenza della durata del nostro corpo «est in Deo admodum inadaequata» (II, Prop. XXX, Dem.). Certo, in Dio deve esservi conoscenza perfettamente adeguata delle cose, ed è la nostra mente, per il complesso delle cause che le producono, che ne ha sempre una conoscenza confusa quando le percepisce secondo il comune ordine della natura; tuttavia, ecco che, almeno per un aspetto, questa *indeterminatezza* riguarda lo stesso rapporto della cosa con la Causa. Anche se vedessimo *determinatamente* tutte le cose in Dio, non ne vedremmo la durata. Forse che questo è un aspetto del tutto trascurabile dell'essente? Non sembra proprio: esso riguarda piuttosto la prima, fondamentale forma del *conatus*, quella che si esprime nella volontà di durare, di esistere – dunque, non potendo conoscere quanto tempo di vita ci sia dato, neppure possiamo conoscere di quale effettivo *potere* sia dotato il nostro *conatus*.

Che la durata del nostro esserci non dipenda dalla sua essenza va da sé, poiché neanche la nostra esistenza ne dipende (e abbiamo però spiegato come non si possa, su questa base, in alcun modo negargli la *necessità*). Che neppure dipenda dall'assoluta natura di Dio, pone invece un difficile problema per la logica dell'intero sistema. Per superarlo Spinoza rimanda a due Proposizioni della Parte prima, che in realtà non lo spiegano affatto: la Prop. XXI ribadisce

semplicemente la natura eterna e infinita degli attributi; la Prop. XXVIII afferma che *quaevis res* non può esistere, né esistendo esser causa, se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa, *et sic in infinitum*. Non può trattarsi però di 'cattivo infinito', poiché dalla Sostanza si inizia e alla sua intuizione si fa ritorno con l'ultimo genere di conoscenza. Una cosa è dire che la *res particularis* non può essere vista nella sua durata *in Deo*, altra che questa *non è* in Dio, e cioè che essa rimane assolutamente contingente anche secondo l'ultimo genere di conoscenza. Ciò può significare soltanto che la durata del corpo (e ciò non potrà valere per la sola durata dal momento che questa non è che una proprietà di qualsiasi corpo) viene decisa all'interno del *comune ordine della natura e dalla costituzione delle cose*, cioè attraverso le relazioni di incalcolabile complessità che le collegano l'una all'altra. Qui rientrano in gioco in qualche modo le *causae secundae* della Scuola. La Causa non necessita tutto, ma soltanto l'Ordine o le leggi nel cui assoluto dominio avvengono incontri, scambi, nessi *in sé*, tuttavia, *indeterminabili*. La conclusione è che non otterremmo una conoscenza perfettamente *deterministica* del Tutto neppure se ci identificassimo con la *Causa sui*.

La Causa *esiste* infinitamente producendo *res particulares*; queste stanno nell'ordine del tempo e perciò la loro durata deve avere un limite; cose determinate non hanno che una *duratio* determinata. La Causa eterna esiste *actu* producendo enti corruttibili – e ciò appare necessario; quando però avvenga la rovina per il singolo ente dipende da un intrico di cause, il cui esito resta altamente *indeterminabile*, e a questo intrico Dio, per così dire, lascia la 'decisione'. Nell'ultimo grado di conoscenza, si intuiscono in Dio tutte le cose, e quindi anche che la loro corruttibilità è necessaria e come questa comporti il carattere contingente e

indeterminabile della loro durata. Dire però che la durata di qualsiasi ente è assolutamente indeterminabile significa insieme affermare che, per certi versi, deve esserlo anche la 'sostanza' individuale. Non può infatti sussistere *ousía* che non si accompagni a *qualia* determinati, e la sua durata costituisce una qualità essenziale della cosa (e un fine essenziale che il suo operare persegue). Ebbene, di tutto ciò non vi sarebbe scienza neppure in Dio. Si deve allora concludere che nell'Ordine della natura si dà l'*imprevedibile*, nell'Ordine *invariabilis* è contenuta l'imprevedibile variabilità dei *qualia* delle cose particolari. D'altra parte, questa conclusione potrebbe esser fatta derivare dalla stessa idea di *Natura naturans*: da essa è infatti necessario possano seguire *infinite cose* (III, Prop. II, Scolio – e si veda l'Ep. 75 a Oldenburg: « Humanam imbecillitatem tecum agnosco. Sed te contra rogare mihi liceat, abbiamo conoscenza sufficiente della natura da poter determinare quousque ejus vis et potentia se extendit, et quid ejus vim superat? »). E altrettanto: possiamo forse determinare quale sia il limite del *potere* del corpo o della mente, o che cosa possa la forza della loro unione? Altrettanto poco che sapere la durata della nostra vita. L'ordine delle idee non coincide meccanicamente con l'ordine delle cose. Sono *idem* quando riusciamo a determinarne il nesso; ma per quelle dimensioni dell'essente, che abbiamo indicato, questo nesso sembra farsi *indeterminato*, e tale mancanza non si spiega soltanto con ragioni psicologico-gnoseologiche. L'ideale deterministico, di una metafisica capace di fondare l'impostazione meccanicistica della nuova fisica, regge forse con Cartesio, ma appare già problematico, *in dubio*, con Spinoza.

La indefinita molteplicità delle cause che compongono l'Ordine della natura non può ridursi all'unità della Sostanza; la *ratio* umana riesce a intuirle tutte *in Deo*, ma mai secondo una conoscenza adeguata, per la

ragione che questa è *inadeguata anche in Dio*. La Causa non spiega tutto; anche ‘possedendo’ la Causa non potremmo dedurre l’ordine della Natura in tutti i suoi aspetti particolari. Proprio da questo limite muoveranno le nuove prospettive di una considerazione *mathematiche* della natura: tra *ordo rerum* e *ordo idearum* può sussistere soltanto una relazione *funzionale*, che si esprime, *mathematiche* appunto, in un ‘approssimarsi’ infinito alla Causa, o, che alla fine è lo stesso, alla determinazione della singolarità dell’essente, del *tóde ti*. Questo metodo di infinita approssimazione alla cosa non avrà nulla di vago, sarà esattamente determinabile, calcolabile, e ad esso forse conviene l’idea spinoziana di Natura, non certo quella cartesiana fondata sulla *differenza* tra sostanza estesa e sostanza pensante. Potremmo così riassumere: l’immaginazione concepisce le cose *sub specie caducitatis*, soltanto nell’ordine del tempo, le immagina, cioè, separate dalla Causa; l’intelletto le ordina secondo principi (di causalità e di non contraddizione, fondamentalmente) e in relazione alla Causa, ma sempre in riferimento al loro apparire e muoversi nel tempo; la ragione finalmente, all’apice del suo esercizio, perviene alla intuizione della coincidenza del Tutto in Dio (intuizione *razionale*, di cui solo il *noûs* è capace, nulla a che vedere con una forma di immediato *raptus*). Questi rapporti tra i diversi gradi del percepire e conoscere potrebbero esser posti in analogia con la relazione in Cusano tra immaginazione geometrica, ragione e intuizione mistica. La prima è un’immagine ancora statica di ciò che la ragione, innalzandosi, giunge *in verità* a vedere: la *concordia* degli opposti (finito-infinito, tempo-eterno) in Dio, nella Sostanza, e che l’intuizione mistica, oltre ancora, in qualche modo giunge a ‘toccare’. L’immaginazione geometrico-matematica è concepita appunto come un *approssimarsi* infinito alla idea di Sostanza, in sé soltanto ek-staticamente intuibile –

estasi che può intendersi come espressione ultima di quell'esercizio intellettuale. Il *more geometrico* spinoziano presenta, io credo, una prospettiva analoga, e potrebbe perciò dirsi erede, sotto questo profilo, anche del punto più alto della speculazione neoplatonica rinascimentale.

L'accostamento dell'idea cusaniana di congettura a Spinoza può apparire forse troppo azzardato – ma non lo sarà affatto per Leibniz, il cui calcolo infinitesimale trova nella speculazione del Cusano la sua prima radice metafisica. Ammessa l'unità della verità, così come l'*identità ultima* dell'essente, esse saranno *conoscibili* soltanto *per alterità*, poiché l'intelletto è ontologicamente differente dalla cosa intelletta o dall'intelligibile. La mente umana è *forma congetturale* del mondo: quella divina soltanto ne costituisce la forma *reale*. Quanto più l'intelligenza si approssima alla verità e alla identità della cosa, tanto più è simile alla mente divina, che rimane però in sé inattingibile. L'identità inesplicabile è esplicata nell'alterità della congettura, la quale dunque è un'asserzione *positiva*, positivamente partecipante della verità. Questa idea è alla base del principio di ragione sufficiente leibniziano e dell'ontologia che sostiene la sua nuova matematica. Hermann Weyl lo riconosce in una pagina densissima del suo *The Open World* (New Haven, 1932): la forma di pensiero scolastica comporta essenzialmente una logica del finito, e fallisce in tutti i casi in cui si renda necessario pensare l'infinito. L'infinito si rende pensabile per un intelletto finito *esattamente* nel senso dell'*infinita*, *eppure precisamente determinabile* approssimazione. Così una 'strategia' di approssimazione *non approssimativa* all'infinitamente piccolo è propria della fisica matematica contemporanea. L'*amor Dei intellectualis* sta a compimento di questo processo: la forma dell'intuizione mistica può allora assumere in pieno i caratteri del simbolismo matematico, anzi: solo questo simbolismo risulta alla fine coerente in sé e conveniente a rappresentare quella Luce-Tenebra in cui l'itinerario mistico si conclude, pur rischiando a ogni svolta del suo cammino di fare naufragio. Abbiamo bisogno di *numeri* per accedere ai misteri di

Dio e questo fondamentale tema cusaniano sarà ripreso nel Cinquecento, in particolare da Francesco Zorzi nel suo monumentale *De harmonia mundi* (1525).

La *res particularis* è *causa*, soggetto agente, esplicazione effettuale della potenza della Causa, che le è immanente. Causa, Natura *divina*, ma la cosa resta *contingente poiché corruttibile*, insuperabilmente corruttibile. Non è soltanto l'immaginazione a doverla vedere *sub specie caducitatis*; anche intuendola *sub specie aeternitatis* noi non la 'salviamo' dall'ordine del tempo, poiché proprio sotto questo aspetto continuiamo a vederla come *necessariamente* corruttibile. Resta una differenza ontologica, che non può spiegarsi in base all'unità della Sostanza. Esistono *atomi* eterni a formare le cose, così che soltanto alla forma del loro apparire si riduce il corruttibile? È 'immaginabile' un ordine matematico che colmi quella differenza tra necessità e contingenza, che si voleva superare e invece ritorna per forza nella misura in cui qualità essenziali della cosa sono abbandonate al gioco delle *causae secundae*? Differenza che è la stessa che intercorre tra predicazione dell'ente *prós ti* e conoscenza di esso *kath'hautó*. Ma se l'inadeguatezza del nostro *scire per causas* ha fondamento ontologico, risulterà alla fine *indeterminata* la stessa conoscenza di cui l'intelletto è capace; lo *scientifico* non potrà più semplicemente 'credere' nella universale potenza del principio di causalità nel suo determinare le leggi della natura. O può immaginarsi una forma di tale principio che ne salvi l'universalità, sussumendo in sé quello stesso *fortuito* che innegabilmente sembra manifestarsi nella relazione tra gli enti? Può immaginarsi, in altre parole, un modo di conoscere con esattezza il contingente stesso, di rendere ragione di esso senza negarne il primo carattere, il più evidente: la *corruttibilità*? L'interrogazione filosofico-metafisica obbliga a procedere

in questo senso: lo *scientifico* sembra non potersi arrestare alla differenza cartesiana, e neppure però alla Sostanza di Spinoza, in cui quella differenza viene, alla fine, superata soltanto nella intuizione di ogni cosa nella Causa-Dio. Quali nuovi presupposti metafisici dovranno essere assunti per corrispondere alle domande che questi due grandi sistemi hanno imposto, e così 'superarli', in modo da fondare su più solido terreno l'*operari* della moderna scienza della natura?

II. La Sostanza *sono* l'infinità dei suoi attributi, che si esplicano in infiniti modi. Sostanza è nome plurale. Estensione e pensiero non stanno in un nesso né logico né di causa-effetto, bensì esprimono *immediate* la Sostanza stessa. Già da qui si comprende come l'oggetto fisico non possa, in Spinoza, venire ridotto alle sue dimensioni spaziali; proprio il suo *sostanziale* rapporto con il pensiero lo impedisce. E questo si riflette nella correlazione tra corporeo e mentale. Per quanto si escluda ogni finalismo, è evidente che tale rapporto si dispone secondo una 'scala' che dalla emozione e dagli affetti passa all'immaginazione e alla coscienza, fino a culminare nello 'stato' dell'*amor intellectualis Dei*. Il materiale stesso, non riducibile alla mera estensione, comprensibile soltanto nel suo rapporto *in Deo* con la totalità degli altri attributi, appare *disposto allo spirituale*. Ciò non significa affatto che ne sia la causa! Causa di mente e corpo è la Sostanza, che *non è* appunto né solo corpo né solo spirito, bensì *fonte comune*, inesauribile di entrambi e ragione del loro *inseparabile differire*. Altrettanto assurde, da questo punto di vista, sia la posizione idealista che quella materialista, debitrice entrambe di un'idea 'superstiziosa' (come diranno, lo vedremo, i maggiori rappresentanti della fisica contemporanea) del principio di causalità. Il radicamento biologico dell'attività mentale non implica alcuna rigida causalità; nei processi cerebrali non potrò

mai 'leggere' ciò che ora penso e la coscienza che ho di pensarlo. Il mio cervello pensa? E che altro organo se no? Questa è una vuota banalità. È la Natura che pensa, poiché *res extensa* e *res cogitans* in uno. Da qui non deriva in alcun modo che un suo attributo *determini* l'altro. Neppure sarebbe concepibile l'esistenza del pensiero al di fuori del suo radicamento *in Natura*. Ma nessun corpo, nessuna estensione spiega l'*amor intellectualis Dei*, che pure non è affatto una forma di volo mistico che ci distacchi *in toto* dalla salda terra! All'opposto, in esso si esprime la massima coscienza del Sé in uno con la massima energia della stessa sfera emotiva; nessuna *emozione* potrà infatti mai raggiungere la 'violenza' dell'*amor intellectualis-excessus mentis*.

Non sembra proprio, dunque, che il *Weltbild* di Spinoza sia tutto improntato al meccanicismo fisico (e addirittura derivi da esso la sua etica), come sostiene Cassirer (tra l'altro in *Freiheit und Form*, 1916, dedicato in particolare all'importanza straordinaria della cosmologia leibniziana nel determinare l'intera *Weltanschauung* della *Goethe-Zeit*). Il grandioso 'sillogisma' che vorrebbe connettere in un'unica rete alla Sostanza la molteplicità degli essenti persegue certo il progetto di una comprensione della natura, e dello spirito dell'uomo operante-trasformante in essa, fondata su proposizioni non meno sicure di quelle di cui disponiamo per le figure geometriche e i numeri (e questo è certo il 'progetto' di Spinoza), tuttavia la 'sicurezza' di tali proposizioni dovrà sempre riconoscere il proprio limite intrinseco: nessuna 'sostanza' individuale è in sé e per sé riconducibile alla Sostanza, né in alcun modo è pre-determinabile la *creatività* di quest'ultima. Tra *divina* estensione e *divino* pensiero la correlazione deve assumere una forma dinamico-funzionale. *Divino* il pensiero in quanto capace di elaborare forme matematiche tali da spiegare il movimento e mutamento dell'essente, la sua *energia*, e non solo di calcolarne

estensione e composizione – e *divina* l'estensione, poiché il corpo ha immanente in sé il potere non di produrre, ma certo di *essere-con* l'espressione massima del potere della ragione. Qualsiasi interpretazione deterministica del loro nesso (e anche quella spiritualistica alla fine lo è) mette la camicia di forza a questo sistema e ne contraddice il senso più profondo, quello di 'educazione' alla libertà. Occorre però ora capire su quali aporie possa far leva il procedere di un cammino, quello dell'idealismo classico e, in parte, della Scuola Romantica, che pure anche da esso prende inizio.

È possibile concepire il 'movimento' all'*amor intellectualis* al di fuori di una visione *teleologica* della correlazione tra estensione e pensiero? E se almeno una tensione teleologica risulta innegabile nella Natura, dal momento che la riscontriamo indubitabilmente almeno nella *natura* dell'uomo, che si esprime nel suo *lavoro*, come escludere che questa sia il prodotto di una intenzione o volontà? Come escludere, in altri termini, che il nome 'Dio' sia molto più di un *flatus vocis* per dire Natura e indichi la necessità di quella intelligenza creatrice, che Spinoza *radicitus* escludeva («Ti prego di considerare che gli uomini non sono creati, ma soltanto *generati*, e che i loro corpi esistevano da sempre, *quamvis alio modo formata*», Ep. 4 a Oldenburg, corsivo nostro)? Tolta una tale Intelligenza, tutto apparirà pura *necessità*. Accade tutto ciò che deve accadere. Possibile è soltanto ciò che è reale; la potenza della Natura è certo infinita, ma, *actu*, in ogni istante si esplica in quelle forme che era necessario fossero. Necessità anche la corruttibilità dell'essente. Nessuna considerazione potrebbe 'salvarlo' dalla condanna all'essere caduco. Mente e corpo (entrambi, si badi) sono eterni solo in quanto concepiti secondo la loro essenza in Dio. Poiché possiamo così concepirli, possiamo anche giungere a *sentirli* come tali, e cioè a sentire come eterno il nostro stesso esserci (*Etica*, III, Prop. XXIII). Eter-

na, al fondo, è solo l'idea che la mente se ne forma. Nessun modo della Sostanza può *realiter* esserlo.

La domanda è: potrebbe fondarsi la scienza della natura su una metafisica che concepisca la *res extensa* come movimento, *conatus* e *azione* («Alla nozione di estensione deve dunque aggiungersi quella di azione», Leibniz, *Il vero metodo*, 1691)? Una simile metafisica sarà davvero in grado di conciliare il fondamento meccanicistico della scienza dei moderni con la filosofia aristotelica, correttamente intesa (*Discorso di metafisica*, 1686), e cioè, per Leibniz, con una ontologia metafisicamente fondata e che, anzi, si concluda in *teo-logia*?

Per superare il dualismo, o *la differenza*, in Cartesio di estensione e pensiero non basta porli come attributi dell'unica Sostanza, se poi, *in questa*, non si riesce a determinare la *sostanza individuale*, la sostanzialità *singolare* della cosa stessa, se il problema della predicazione dell'*ousía* secondo la sua essenza, *kath'haútó*, viene eliminato, e non risolto, affermando, alla fine, che essa si riduce a effetto delle *causae secundae*. In qualche modo, fa prepotente ritorno in Leibniz il problema del *quod quid erat esse* riferito a ogni essente, non più soltanto alla Causa. È necessario rendere ragione della singolarità dell'ente, poiché essa rappresenta un aspetto essenziale dell'Ordine della natura, quello per cui tale Ordine si esplica secondo una inesauribile, infinita molteplicità di forme individuali, implicante perciò un *infinitem extensive*. La *scientia experimentalis* assume questa prospettiva come un presupposto della propria indagine, ma è la *meta-fisica* che è chiamata a darne spiegazione. Deve esservi *ragione sufficiente* perché in natura non si diano due essenti uguali. Se il Principio fosse quello *gestaltlos*, l'Aperto assolutamente informe, Chaos, delle Madri goethiane nella famosa scena del *Faust*, che cosa potrebbe produrre questo multiverso di organismi, per i quali deve valere il principio della indiscernibilità, e su cui 'legifera' la fisica matematica, se non mucchi di

casi? Dobbiamo considerare l'unità stessa del Principio come il Tutto formato da *sostanze individuali*, in relazione sì tra loro, ma in modo che nessuna perda nel connettersi ad altre la propria sostanzialità. Dalla Causa non è mai meccanicamente determinabile l'effetto, proprio in quanto questo è sempre anche un'autonoma *sostanza agente*. Ciò che non agisce neanche esiste. La pura meccanica matematica opera dal punto di vista della *omogeneità*, nel segno della uguaglianza tra i fatti, attraverso *equazioni*, ma la realtà, alla fine, consiste nel carattere individuale dell'essente. Proprio questa è la *regola universale*. La Natura è un inarrestabile processo creativo, in cui la legge 'si ripete', e tuttavia sempre, proprio secondo la forma intrinseca della legge stessa, si producono infinite sostanze particolari, 'libera' ciascuna di riguardare il Tutto secondo la propria *mente*.

Non potrebbe sussistere una ragione sufficiente della cosa, *tóde ti*, se questa non avesse una sua *anima*, che si esprime nella pluralità di sensazioni, affezioni e rapporti di cui si mostra capace. Anime di diversa potenza, ovvero di diversa perfezione (imperfetta nessuna), al cui culmine stanno quelle in grado di elevarsi, attraverso percezioni chiare e distinte, alle verità necessarie – tutte, però, in quanto capaci di sentire, *dotate di una mente*. Non è forse chiaro che a ogni essente appartiene, in qualche misura, un grado di spontaneità e quindi, per quanto minimo, di *libertà*? « Vi sono menti ovunque innumerevoli. Vi sono menti anche nell'uovo umano prima della concezione » (*Elementi di arcana filosofia*, 1676), « a meno che uno non pensi che in tutta la natura solo le nostre menti sono attive » (*Sulla natura in sé stessa*, 1698). Questa anima o *entelécheia* non risulta determinabile come estensione (nulla della natura è semplicemente *res extensa*), né può nascere da aggregazione materiale di diversi elementi (che *cosa* può spiegare che parti del mio corpo sentano, soffrano, parlino?), tuttavia essa è indisgiungibilmente collegata al

suo corpo, al *proprio corpo vivente*, Leib, non Körper, e agisce attraverso di questo. Agendo *irradia*, si dispiega per l'universo; il movimento di ogni cosa si propaga, come in un vaso pieno di liquido quello prodotto al centro verso gli estremi. I suoi effetti diventeranno sempre più deboli, tuttavia è impossibile si spengano completamente. Mai i frutti di un'azione, fisica o spirituale che appaia, possono giungere ad annichilirsi. «L'universo si moltiplica tante volte quante sono le sostanze» (*Discorso di metafisica*, 1686). Ora, le sostanze sono infinite, e infiniti saranno gli universi. L'anima, sostanza individuale, è un *punto di vista agente* sul Tutto. Il Tutto è formato dalla totalità di questi punti di vista-azioni. Ve ne sono di più chiari e distinti, più potenti nel *rappresentarsi* l'Intero e la propria posizione in esso, e altri confusi e oscuri. Nessuno tuttavia potrà mai dirsi esaustivo; ognuno, anche quello della mente fisico-matematica, non esprime che una prospettiva sull'universo, non potrà coglierne che alcuni, particolari aspetti. Certo, tanto più *energica* è l'anima del singolo essente tanto più tenderà a essere rappresentativa dell'Intero, ma l'Intero non è concepibile se non come armonia di distinte prospettive e di differenti azioni, che si influenzano reciprocamente senza mai confondersi l'una con l'altra. Poiché non si confondono, diciamo monade la loro anima, senza finestre né porte. Tanto meno 'segregata' o prigioniera in sé stessa, quanto più è monade! È infatti soltanto grazie alla propria *énérgeia*, alla propria capacità di sentire e percepire, che essa è *rappresentativa*, e cioè capace di guardare *da sé* all'infinita Città dell'universo. Essa ha in sé la spiegazione della propria potenza, a nessun'altra anima la deve.¹

1. La stessa idea di monade come *individualità universale* viene fatta valere già da Leibniz sul piano dei rapporti tra culture e civiltà. Ben oltre un semplice principio di tolleranza, ogni civiltà nella sua autonomia viene considerata come espressione della propria ragione sufficiente, non solo cioè nella propria originalità, ma

Poiché ogni essente riflette in sé, secondo la sua particolare potenza, la totalità degli essenti, è in tal senso questa stessa totalità. Ciascun frammento di materia è un *complesso* di viventi. I 'due infiniti' sono correlativi: all'infinito *contenuto* nella monade, all'infinità dei 'punti' che la costituiscono, corrisponde l'infinito del suo *estendersi rappresentativo*, l'infinità dei suoi attributi in base ai quali si relaziona a tutte le altre. Tali infinità non sono *denumerabili*, e cioè calcolabili, ma sì *ordinabili*, in base a una nuova matematica del continuo (cfr. E. Melandri, *Infinità degli attributi e contingenza del divenire nel sistema delle monadi*, in *L'infinito in Leibniz*, a cura di A. Lamarra, Roma, 1990). E come la monade riflette, così viene riflessa. Essa riceve la *luce* che da ogni parte la raggiunge e, in uno, irradia la sua. È *informata e informa* a un tempo. La differenza tra loro è quantitativa soltanto; ognuna è, potremmo dire, un' *onda informazionale*, un *quantum* di informazione, tanto *sostanziale* quanto è Sostanza l'universo che insieme compongono, la cui immagine è comparabile a quella di una grandiosa e immensa 'sala degli specchi' di un palazzo barocco. Si badi, però: senza *trompe l'œil*, illusionismi o deformanti giochi anamorfici che non ne permetterebbero la ricomposizione; la *riflessione* che ne determina l'intera struttura obbedisce a *metri* precisi, è *matematicamente* costruita, come la grande musica del periodo.¹

altresì in quanto *necessaria*. La filosofia della storia di Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774), che eserciterà un'influenza decisiva su Goethe lungo tutta la sua opera (basti pensare al *Divano occidentale-orientale*), dipende nei suoi fondamenti dalla visione etico-politica di Leibniz, visione di barocca monumentalità, che soltanto la monadologia rende comprensibile.

1. Chi ha più profondamente compreso la pregnanza filosofico-scientifica di questo multiverso 'barocco' leibniziano, di questa visione del reale come ri-piegato e ri-flesso infinitamente in sé stesso, nell'unità di sé stesso, e perciò comprensibile soltanto secondo un calcolo *differenziale*, è stato G. Deleuze, *Le pli*, Paris, 1988.

Il *vivente* è corpo e anima uniti *ab initio*. Ciascun frammento di materia contiene tale unione. Possiamo spiegare meccanicamente i principi generali della natura corporea, ma non il Principio di questa unione. È qui che la fisica, per Leibniz, dovrà integrarsi con la metafisica, non per ragioni estrinseche, bensì secondo i suoi stessi principi: la natura che essa indaga, e che è *sostanziale* in ogni suo elemento, è mente in quanto azione rappresentativa, e ciò si manifesta al massimo grado nell'essere dell'uomo, la cui intelligenza è capace di farsi oggetto a sé stessa e di rappresentare l'universo (sempre dal suo limitato punto di vista) attraverso concetti suoi soltanto, quali spazio, materia, movimento (di cui il tempo, per Leibniz, non è che misura). La chiarezza ed esattezza delle rappresentazioni è indice della potenza della monade. L'*armonia* tra le diverse rappresentazioni costituisce l'universo (quello in cui noi ci muoviamo). Armonia nel senso letterale, affatto scevra da inflessioni 'sentimentali' o da quegli ottimismo di maniera su cui tanto ironizzerà più tardi un illuminismo filosoficamente digiuno; Armonia 'scientificamente' intesa in quanto collegamento precisamente determinabile tra rappresentazioni di diversa potenza; le relazioni che istituisce la nostra mente grazie alle *measure*, ai *numeri* di cui dispone appaiono, appunto, quelle più esatte. Ma come spiegare la loro *possibilità*? Quale ragione o fondamento del fatto che la sostanza individuale, pur restando sé stessa, mai diventando altro da sé nel suo movimento, sia rappresentativa di tutte le altre? Se poi essa è semplice (molteplice solo nelle rappresentazioni che produce), non potrà risultare dalla combinazione di più elementi. Noi vediamo però che il corpo di ciascuna cosa risulta dalla composizione di più fattori. La sua anima, allora, la sua sostanza monadica *kath'hautó*, da quale Principio potrebbe essere fatta derivare?

L'Armonia riguarda *tà physiká*, ma non è 'cosa' fisi-

camente determinabile. Ogni nesso, ogni legge che giungiamo a definire, ogni *riflessione* si compia tra le sostanze individuali, la presuppone come propria originaria ragione d'essere. La Monade somma assume questo significato, monade anch'essa e tuttavia non appartenente all'ordine *fisico* delle altre, così come appunto l'Armonia non appartiene ai termini che armonizza. La ragione del mondo è metafisica, analogamente ai principi razionali in base ai quali la nostra mente – sola fra tutte le altre – elabora una scienza della natura che trascende la dimensione empirica. Sta qui la ragione o il fondamento comune tra verità di ragione e verità di fatto. Le prime riguardano quegli assiomi che non dipendono dall'esperimento, e si riducono, per Leibniz, essenzialmente al *principio saldissimo* di non contraddizione e di identità. Nelle proposizioni che le esprimono, quando si afferma che *A* è *B*, si intende che *B* inerisce ad *A* per necessità assoluta. Il predicato è *incluso* nel soggetto, « praedicatum inest subjecto », e il soggetto *risolto* (*resolutio*) nei suoi predicati. Per Leibniz consiste in ciò, logicamente e ontologicamente, la verità *in generale* – ma essa non potrà valere negli stessi termini per le verità *originarie* e per le verità *di fatto*, e cioè per l'ente *creato* (i Principi primi sono co-eterni con Dio).

La Monade somma che riflette in sé la totalità degli enti conoscerà tutte le cose a priori, e quindi allo stesso modo in cui la nostra mente conosce soltanto la verità degli assiomi. Per la nostra mente, dunque, dovrà valere la distinzione tra i due ordini di verità, distinzione che non comporta però affatto una differenza ontologica: anche i *fatti* risultano dall'*informarsi*, dall'*illuminarsi reciproco* degli enti, e tali fatti non possono non avere una ragione che li ha prodotti, anzi: per ogni singolo aspetto della realtà dobbiamo cercarne una, e la cercheremo guidati dalla stessa *ratio* con cui riconosciamo la verità degli assiomi. Si tratterà soltanto di

conoscenza a posteriori, essa non avrà certo il rigore dell'ordine geometrico-matematico, tuttavia potrà comunque procedere nell'accertare *la verità* di ciò che indaga. *Verità assoluta* o Principio è che tutto ciò che è abbia ragione di essere, « Principium ratiocinandi fondamentale est, nihil esse sine ratione ». L'accertamento di un fatto con assoluto rigore è impossibile, poiché dovrà sempre aver luogo a posteriori, tuttavia la sua ragione *sufficiente* rimane precisamente determinabile, attraverso un metodo di 'approssimazione' infinita alla Verità assoluta, metodo che può essere posto in analogia col *calcolo infinitesimale* (le verità contingenti si rapportano alle necessarie come le grandezze incommensurabili alle commensurabili). Nella Monade le due verità coincidono, e anche per la nostra anima esse concordano, ma *all'infinito*. Per la nostra mente finita è pure *ammesso* che sia possibile giungere a *risolvere* il fatto nella sua verità sostanziale e necessaria, ma solo attraverso un *progresso in infinitum*. Potremmo dire: l'*idea* dell'autentica scienza consiste nel perseguire il fine di tale coincidenza, nel tendere a conoscere la ragione ultima di *tà physiká* con la stessa certezza con cui essa afferma i propri principi a priori. Insomma, l'equiparazione tra *veritates facti* e *veritates rationis*, che costituisce la *scientia Dei*, guida l'interrogazione filosofica e scientifica nel suo proprio, immanente *essere trascendenza*: la ricerca *trascende* sempre il *fatto* interrogandosi intorno alla sua *ragione ultima* (su tale traccia procede l'interpretazione di Leibniz da parte di Heidegger nelle lezioni sui *Principi metafisici della Logica* del 1928). Si tratta di una *idea operativa*, non del sogno di qualcosa di impossibile – essa è il contenuto profondo della mente o *anima* con cui la scienza indaga; nel suo ambito occorre dunque collocare anche ciò che non risulti esattamente determinabile secondo la verità dell'*inesse* alla sostanza individuale, autonoma, della totalità dei suoi predicati. Le

verità contingenti comportano infinite ragioni, che soltanto da Dio sono tutte comprese – e tuttavia tra la Sua Scienza e il nostro conoscere, sul fondamento dell' *assoluta verità* che niente sussiste senza ragione, si dà *commesuratio*, congruenza, misura. Non potremo giungere a sapere *perfecte, per rationes certas*, il contingente, e tuttavia, secondo il metodo che la nuova matematica ci offre, potremo conoscerne *molto*, e un *quoziente* sempre maggiore.

Ogni monade è *sostanza*, e ogni sostanza deve avere la propria specifica *ragione di essere*. La ragione di ciascuna e del nesso che tutte le collega è a priori chiara e distinta nella Monade somma; verso tale chiarezza la *scienza* procede con metodo, attraverso *rigorose approssimazioni*. Non può limitarsi semplicemente a concepire *in Dio* l'ente particolare; questa intuizione, e dunque lo stesso *amor intellectualis*, devono ora assumere una forma *matematica*, a partire sempre dalla distinzione insuperabile tra i due ordini di verità: l'essere *kath'haútó*, secondo sé stessa, della cosa è *esattamente infinitamente approssimabile*. Ogni fatto va osservato secondo tale prospettiva, e non solo quelli propriamente oggetto della scienza della natura: tutto ciò che accade, accade in quanto ha ragione di essere, e a illustrare questa ragione la mente umana è ontologicamente destinata a tendere. Nella misura della potenza di ogni singola mente questa ragione potrà risultare chiara più o meno – del tutto mai. Soltanto le verità a priori, gli assiomi, sono da noi conosciuti con *divina* evidenza. Essi sono il prodotto della nostra mente (o comunque *visti* dalla nostra mente come li *vede* quella divina), e non ci sono perciò mai *dati*. Per la Monade somma, invece, è suo prodotto anche il fatto. La Monade quindi è senz'altro Causa. Ma possiamo eliminare dall'idea di Causa quella di *creazione*? Eliminarla costituiva l'esigenza somma del sistema di Spinoza; *una* soltanto è per lui la Sostanza

za, e se essa si identificasse con la *volontà* di un Sovrano, cesserebbe di poter essere *determinata* secondo principi puramente razionali. *Natura* non è *naturata*, ma *naturans*, ovvero essa stessa perennemente creatrice (tornerà a ridursi a *Natura naturata* nel momento in cui verrà intesa come *materiale* per la Tecnica? Vedremo che non è assolutamente questo il punto di vista della fisica contemporanea!). Qui troviamo un aspetto fondamentale della gigantomachia tra le grandi metafisiche intrinseche al progetto della scienza moderna. Leibniz comprende benissimo la potenza dell'argomentazione spinoziana, che implica l'eternità del mondo ed elimina *radicitus* l'idea di creazione;¹ la critica che egli rivolge a tale idea non intende però arretrare di un passo rispetto all'esigenza di una spiegazione geometrico-matematica della natura. Egli ritiene, anzi, che proprio il suo fondamento esiga di 'conciliarla' con il *teologico*, e cioè con l'idea della Causa in quanto Mente creatrice – e non solo col *teologico*, dovremmo aggiungere, bensì an-

1. La portata del confronto che anche qui si svolge intorno all'idea di creazione riguarda l'interpretazione generale della Rivelazione, e non possiamo in questa sede che accennarvi. Perché se è Dio il *creatore* della natura umana il *male* che essa volontariamente commette non sarà certo spiegabile in base alla molteplicità delle esistenze e alle differenze tra loro, e cioè come semplice mancanza di perfezione, e non potrà esser fatto derivare che dalla Sua volontà, nel senso che questa volontà lo rende possibile. Ma se, d'altra parte, l'idea di creazione si risolve in quella di Causa, ecco che bene e male si relativizzano necessariamente, diventando punti di vista o 'valori' immanenti alla finitezza del nostro esserci. L'importanza della posizione leibniziana consiste appunto nel volere tener ferme insieme le due idee: Dio è Causa, e proprio perché Causa nel senso più pieno deve essere riconosciuto come Volontà creatrice, rivolta a un fine, fine che non potrà che essere *buono*. In altri termini Leibniz non intende tanto 'giustificare' Dio in quanto creatore del mondo (impresa irrealizzabile poiché chi crede in una creazione del mondo, che implica un Soggetto creatore, dovrebbe ergersi a giudice del proprio creatore), ma piuttosto difendere l'idea di Causa nella piechezza degli attributi che a essa sembra necessario attribuire.

che con il Politico e il Diritto! La *Causa sui* spinoziana non potrebbe mai fungere da *simbolo* per l'idea di Giustizia (e qui Leibniz sembra proprio ricordare la immaginosa etimologia del *Cratilo*: *dikaíosýne* è nome composto, il cui primo termine è *diá*, attraverso, a causa di, e insieme *Día*, accusativo di Zeus), a cui il governo delle cose mondane deve sempre orientarsi (di nuovo secondo il *Cratilo*: *ánthropos* non significa forse poter considerare le cose *al di là, oltre, ana-*, ciò che ci sta sotto gli occhi, poter *procedere* sollevando lo sguardo?). Non si tratta di compromessi con la tradizione, quasi declinazioni di una 'morale provvisoria'; si tratta di decidere, appunto, quale *metafisica*, e in questo caso addirittura quale *etica* e quale *politica* si possano costruire, coerenti tra loro, all'altezza dei problemi imposti dallo *scientifico*, il cui spirito domina l'Età presente.

Se Causa è esclusivamente *causa transiens*, essa non si darà che nell'immanenza delle sue manifestazioni e nulla potrebbe sussistere ed essere concepito al di fuori di esse. Né tra queste manifestazioni potrebbe più porsi una differenza tra verità di ragione e verità di fatto. Ora, le verità di ragione debbono intendersi indipendenti dalla volontà, mentre i *fatti*, per nostra stessa comune esperienza, non lo sono. Se quella differenza sussiste – e per Leibniz sussiste necessariamente (e, alla fine, risulta insuperabile anche per Spinoza) –, a essa corrisponde quella tra la verità indipendente dalla volontà e tutto ciò che richiede per forza il riferimento a quest'ultima. Le verità di fatto *impongono* il riferimento alla *voluntas Dei*, e dunque a Dio non solo in quanto pura Causa (la cui idea non comporta affatto quella di volontà né quella di fine). Le verità di fatto « oriuntur a voluntate Dei », non volontà cieca, ma diretta dall'intelletto, e cioè dalla considerazione di ciò che è *ottimo* (Leibniz, *Lettera a Bourguet*, 1710).

Se non si argomentasse in questo modo, la conseguenza logica sarebbe una paradossale *fisica assoluta*.

Ora, il Tutto consiste, sì, nel nesso tra cause-cose presupponente la Sostanza-Causa, nel senso che l'esistente presuppone l'Esistere, tale nesso è però quello tra enti particolari, *mortali* secondo l'ordine del tempo, quindi tra *contingenze*. Contingenze, tuttavia, che risulterebbero assolutamente *necessarie*, nulla potendo concepirsi oltre alla loro presenza. Una fisica *assoluta*, infatti, non può avere a oggetto che enti *necessariamente* contingenti. Qui la contraddizione su cui Leibniz intende far leva (contro 'i moderni', ma in particolare contro Spinoza): nulla di *necessario* può essere affermato dal punto di vista di una scienza che indaghi enti o fatti particolari; intorno a questi essa non potrà giungere a definire che leggi soltanto *particolari*. Una fisica *assoluta* conduce paradossalmente alla assoluta *necessità* dello stesso *contingente*. Nessuna teoria intorno a *tà physiká* si concluderà perciò nell'affermazione di qualcosa di *necessario*. Necessari, tuttavia, appaiono non soltanto i principi in base ai quali la nostra mente indaga e conosce, ma anche – e ciò non può essere il prodotto della sua spontaneità – l'armonia che alla loro luce si manifesta *tra tutte le menti* (idea che si sperimenta e verifica nella comune ricerca e, alla fine, nella concordia raggiunta intorno alle leggi della natura tra gli scienziati, ma che poi trova grandioso epilogo *etico*, in Leibniz, in quella della 'vocazione' di tutti gli spiriti a formare una sola, terrena *Civitas Dei*).

Quest'Armonia rivela chiaramente che la Causa è anche *causa finale*. Volerla far sorgere dal concatenarsi di contingenze postulerebbe qualcosa di *assolutamente improbabile*, proprio da un punto di vista logico e scientifico. La Monade somma deve essere Mente e come ogni mente essere rivolta a un Fine. Se attributo infinito della Sostanza è il pensiero, come potrebbe questo concepirsi se non in quanto *intenzione*? Si dà forse pensiero che non voglia anche *agire* per un fine, che non si concepisca come *causa finale*? La Monade

somma *pensa*, e vuole conseguire ciò che pensa essere Bene. Dunque, sarà pensiero, volontà, azione, altrimenti non potremmo osservare in natura che *casi* e, allo stesso tempo, dovremmo considerarli *fato* – contraddizione in sé e che contraddirebbe la nostra stessa esperienza, la quale ovunque stabilisce correlazioni tra gli enti e di ogni fatto è capace di indagare la *verità*, nei termini e nei limiti che abbiamo detto.

Forse che la *Scienza nuova* di Vico non si connette in questo profondamente con la particolare forma che assume la teodicea in Leibniz – e cioè proprio nel voler fornire «sublimi prove» di un Dio «che non sia essa Natura, ma ad essa Natura superiore, cioè una Mente Infinita ed Eterna» (*Scienza nuova*, 1725, I, 1)? Non si darebbe alcuna ‘sublime prova’ se ci limitassimo al solo ordine naturale: «i Filosofi infin’ ad ora, avendo contemplato la *Divina Provvidenza* per lo sol’ *Ordine naturale*, ne hanno solamente *dimostrato una parte*» (*Scienza nuova*, 1744, *Spiegazione della dipintura proposta al frontispizio, che serve per l’Introduzione dell’Opera*); è il mondo delle *menti umane*, gli ordinamenti che esse creano, trasformano, distruggono, il mondo che esse fanno senza sapere quello che fanno, il ‘luogo’ dove davvero si può provare la realtà di una divina provvidenza. Ciò comporta per Vico contraddire *toto caelo* Spinoza? Non necessariamente – si ricordi la netta Prop. LXIV degli *Elementi*: «L’ordine dell’idee dee procedere secondo l’ordine delle cose». Come potremmo sostenerla senza dimostrare che questa relazione vale anche per ciò che la nostra natura certamente produce? Non appartiene forse all’ordine delle cose l’ordine che riscontriamo nei *fatti* e nelle *opere* di cui il nostro esserci è capace? Ordine che possiamo scoprire con certezza, ma non *more geometrico*. Ogni scienza della Natura è intrinsecamente mancante, non per ragioni empiriche, ma nel suo fondamento logico, se rinuncia a spiegare, secondo principi, l’assoluta peculiarità della nostra *natura*, peculiarità che non si limita alla comprensione di *tà physiká* e del nostro esserci in quanto appartenente anch’esso all’universo degli enti fisici. La nostra natura è *storica* – se non si

dimostra l'esistenza di un ordine immanente al suo fare la propria storia, nessuna connessione universalmente valida può darsi tra ordine delle idee e ordine delle cose. Alla filosofia-scienza della natura deve perciò accompagnarsi la nuova scienza filosofico-filologica, proprio al fine di costruire un completo *sistema della Natura*, e cioè giungere a soddisfare l'istanza ultima del moderno *scientiam facere*.

È dimostrabile l'esistenza reale della Sostanza-Monade? Nel sistema spinoziano l'esigenza della 'prova' viene risolta *ab origine*: la *Causa sui immanens* è per ciò stesso immediatamente-assiomaticamente concepita come coincidenza di essenza e esistenza; l'idea di Causa *finale* imporrà invece un ripensamento della 'prova'. Anzitutto, per affermare che il pensiero dell'Ente perfetto implica la sua esistenza dobbiamo prima aver dimostrato che l'Ente perfetto è *possibile*. Se risultasse *impossibile* neppure potrebbe esistere. Chiediamoci dunque: è *possibile* che sussistano *insieme* tutte le *perfezioni* in perfetta unità? Sì, risponde Leibniz, poiché le perfezioni rappresentano attributi semplici e positivi in sé, non formano mai meri aggregati, e perciò non si contraddicono come le qualità delle cose particolari. Essendo semplici non possono risolversi in altro, e dunque potranno trovarsi nello stesso soggetto senza contraddizione. Dimostrata la *possibilità* dell'Ente perfettissimo (e l'assoluta certezza, a un tempo, che è *impossibile* dimostrarne l'*impossibilità*) è dimostrato anche che esso esiste: se negassimo, infatti, che esso esiste ne negheremmo la stessa possibilità, già invece dimostrata, poiché in questa è inclusa la sua esistenza.¹ Solo

1. Naturalmente, presupposto della prova ontologica proposta da Leibniz è che l'esistenza, *senza limitazione alcuna* e cioè in quanto necessaria, sia una delle perfezioni positive. La prova non reggerebbe affermando semplicemente che l'esistenza di Dio, se possibile, non può essere in uno negata. La prova allora avrebbe un valore soltanto logico. Dalla possibilità della perfetta congiunzione di tutte le perfezioni si può pervenire alla possibi-

portando così a compimento l'argomentazione cartesiana possiamo affermare, per Leibniz, che l'Ente perfetto certamente anche *esiste* (*Sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio*, 1701). Nell'idea di perfezione non possono in alcun modo mancare volontà, pensiero e azione, armonizzati tra loro senza contraddizione. Perché la perfezione assoluta dovrebbe escludere volontà e intelligenza? In natura è forse più perfetto ciò che accade secondo una causalità puramente meccanica? L'uomo delibera e a Dio ciò sarebbe impossibile? «Io credo dunque che il mondo sia governato da una volontà potente e saggia», dirà Rousseau – e così sentirà tutto il deismo. Ma Leibniz vuole *fondare* tale idea sul principio di *ragione sufficiente*, su un'argomentazione logica e scientifica, e in relazione, come vedremo, al proprio concetto di possibilità. L'Onnipotente può essere onnisciente e *volere* così che volontà e intelligenza perfettamente coincidano; l'assenza dell'uno o dell'altro termine non è concepibile nella Monade somma. Nelle monadi particolari essi rimangono distinti, pur muovendosi *infinitamente* verso il loro congiungersi e facendo segno già in questo loro *conatus* dell'esistenza di una Causa finale. La Monade o Sostanza somma può ciò che sa e vuole – e che cosa sa e vuole? Non può essere che il *Bonum*: che le menti finite concordino tra loro, che nessuna parte si separi dal Tutto, che ogni anima individuale si ritrovi nel Tutto e realizzi in tale universale *syn-pátheia* la propria stessa individualità. Se la Monade non si esplicasse, dando vita per ciò stesso al molteplice degli enti finiti, non sarebbe assoluta, mancando appunto del potersi manifestare – oppure dovremmo chiamare in gioco un'altra Causa per le cose particolari, cadendo in irrazionali dualismi. Se poi l'Armonia fosse un *dato* immediatamente accertabile,

lità di un Essere che le possiede soltanto se l'esistenza necessaria non è semplicemente una di quelle perfezioni, ma il loro fondamento, la loro *arché*.

di per sé evidente, essa risulterebbe un puro meccanismo, e la cosa particolare non avrebbe più *sostanza*, esisterebbe soltanto la Monade e il resto ne sarebbe un mero riflesso o un' imperfetta immagine, e non a sua volta causa che agendo riflette e riflettendo agisce.

Appare evidente che la riformulazione della 'prova' (che Spinoza, a detta di Leibniz, avrebbe ritenuto interessante)¹ non vuole certo limitarsi a un esercizio di maggiore rigore logico. Essa, anzi, solleva questioni metafisiche decisive. La prima riguarda l'esigenza di 'salvare' la sostanzialità dell'ente finito, inconcepibile se esso non è, come la definizione stessa di sostanza esige, in una certa misura realmente *libero*. Ora, la *res particularis* in tanto potrà esserlo, in quanto lo sia la sua Causa. La Causa-Natura dell'*Etica* è libera soltanto nel senso dell'assoluta incondizionatezza, non in quello del sapere e volere. Ma, per Leibniz, una Causa incondizionata che tenga 'fuori di sé' volere e sapere non è più tale, equivale a cieco fato. Soltanto se essa è liberamente creatrice sono concepibili enti finiti dotati di propria, sostanziale libertà. Se la libertà mancasse nella Causa stessa dell'esistere, non potrebbe esservene traccia nelle creature che da essa si effondono. L'ontologia qui si coniuga al problema della libertà, *aporóúmenon* fondamentale di ogni *de rerum natura* deterministico-meccanicistico. L'idea di liber-

1. Di notevolissimo interesse la ripresa della prova leibniziana in vari appunti di Kurt Gödel, *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, a cura di G. Lolli e P. Odifreddi, trad. it., Torino, 2006. In essi si ribadisce la possibilità della coincidenza in uno di tutte le proprietà positive, ma la conseguenza che se ne trae porta ben lontano dalle intenzioni di Leibniz: essendo tali qualità proprie del *mondo*, Dio dovrebbe essere inteso come *parte del mondo*, e cioè in termini radicalmente immanenti. A questa difficoltà dovrebbe aggiungersi quest'altra, intorno a cui torneremo a lungo nell'ultima parte del libro: è proprio vero che queste *perfezioni* o proprietà positive possono, in quanto semplici, darsi unite senza contraddizione? Anche *giustizia* e *miserecordia*?

tà in quanto conoscenza del necessario, *amor fati*, non lo risolve. Perché dovrebbe nascere, all'interno di un universo determinato in ogni suo aspetto da concatenazioni causali a partire dalla Sostanza, una tale *libertas sciendi*? Nulla rende necessario a partire dall'idea della Causa l'emergere di tale libertà. Se invece la Causa è volontà libera, allora la *possibilità* di sostanze libere sarà data a priori. Non è definibile concetto di libertà se non su questo fondamento ontologico. Senza tale fondamento, essa finisce con il perdersi trasformandosi in un inafferrabile ideale, che non sappiamo né spiegare né soddisfare. L'ente ek-siste per un atto di libertà della Monade, e di questo atto esso porta il sigillo indelebile. Se la Monade somma, infatti, liberamente creasse, ma i suoi prodotti fossero *in toto* determinati nel loro agire, è evidente la contraddizione che ne nascerebbe: dovremmo affermare che, allora, la Causa non sa o non vuole il Bene e crollerebbe il senso *finalistico* del suo agire, dal momento che essa 'invidierebbe' ai suoi prodotti ciò che per sé stessa tiene certamente come *summum bonum*.

La Causa *sa* il Bene – il Bene è la sua stessa natura – e pertanto lo vuole e lo *pro-duce* liberamente. Perfezione di sapere, volontà e potere che si armonizzano senza contraddizione. È lo schema teleologico che sembra reggere il *lavoro* umano a trovare qui il proprio fondamento. Dio *lavora* – la Causa *sui* spinoziana no.

Tuttavia, se ciò che la Causa produce e che continua a governare (poiché un Re o un supremo *Werkmeister*, dice Leibniz, mai abbandonano il proprio regno) fosse tutto ciò che è necessario esista, se la sua potenza dovesse esplicitarsi esclusivamente in ciò che attualmente la rivela, essa sarebbe limitata appunto alle forme del suo attuale manifestarsi e non avremmo alcuna ragione di dirla Onnipotente. Il fulcro della 'prova' leibniziana consiste nell'affermazione del *primato del possibile*. Il Principio non può limitarsi all'essere Causa

di ciò che attualmente esiste, né la sua libertà sarebbe tale se fosse così *destinata*. La prova ontologica assume la seguente forma, che stravolge il suo impianto ‘classico’: se la Causa perfettissima è possibile, allora anche esiste – in quanto possibile, essa va intesa come *onni-compossibilità*, ambito di ogni possibile –; ciò che attualmente esiste appartiene a priori all’ambito di ciò che è possibile sia, e cioè si ritrova nell’essere-possibile del Principio stesso. Il Possibile è *illimitato* (il suo limite sarebbe l’Impossibile, ma entrambi sono infiniti come lo sono i pari e i dispari). Se ne deve dedurre che ogni ripetizione è impossibile, poiché vi sarà sempre una differenza anche tra cose *identiche*, dal momento che sono *due*. La differenza *reale* non potrà mai essere ridotta a quella numerica. In quanto Principio di tutti i possibili, la Monade-Dio *fa esistere*; e, in quanto somma Intelligenza, farà esistere ciò che sa essere Bene, e quindi la stessa libertà delle menti finite, secondo il grado di perfezione (la potenza rappresentativa) di ciascuna. Quella ontologia della libertà, cui prima ci siamo riferiti, si fonda dunque, a sua volta, su questo primato del possibile: poiché ambito di tutti i possibili, il Principio – perfezione di intelligenza e volontà inseparabilmente distinti – è libero di esistentificare ciò che vuole; la sua onnipotenza consegue al suo essere l’ambito del Compossibile; se il Principio fosse Causa di ciò che attualmente ek-siste (manifestandosi a noi) e basta, esso sarebbe incondizionato soltanto ex ante, mentre ex post finirebbe con l’identificarsi con la totalità *data* degli enti. La riduzione dell’idea del Principio a Sostanza-Causa *sui*, a Natura, elimina la categoria del possibile (o, contraddittoriamente con i propri assunti, la riduce a mera contingenza) e rende *impossibile* fondare l’idea di libertà, la quale risulta concepibile soltanto se viene radicata ontologicamente nel Principio stesso.

Nel Principio è dunque la *decisione*. *En archêi* sta l’A-

zione che decide. La Monade-Dio *esiste decidendo* di esistentificare. Dio non è semplicemente, ma ek-siste nel decidere. La teo-logia leibniziana è perciò irriducibile alla prospettiva onto-teologica classica.

La traduzione della parola di Giovanni proposta dal *Faust* di Goethe (Logos = *die That*) potrebbe trovare dunque nella Monadologia leibniziana il suo precedente. *Verbum* è Azione e Azione significa essenzialmente ordine, comando. Come conciliare questo timbro, quello del puro *Comandamento*, con il Theós-Agape? Il destino di Faust si consuma proprio in tale dilemma, tra il significato *ultimo*, radicalmente immanentistico, della sua traduzione di Logos, significato di cui all'inizio gli sfuggiva tutta la portata, e il naufragio della possibilità di accordarlo ad Agape, possibilità che egli intravede solo per negativo, nel momento in cui gli appare come l'Impossibile che le cose del mondo possano conformarsi al Principio-Amore. La 'redenzione' immaginata a conclusione del *Faust* non appartiene alla *logica* della narrazione dell'avventura del personaggio, logica che esprime l'Ordine stesso di Chronos, del Dio appunto che *comandando* ci parla, e mai amando.

La Monade somma agisce *scegliendo*, e in quanto somma intelligenza tra le infinite possibilità che in sé contempla non potrà deliberare altrimenti che facendo esistere quelle combinazioni tra essenze possibili che presentano il massimo di perfezione, cioè di *realtà*. Il manifestarsi di questa realtà non comporta affatto che i possibili si annullino; tutte le essenze rimangono eternamente in Dio, esistentificate o no. Il possibile non sparisce nell'atto in cui esiste; esso *diviene* all'esistenza restando nella sua essenza eterno, proprio in quanto possibile, in Dio, in uno con tutti gli altri – e però quel possibile che presentava una capacità maggiore di co-implicarsi ad altri, questo solo sarà fatto ek-sistere. La realtà è composta da quei possibili capaci di formare le monadi più potenti nel rappresentare

e riflettere, quelle dotate di un'anima che con più forza ricerca l'armonia col Tutto. Da dove traiamo la notizia di quei possibili che non sono passati all'esistenza? Dal pensiero soltanto, ovviamente, nella misura in cui esso pone il primato del *posse*, del poter-essere, sull'*esse* e su questa base rende ragione dell'ente finito, mostrandone la *sostanzialità*. 'Rendere ragione' significa affermare la *verità* di fatto in base al principio di ragione sufficiente. Se l'universo che osserviamo fosse tutto ciò che è contenuto nel Principio e tutto ciò che il Principio può produrre, non avrebbe senso parlare di verità che per le verità di ragione, nel senso che si dovrebbe esigere che anche i fatti venissero conosciuti con la stessa evidenza a priori con cui possediamo queste ultime. Proprio perché invece dell'infinità dei possibili solo alcuni vengono esistentificati dall'Intelligenza divina, ecco che ci è concesso di indagare sulla ragione *sufficiente* per cui questa *decisione* è avvenuta – e tale indagine dovrà svolgersi secondo il metodo prima indicato, mostrando la potenza della cosa nel suo essere in relazione, la complessità dell'universo che ogni singola monade contiene già in sé, secondo la propria specifica prospettiva.

Perché un ente sia, la sua essenza deve *essere stata* possibile. Così *rovesciata*, in base al primato del modo del possibile, ricompare l'essenza della *ousía*, l'*aporóúmenon* per eccellenza: in che cosa consista l'essenza *kath'hautó* della cosa. La cosa ci appare, *phainómenon*, ora è *actu* di fronte a noi, ma necessariamente *era* possibile che esistesse. La sua essenza comportava di necessità tale possibilità. Ma il suo essere-possibile non dilegua nell'essere-in-atto. Ciò che ora è presente continua a essere *ciò che era*, e cioè appunto un possibile. La sua essenza (*tò tí ên eînai*) è quella del possibile (coincide con ciò che l'ente era *essentialiter*). Ogni presenza reca in sé l'infinità del suo passato; in ogni atomo di materia, se la nostra mente avesse l'onnipotenza di quella

divina, potremmo ritrovare la ‘storia’ intera dell’universo. Nell’onnicompossibile della Monade, che è insieme compresenza dei tempi, presente eterno, Aión, tutte le essenze *sono*. L’*estí* vale anche per il possibile, altrimenti niente esisterebbe. L’è del possibile regge l’è della presenza dell’essente. Questa ha pertanto due dimensioni inseparabili: quella fenomenica, che sta nell’ordine del tempo e che la *fisica* conosce sperimentalmente-matematicamente, e quella che potremmo dire noumenica, in base alla quale la pensiamo – e non possiamo pensarla altrimenti – in quanto possibile nella sua essenza. Entrambe le dimensioni sono *reali*; alla *ousía* non si oppone un astratto possibile, ma, anzi, l’*essere*-possibile ne rappresenta appunto l’essenza. Costitutivo dell’essente è l’essere-possibile. La conseguenza metafisica che se ne trae è di enorme rilievo: proprio perché possibile in Dio l’ente è eterno, la sua essenza non può tramontare – il suo apparire, il suo ek-sistere soltanto sarà soggetto alla *táxis* di Chronos. Perché Dio non ha trattenuto in sé l’infinità dei compossibili? Perché ha deciso di esistentificarne alcuni e non altri? Bisogna combinare compossibilità a onnipotenza; non si darebbe onnipotenza senza libertà di decisione, e decidere comporta scelta (alla nostra mente è dato il *potere* di indagare in base a quale ragione). Il compossibile esige che sia possibile che il possibile esista, e l’onnipotenza è tale solo se ha anche il potere di manifestarsi nel molteplice. L’idea di onnipotenza *esige* la creazione di un mondo *reale*, che in quanto tale comporta la *táxis* del tempo – ma se tale mondo fosse il solo possibile, verrebbe meno quella stessa onnipotenza, che comporta la compresenza in sé di infiniti possibili.

Necessaria sarà perciò l’essenza dell’ente, non il suo apparire. È del tutto concepibile senza contraddizione alcuna che altri possibili avrebbero potuto ek-sistere. Non per questo però l’*ousía* è un mero accidente; la sua reale esistenza significa la realtà *eterna* della sua es-

senza. *Accade* che questo possibile sia esistenzialmente piuttosto che un altro, tuttavia questo non ne implica l'essere mera contingenza, poiché contingente non ne è affatto l'essenza. Il principio di ragione sufficiente si radica in questo fondamento ontologico.¹ La nostra indagine è capace di approssimarsi infinitamente alla comprensione della catena dei nessi che spiegano la natura dell'essente, proprio in quanto questo è nella sua essenza un *realmente* possibile. Il fatto che possiamo concepire *altri universi* nulla toglie alla *ragione* di questo. Perché *questo*? La nostra mente è in grado di rispondere soltanto così: perché tra tutti i possibili era quello che permetteva la più potente concatenazione tra i suoi enti, consentendo che essi si co-implicassero con la massima coerenza, così che potessero essere conosciuti con esattezza e venire espressi attraverso leggi matematicamente formulate. O tutto questo è puro caso, oppure sarà necessario pensarlo come il prodotto di una scelta intelligente: « Dio sceglie tra i possibili » (*Quinto scritto a Clarke*, 1716). L'altissima improbabilità di ritenere fortuita l'organizzazione del Tutto obbliga a pensare che la Causa sia *causa finale*, e dove sussiste un *fine* non può mancare una volontà intelligente. Così la Mente della Monade irradia in quella di tutti gli enti finiti. E lo stesso principio di ragione sufficiente, anche nelle sue applicazioni nel campo dell'indagine fisica, si regge sul complesso meta-fisico di queste idee. L'idea neoplatonica dell'*emanazione* del molteplice in un istante atemporale (le monadi particolari sono chiamate da Leibniz *folgorazioni* della Monade somma: se la decisione seguisse alla riflessione avremmo *durata*, e ciò in assoluta contraddizione con l'eternità di

1. Come, d'altra parte, fondamento ontologico ha il principio di non contraddizione aristotelico – una *cosa*, *tò ón*, non può essere *questo* e non esserlo a un tempo. Il forte richiamo di Leibniz a Aristotele *contra* 'i moderni' trova forse in questa interpretazione del *principio saldissimo* la sua più forte ragione d'essere.

Dio; comprensione in Sé del com-possibile, intuizione del Fine, atto esistentificante sono *simul* nel *Nunc stans* divino) si collega al principio di ragione, volto a fondare la contingenza *non assoluta* dell'essente.

Il miracolo sommo è la *conoscibilità* dell'essente (non la sua osservabilità: una cosa è guardare, altra *vedere* nel senso della *idea*). Ciò non può però escludere che si diano eventi non riconducibili all'ordine delle cose che conosciamo. Le leggi della natura sono gli ordini che Dio ha usato per 'comporre' questa realtà, *una delle possibili*. Egli perciò avrebbe potuto servirsi anche di altre e potrebbe volerlo fare. È altissimamente improbabile che se ne serva, poiché nel suo agire segue quei principi che l'Intelligenza comporta, tuttavia non impossibile. Alla luce del Principio di composibilità, questa natura e le sue leggi assumono un carattere sostanzialmente *probabilistico*. Esse non consentono una definizione *ultima*, assolutamente risolutiva della complessità del reale, per lo stesso motivo per cui non sarà mai possibile giungere a un *atomo*, ad un *quantum materiale* indivisibile. «La materia è realmente divisa in infiniti punti» (*Le verità prime*, 1686), anche dunque divisibile, sì, ma *infinitamente*, poiché al *punto* non si giungerà mai attraverso mezzi fisici; sarà sempre possibile procedere oltre una 'grandezza' piccola a piacere, così come la struttura della nostra percezione è fatta di elementi 'sempre più' minimi. Il nostro stesso Cogito affonda nell'*in-conscio* di tali elementi, nel 'non so che' che sempre avvertiamo accompagnare ogni nostra percezione, quando di essa indaghiamo la sua ragione d'essere. Ogni essente è un insieme di fattori *discreti*; essi ci sembrano formare nello spazio-tempo della percezione un *continuum*, ma in realtà sussistono 'salti' tra loro; come per le monadi, la loro connessione è *immateriale*, avviene attraverso quel reciproco in-formarsi e riflettersi, che salva la sostanzialità di ciascuna.

L'idea della Causa onni-determinante, postulata seppure in forme radicalmente distinte in Cartesio e in Spinoza, escludeva che il modo del possibile assumesse valenza ontologica. Se anche, dal loro punto di vista, si fosse ammesso il possibile, questo non avrebbe indicato altro che l'essente in potenza, secondo il primato dell'atto. Tutto ciò che accade è necessario accada. Caso è ciò che accade e coincide col necessario (perciò si potrà sempre, in linea di principio, giungere a un calcolo esatto anche del caso, dell'evento che appare fortuito). È qui in gioco una concezione della Natura e della scienza della natura in cui possa o non possa trovare radicamento ontologico l'idea di libertà, in cui possa o non possa esservi anello tra *fisica*, *meta-fisica* e *etica*. E la partita passa di nuovo attraverso il confronto con *l'argomento principe* dei Megarici. Leibniz lo riconosce con assoluta chiarezza, quando contro i *novatores* moderni difende Aristotele e si vanta di aver « distrutto l'opinione di chi sostiene che null'altro vi è di possibile se non quello che effettivamente accade » (*Quinto scritto a Clarke*, cit.). Questa 'vittoria' è ottenuta, tuttavia, soltanto presupponendo la Monade somma come ambito dell'infinito Compossibile e fondando la ragione sufficiente delle cose e della loro relazione su una sovrana e intelligente Decisione. La dimensione metafisica non appare più, a questo punto, intrinseca allo *scientifico* e necessaria a fondarlo, quanto l'esito coerente dello studio della natura – di più, la metafisica sembra doversi concludere proprio con il *teo-logico* (analogamente, in certo modo, a quanto avviene rispetto alla *Fisica* con il libro XII della *Metafisica* – analogia *forte*, e dello scandalo che essa poteva suscitare presso i *novatores* Leibniz appare del tutto consapevole. Inutile aggiungere che questa prospettiva è precisamente ciò che viene liquidato nell'interpretazione logicistica di Leibniz, interpretazione che trova in Russell, *A Critical*

Exposition of the Philosophy of Leibniz, cit., il suo classico prototipo).

Tutto ciò conduce in una direzione evidentemente opposta a quella spinoziana. Megarico Spinoza? Certo, il solo ambito in cui per lui può valere la 'modalità' del possibile riguarda la capacità della nostra mente di elevarsi all'*amor intellectualis*. In questo caso il possibile assume il significato tradizionale di ciò che può essere come non essere, che non è necessario sia. In tutti gli altri casi, per Spinoza, il termine equivale a contingenza in quanto corruttibilità – ed è, come si è visto, *assolutamente necessario* che tale contingenza sia. Leibniz, nella sua critica, non considera gli aspetti più problematici della concezione spinoziana della natura, su cui ci siamo soffermati e che la rendono comunque irriducibile al paradigma strettamente deterministico. Egli però ha fondamentalmente ragione nell'avvicinare Spinoza ai Megarici. La sua 'difesa' della sostanzialità dell'ente e della libertà che a esso appartiene (relativa, e cioè in relazione con tutte le altre) a immagine del 'Dio che sceglie' finisce, tuttavia, proprio con l'eliminare il contingente ancor più di quanto avvenisse sostenendo che esso è mera espressione della nostra ignoranza, e con l'affermare la necessità del Tutto. Nel Compossibile i possibili sono tutti *substantialiter* capaci di esistere, *reali* in questo loro potere. Dio decide in base al loro grado di *realtà*, non perché alcuni, a differenza degli altri, siano null'altro che chimere impossibili; né egli annulla i possibili che decide non esistano. Il Compossibile è il Tutto delle essenze, e l'essenza non è concepibile se non in rapporto all'*ousía*. Tale rapporto vale per ognuna, che esso si manifesti *fenomenicamente* o meno. In questo senso, non vi è alcun *possibile-in-sé*, poiché il possibile è concepito *ab origine* come intrinseca *essenza* dell'essente. Ciò che esiste doveva avere per forza maggior ragione di essere, ma ragione di essere è proprietà di ogni essenza. Ciò che *actu* ora si

manifesta poteva non manifestarsi? Poiché tutte le essenze lo possono, questa possibilità si dà – ma soltanto violando il principio di ragion sufficiente questa possibilità ‘logica’ avrebbe potuto realizzarsi effettivamente. In Dio tutte le essenze possibili sono *reali* e in atto, dunque *necessarie* in sé – e così è necessario pensare che soltanto quelle che passano all’esistenza siano dotate di quella potenza armonizzante che la scienza, alla fine, sa cogliere ed esprime attraverso le sue leggi. Dio esistentifica i possibili secondo un ordine che permette la conoscenza della natura da Lui creata. Ciò che alla fine equivale ad affermare che l’autentico Fine di Dio è rendere possibile l’*operari scientifico*.

Una qualsiasi essenza può non venire all’esistenza, ma essa è comunque concepita come realissima in Dio, *era* in Lui sostanzialmente. Non è dunque possibile che non sia. Nessuna possibilità in sé, nessun possibile ‘spettrale’. Altri possibili potevano accadere, ma ciò sarebbe pensabile soltanto violando il principio di ragione sufficiente – dunque, pensabile solo contraddittoriamente. Di più: se lo si pensasse diventerebbe impossibile una scienza della natura, poiché ogni evento ci apparirebbe un mero accidente, non riconducibile ad alcuna forma. Dunque, ciò che attualmente esiste è necessario pensare che esista in base a una *ragione*. Nessun possibile è concepibile come soltanto possibile: o rimane pura, *reale* essenza, o è quell’essenza che realmente si ‘incorpora’ e che è necessario esista in base al principio di ragione sufficiente. Possibilità *reale* in entrambi i casi, e tutte Dio *vuole*, anche se alcune soltanto decide che vengano all’atto. Il principio di ragione sufficiente non media affatto tra un possibile irreal e l’esistente. Esso intende fondare quest’ultimo sul *grado di realtà* già immanente nell’ordine delle essenze. Certo, l’essente determinato non possiede affatto il grado di realtà della Monade *Causa sui*, ma ciò non lo rende qualcosa che può essere o

non essere. Esiste soltanto ciò che ha *ragione* o fondamento per esistere, e tale *ragione* può essere dalla nostra mente *infinitamente approssimata*. In che senso, allora, questa argomentazione trionfarebbe sul *lógos* megarico? Essa non fa che affermare la realtà dei possibili in quanto essenze – ma della loro infinità noi conosciamo soltanto quelle che si esistentificano di fatto, ed esse conosciamo *in verità*. Quale necessità riveste, allora, l'idea della Monade come luogo del Compossibile? Mantenere 'aperto' il sistema della natura, conferendo un carattere *quasi* probabilistico alle sue leggi? Salvaguardare la sostanzialità dell'essente, pur ribadendone la differenza con la Causa? Anche – ma la vera risposta, io credo, va trovata proprio nel senso di quel 'Dio sceglie tra i possibili'. La critica dell'equiparazione tra possibile e reale è anzitutto 'al servizio' della fondazione ontologica dell'idea di libertà.

L'Ente perfetto, la cui possibilità è stata dimostrata, conosce quali possibili combinandosi tra loro possano dar vita al massimo di realtà, vuole che questa esista e detiene l'assoluto potere di farla esistere. Questo atto va presupposto a ogni indagine sull'essente volta a spiegarne la ragione o il fondamento. La *verità* del fatto, la dimostrazione di una ragione sufficiente del suo esistere, rimanda alla *scelta* operata dal Sovrano che compone in sé perfettamente tutte le perfezioni. Egli non è più però la semplice *Causa sui*, integralmente immanente alle sue manifestazioni, identica all'Ordine che esprime, Ordine che non presuppone alcun possibile oltre sé e di cui le cose particolari sono tutte *necessari casi* – situazione peraltro paradossale, come si è visto, poiché sembra che così si affermi la necessità di ciò che pure si manifesta col carattere del contingente. Ora Leibniz sostiene invece che ciò che accade ha ragione di essere soltanto se il suo esistere 'emerge' in base a un fine razionalmente concepito. Perché questa condizione si dia, occorre che la Sostanza che lo con-

cepisce sia assolutamente *libera*. Qui fondamento della ragione sufficiente sarà perciò la *libertà* della Causa di volere e potere. Insomma: la *libertà* stessa, in quanto tale, sorregge l'esistere degli essenti. Il fondamento della cosa è l'essere-libero. Ma quale *fondamento* è mai questo, che deve essere concepito come la *ragion d'essere* della stessa decisione, e cioè di Dio in quanto decisore e sovrano? Fondamento non può più valere in quanto *sub-stantia*, e neppure in quanto nesso fondamentale di rapporti, *lógos* attraverso cui soggetto e oggetto, conoscente e conosciuto entrano in 'comunione'. Il principio di ragion sufficiente, 'appellandosi' necessariamente alla Decisione divina, sembra indicare un venir meno del fondamento, piuttosto che renderne più rigorosa la determinazione. E in che senso non ne rappresenterebbe un venir meno? Solo in quanto tale Decisione è *condizionata* alle verità di ragione: Dio sceglie tra le essenze *possibili*, e mai *l'im-possibile*, e cioè la Sua scelta non può trovarsi in contraddizione col Principio di non contraddizione. Dunque, soltanto nel senso che la Decisione divina *non* è incondizionatamente libera, essa, in quanto fonte del principio di ragion sufficiente, è fondamento dell'esistere, che si manifesta secondo ragione e secondo ragione può essere compreso. O, per esprimere diversamente il medesimo problema, Dio decide *in base a due impossibilità*, logico il primo (inviolabile il Principio di non contraddizione – e questo Impossibile lo condivide con la nostra ragione), morale il secondo (se non fosse perfettamente sapiente non *esisterebbe* in quanto Ente perfettissimo – in noi, invece, si darà sempre capacità *tecnica* distinta da saggezza; la conciliazione tra le due rappresenta per Leibniz il compito *infinito* dell'umanità). Ma se la Causa è il 'decisore' ultimo tra essenze in base a principi razionali, saranno questi principi a detenere la somma sovranità, principi che ritroviamo immanenti nell'Ordine delle cose e fondamento, in uno, di tale Ordine.

Sulla base della loro assoluta necessità l'idea di libertà, che comporta quella di assoluta incondizionatezza, si rivela allora, appunto, null'altro che *idea*, in sé infondabile, *ohne Warum*. Insomma: o fondamento è la libertà, che si esprime nella decisione divina e 'irradia' negli essenti, o lo sono i *principi* della ragione, che *fondano* questa decisione, principi *immanenti* nella disposizione del mondo. Principi che si ergono dinanzi a Dio stesso come un Muro insuperabile. L'aporia *apre* i distinti e divergenti cammini della successiva metafisica.

Se Causa è Causa *finale* e questa è concepibile soltanto come operante in base a un principio di ragione, non potrà considerarsi se non dotata di volontà e intelligenza, e in tanto Causa in quanto *transcendens* le ragioni del mondo. Ciò che davvero è trascendente, tuttavia, non è la Causa in quanto tale, che non può essere pensata se non in qualche connessione ai suoi effetti, ma la sua *libertà*. La libertà, *da cui* proviene l'operare della Causa, è la ragione ultima delle cose. Ciò significa che questa ragione si rivela, alla fine, *immateriale-ideale*. La conseguenza necessaria sarà, allora, che essa non deve venire intesa in quanto *causa fisica*? Che essa va ricercata soltanto nell'ambito dei principi della ragione? Ma tali principi potranno essere fatti ancora valere come fondamento metafisico della stessa scienza della natura? Inoltre, se in questi principi consiste ogni possibile fondamento, ne consegue evidentemente che esso non potrà più in alcun modo concepirsi come *transcendens*, ma dovrà risultare immanente alla loro forma. La possibilità di conoscere l'ordine della natura *appartiene* infatti alla ragione stessa, è espressione della sua *spontaneità* o *libertà*, che nessuna Causa a essa esterna potrebbe fondare. Sostanza dell'essente consiste, allora, nel suo essere *causa libera*, cioè *spirito*, spirito che si esprime ogni volta in modo determinato, secondo forme definite, ma che in nessuna di esse 'insiste', in nessuna esaurisce la sua incat-

turabile potenza. Leibniz fonda ancora tale prospettiva su un Trascendente, e questo apparirà all'idealismo successivo il punto critico del suo sistema; l'idea della monade spirituale 'tradotta' in termini rigorosamente immanentistici apre alle divaricanti prospettive kantiane e idealistiche. Da un lato, l'ontologia del possibile diviene l'interrogazione sulla possibilità in generale di una scienza della natura; dall'altro, la dialettica propria dei principi della ragione è fatta *esistere* effettivamente nel movimento, nella dinamica dell'essente e le possibili essenze si realizzano nel divenire della coscienza, dando vita alle sue fondamentali *figure*, a partire dalla dimensione dello stesso sentire e del percepire, intesi già in sé come fattori dell'universale opera di mediazione che nel termine Spirito si esprime.

Causa sui diviene allora la libertà stessa, che si pone in atto in ogni espressione determinata della Sostanza universale, immedesimando l'altro con sé. L'affermazione, o quasi esclamazione: «E tutto fu Spirito», di Gentile, epilogo del suo *Sistema di logica*, in cui l'eterno creare del pensiero cessa di alienarsi o reificarsi nel pensato, si può dire compia una prospettiva dell'idealismo moderno che *radicitus* contrasta con quella spinoziana (anche il rapporto tra Gentile e Marx dovrebbe essere letto alla luce della loro contrastante posizione nei confronti di Spinoza). Nella *Teoria generale dello spirito come atto puro* Gentile parla di *Natura sive error* – la Natura è l'eterno passato dell'eterno presente dello Spirito, della sua attività sempre in atto e mai definibile-confinabile in alcuno *stato*, alla quale nessuna inerzia è concessa, eppure irriducibile al semplice divenire, poiché la *substantia cogitans* rimane, in quanto tale, al di là del tempo. Errore sarebbe perciò ritenere che esista altra sostanza oltre questa o dedurla da altro da sé. E tuttavia il carattere di questa sostanza consisterebbe proprio nel non esistere che nel suo realizzarsi, atto per atto, vincendo ogni limite presupposto. Ma non comporta tale idea la reintroduzione di un ordine del tempo in quanto infinita durata, durata che è in sé negazione di ogni eternità? Ciò che alla fine

viene meno, in questo idealismo, è la pensabilità della *sostanza* stessa. Ciò che vi si afferma è la morte dell'idea di sostanza. La vita dello Spirito deve negare ogni sostanzialità e in lui la *vera vita* dovrà perciò coincidere o immedesimarsi con la morte – che si chiamerà però *Aufhebung* o superamento – di ogni determinato momento o 'individuo'.

Nel passaggio tra Leibniz e l'idealismo classico la relazione tra metafisica e scienza approfondisce la sua problematicità. Affrontare il problema rappresentato da tale relazione appariva un'esigenza quasi presupposta nei grandi sistemi del razionalismo; senza la generale visione del mondo che in essi si esprimeva neppure sarebbe apparsa concepibile quell'idea di una *legalità* della natura in base alla quale si svolge l'impresa scientifica. Dopo Leibniz l'ordine delle idee metafisiche e l'ordine delle cose che la scienza indaga e su cui legifera non si accordano se non funzionalmente-simbolicamente. La questione del fondamento muta radicalmente di segno. La metafisica è chiamata a fondare la scienza della natura? O è una disciplina che l'accompagna? Oppure, ancora, vale come un *télos* in sé indeterminabile cui tendono le esperienze scientifiche, una sorta di 'oltre' che nulla propriamente interessa alla loro interna costituzione e al loro concreto sperimentare? In tutti i casi, la metafisica è chiamata ormai a *giustificarsi*. A rinnovarsi e trasformarsi di fronte al 'tribunale' della scienza. I ruoli tradizionali si sono rovesciati per sempre: non più il *metafisico* contiene nel suo ambito lo *scientifico*, ma è quest'ultimo che assume il potere di concedere diritto di cittadinanza al primo, ovviamente a condizione che anche questo sappia legittimarsi in quanto *scienza*. La metafisica dovrà dimostrare di valere come *Wissenschaft* se vuole ancora discutere i principi, *Anfangsgründe*, della scienza della natura. Oppure dovrà rinunciarvi, rinunciando con ciò stesso a ogni *potere* nel mondo presente.

Tra la prima e la seconda edizione della *Critica* è nell'incalzare di questo drammatico interrogativo che Kant tenta, con i *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* e i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (citerò dalla *Werkausgabe* in 12 voll. curata da W. Weischedel), di dimostrare l'indispensabilità di una nuova metafisica all'altezza di un'epoca che sembra aver posto radicalmente *in dubio* l'unità della scienza, la coerenza interna tra i suoi saperi e il proprio stesso *télos*. Che significa, infatti, *Anfangsgründe*? Con l'espressione si vuole indicare l'inizio in senso metodologico? Si allude a quei principi logici ai quali nessuna argomentazione può rinunciare? Questi sono soltanto logici, appunto, e sembrano non avere alcun carattere metafisico. Né, certo, possiamo riferirci con questo termine, *Anfang*, a qualche 'mossa' che dia semplicemente avvio alla ricerca, poiché allora, lungi dall'essere metafisico, questo inizio risulterebbe soltanto empirico. Si vuole allora rimandare all'*arché*, al principio, immanente o trascendente, che governa un processo in tutti i suoi momenti? La metafisica dovrebbe perciò richiamare la scienza, nella molteplicità delle sue manifestazioni, all'unità di un Principio, che questa di per sé non sarebbe in grado di riconoscere, non giungerebbe *a pensare né a sapere*, mancando perciò il livello di vera, compiuta *Wissenschaft*. La metafisica esprimerebbe in questo caso null'altro che il presupposto in base a cui la scienza già di per sé opera e si limiterebbe ad agire nei suoi confronti come una sorta di *co-scienza* che ne illumina gli stessi fondamenti. Ma quale concreto mutamento può mai produrre una simile, modesta *Erklärung*, questo semplice chiarimento, nel 'progresso' dello *scientifico*? Che cosa la scienza della natura riuscirebbe a *vedere* grazie a essa che prima già non fosse in grado di vedere e scoprire, nei limiti del proprio potere?

Metafisica come critica

La posizione di Kant è già quella per cui le scienze, secondo l'espressione heideggeriana, si sono 'impadronite' della totalità dell'essente. Scienza è ora il sapere essenziale e supremo, il solo genuino. O anche la metafisica saprà dimostrarsi scienza, oppure diverrà davvero quella idea cervellotica, vuota, arbitraria, avulsa dalla realtà, che molti scienziati già l'accusano di essere. Ciò che Heidegger ripete, variandone solo i termini, lungo tutta la sua riflessione sulla Tecnica non fa che ricordarci la situazione in cui Kant è già affatto consapevole di trovarsi. Che significa *Anfang*? Che significa *Grund*? Se significasse semplicemente 'origine' in senso storico-destinale, che valore avrebbe per il *fare* scienza attuale? O piuttosto si intende qualcosa di simile all'idea di *causa*? La metafisica avrebbe dunque a che fare con ciò che è *causa* della scienza della natura, e cioè con la condizione essenziale in base alla quale essa si costituisce; *Anfang* suonerebbe allora come un prendere inizio da quel *Grund* che fonda la possibilità in generale della scienza. Ma tali *Anfangsgründe* varranno soltanto se scientifici a loro volta. E *il* paradigma della scientificità è quello che si presenta e sembra *incarnarsi* nella scienza della natura. La metafisica che intende determinare i principi fondamentali di quest'ultima è dunque a sua volta determinata dal modello che la scienza ha affermato valido per ogni autentico sapere. Se la metafisica ritiene che la sua funzione consista essenzialmente nella delucidazione di questi principi, è evidente che essa ritiene che la scienza della natura *non li pensi*, e cioè ignori il proprio stesso *essere-possibile*. La scienza riconoscerebbe l'efficacia del proprio *progetto*, verificherebbe sperimentalmente la validità delle proprie ipotesi, e tuttavia, non *superando* questa dimensione *tecnica*, ignorerebbe il fondamento che la rende

possibile, e in questo senso si potrebbe affermare che *non pensa*. Che cosa comporta, tuttavia, *per la scienza stessa*, questo non-pensare? Soltanto se si dimostrerà che esso implica l'ignoranza di una dimensione essenziale dell'essente la metafisica apparirà *scientificamente* necessaria e perciò la sua funzione potrà dirsi 'salva'.

Su questa linea la metafisica viene 'giustificata' e fatta consistere nella fondazione trascendentale delle condizioni di possibilità del sapere scientifico. Nessuna precedente filosofia l'aveva tanto radicalmente affermato. Non si tratta affatto di costruire l'*órganon* logico, strumento essenziale della deduzione. La fondazione non è gnoseologica, ma puramente *ontologica*. La metafisica è chiamata a fondare *i limiti* della scienza riguardo all'*oggetto* di quest'ultima, e dunque a definire in che limiti quella *realtà* che è il nostro intelletto sia in grado di conoscerlo. *Che cosa* conosce l'intelletto – *questa* è la domanda, e non di quali strumenti logici dispone. E può conoscere quell'ente che è sé stesso? Le fonti di una tale conoscenza non potranno essere empiriche, tratte dall'esperienza sensibile. Il pensiero deve qui muoversi secondo i principi che appartengono alla ragione stessa (*Prolegomena*, pp. 197 sgg.). Questo peraltro è il 'movimento' proprio della scienza della natura: non esiste *epistème* se non si fa astrazione da ciò che 'dicono' i sensi. La vera domanda metafisico-fondativa va però oltre: che cosa rende possibile che i principi della scienza siano a priori? E a quale 'oggetto' si riferiscono e risultano applicabili? Sono domande che l'*operari* scientifico non si pone. È compito della *Critica* svolgerle e rispondervi. La metafisica diviene *critica* della *epistème* – e *krísis*, a un tempo, di tutti i significati che il termine *epistème* ha fin qui assunto. *Sa* la scienza che cosa in verità può conoscere? E la facoltà del conoscere può essere oggetto della scienza al pari di ogni altra realtà? La metafisica, la metafisica *futura*, dovrà valere come *scienza* della fa-

coltà del conoscere, nient'affatto in un senso semplicemente epistemologico, poiché essa appunto pretende di definire l'oggetto stesso *scientificamente conoscibile*. Proprio per questo può dirsi 'metafisica', perché ancora, in fondo, *theoría* dell'essente in quanto essente; al *tò ón hê ón* essa sempre si riferisce, ma all'essente può pervenire soltanto attraverso la delucidazione e delimitazione delle possibilità dell'intelletto.

Neppure una semplice descrizione dei fenomeni naturali potrebbe darsi se non esistessero giudizi sintetici. *Di fatto* la scienza della natura si esprime attraverso di essi, la cui possibilità non può sorgere dal solo *principio saldissimo* di non contraddizione; in base alla semplice non contraddittorietà non potrei affermare di una cosa null'altro che il suo essere sé stessa. La mia ricerca si svolgerà, certo, in conformità al principio; esso resta essenziale per le deduzioni che si compiono – ma è solo la forma del giudizio sintetico a determinare l'*operari* della scienza. Le leggi della logica costringono a calcoli precisi e garantiscono la correttezza delle deduzioni e delle inferenze che permettono di operare scientificamente, ma non riguardano *significati*. Sembra, allora, che la capacità di giudizio chiamata a determinare l'ordine di *tà physiká* possa essere soltanto a posteriori, tratta dall'esperienza sensibile, e che dunque la ragione, se cercasse invece di determinare a priori tale sua facoltà, ricadrebbe nei sogni della metafisica *non critica*. Se però la facoltà di formulare giudizi sintetici (senza di cui, vale ripeterlo, nessuna scienza della natura è concepibile, al più una pura logica formale) non è fondabile, non trova nella ragione stessa il suo fondamento, neppure si potrà rispondere alla domanda 'che cosa è *epistémè*' e dovremo arrestare l'indagine alla valutazione empirica dei risultati raggiunti dai diversi saperi. La metafisica critica-futura è fatta coincidere, allora, con la fondazione della possibilità della forma a priori del giudizio sintetico.

Può procedere la metafisica in tale fondazione ‘autonomamente’? Qui si pone il problema più acuto della filosofia critica. La scienza della natura *non è* empirica, e tuttavia non fonda da sé la forma sintetica dei propri giudizi. Tale fondazione non potrà essere, sotto questo aspetto, che *meta-fisica*. Non nel senso, tuttavia, che si dia un giudizio riguardante *tà metà tà physiká* che sia sintetico a priori. Ciò contraddirebbe in toto l’istanza trascendentale. La fondazione è metafisica in quanto il punto di vista metafisico-critico coglie in quella *scienza* che è alla base della scientificità moderna, e cioè la matematica, la *reale esistenza* del giudizio sintetico a priori. La matematica pura, senza di cui non potrebbe esservi oggi alcuna scienza fisica, ma solo una *Beschreibung*, una descrizione di fenomeni, mostra *di fatto* che si danno giudizi sintetici a priori. La fondazione metafisica si riduce, allora, alla comprensione della natura dell’*operari* matematico? Una filosofia della matematica rappresenta l’ultima ‘riserva’ dove la filosofia possa ritirarsi (per vivere o sopravvivere resta questione ancora sospesa)? La possibilità di giudizi sintetici a priori verrebbe così dimostrata dalla scienza stessa, e precisamente da quella scienza, la matematica, inscindibilmente ormai connessa alla conoscenza della natura. Il ruolo della filosofia dovrà limitarsi, allora, a comprendere questo nesso, che già funziona di per sé perfettamente nella realtà del moderno *scientiam facere*, senza che nulla essa vi ‘scopra’ che già non vi fosse contenuto? Non può darsi scienza della natura senza matematica – potrebbe invece esserci una *filosofia* della natura, che spieghi *il concetto* della natura, e che però non si strutturi come vera *Naturlehre*? Se scienza della natura è soltanto fisica *matematica*, che resta da fare alla filosofia? Quale ne sarà la *Handlung*? Queste le domande che segnano la radicale *krísis* del *philosophéîn* alle origini del pensiero contemporaneo, e che i *Principi me-*

tafisici, in particolare nella *Prefazione*, esplicitano con accenti più drammatici anche rispetto alla prima edizione della *Critica della ragione pura*.

La filosofia non può iniziare che dal *fatto* che giudizi sintetici a priori esistono dal momento che essi sono costitutivi della matematica (analogamente alla ragione pratica, che non può che iniziare dal *fatto* della libertà, ovvero dal darsi di comportamenti che non appaiono spiegabili deterministicamente). La sua *Handlung* consisterà allora nel *fondarne* la possibilità. I principi, gli *Anfangsgründe*, che si andranno a determinare non potranno però essere espressi con l'esattezza della forma matematica. I principi del 'calcolo' non risultano precisamente calcolabili; la filosofia deve accontentarsi di giudizi *discorsivi* (*Prolegomena*, p. 142) e risulterebbe confusa e contraddittoria proprio se volesse inseguire il modello della deduzione matematica. La metafisica sarà 'esatta', nei suoi propri limiti, allorché riconoscerà precisamente la distinzione intercorrente tra l'*operari* della matematica, non semplicemente applicabile-a, bensì immanente alla scienza della natura, e quello dell'interrogazione trascendentale volto a definirne le condizioni di possibilità. Che significa questo? Che la differenza tra i principi puri a priori della matematica e quelli della metafisica riguarda soltanto la forma della loro espressione? Ma se il linguaggio della metafisica non risulta 'matematizzabile', come parlarne *in quanto scienza*, dal momento che si afferma che la fisica matematica è paradigma indiscutibile del sapere scientifico? È possibile parlarne, per Kant, dal momento che la diversità di espressione non è formale, bensì implica una differenza di *oggetti*. La connessione tra i due ambiti è sì garantita dall'esistenza del giudizio sintetico a priori; mentre però la matematica è *esatta* proprio nella misura in cui *non* pone il problema della fondazione (non si trasfigura né 'de-forma' in una sorta di meta-matematica), la metafisica deve affrontare il problema

di *che cosa* renda possibile il giudizio a priori in generale. È evidente che la *co-scienza* di questo problema è per Kant fondamentale, che per lui l'edificio del sapere scientifico non sarebbe compiuto se questa mancasse. Ma tale *co-scienza* si rivolge al nostro stesso esserci, *Da-sein*, ovvero al fondamento esistenziale-ontologico del giudizio a priori, e questo risiede nei principi generali della sensibilità e dell'intelletto. Le condizioni a priori dell'*esperienza* stessa sono le fonti da cui dedurre i principi della *Naturlehre*. La scienza della natura che le ignorasse dimenticherebbe la *radice* da cui scaturiscono necessariamente ogni suo esperimento e ogni sua legge.

Questo, allora, il movimento complessivo che si delinea: la scienza della natura resta empirica, ma non sarà propriamente scienza se non si fonda su principi a priori; la matematica sola rende possibile il superamento di ogni empirismo; la metafisica spiega la possibilità del giudizio sintetico a priori, che è proprio della matematica, ma che in questa *si mostra* soltanto nella sua efficacia. Non sarebbe possibile fondarne la possibilità restando nell'ambito del formalismo matematico, poiché il suo fondamento riguarda la costituzione stessa della nostra sensibilità, che non è oggetto della matematica. Si tratta del fondamento di quella capacità di giudizio che opera nella fisica matematica, ma che abbraccia ovviamente una dimensione ben più generale del nostro esserci. Ciò che conta, per la filosofia critica, è che mai di tale fondamento si potrà fare un uso *scientificamente* valido al di là della sua applicazione a *tà physiká*, al di fuori dello *schema* che lo collega alla scienza della natura. La metafisica appartiene perciò, sotto questo profilo, integralmente alla dimensione dello *scientiam facere*. Gli scienziati hanno equivocato sul senso del termine, e per colpa dei filosofi! Questi hanno esposto la metafisica o come riduzione della cosa a mera rappresentazione (riduzione dell'essente in quanto essente a *cogitatum*), oppure come il vano ten-

tativo di ‘fingere’ la reale presenza di ciò che non era se non rappresentazione (penso e *per questo* esiste ciò che penso – che *non è* affatto, come sappiamo, l’errore di Cartesio, anche se Kant sembra immaginarlo). Il loro è stato un idealismo oscillante tra sogno, fantasia e *Schwärmerei*, quella esaltazione che ci fa credere reale ciò che la mente immagina (*Prolegomena*, p. 158). La metafisica futura *als strenge Wissenschaft*, intrinseca al progetto scientifico, sarà, all’opposto, puramente trascendentale: delucidazione della fonte, interna alla *nostra natura*, che permette il giudizio sintetico a priori, e dunque il costituirsi di una fisica matematica. Qui però insorge la domanda: questa stessa *natura*, cui attingiamo *tornando in noi stessi, in interiore*, potrebbe mai venire anch’essa espressa *more mathematico*?

La critica è costretta a distinguere due dimensioni della natura (e proprio della natura intesa come l’*esserci delle cose*, poiché tale esserci è ormai per noi solo in quanto determinato da leggi generali), due *Hauptteile*, quella contenente gli oggetti che i nostri sensi percepiscono, e quella interna grazie alla quale possiamo appunto percepire e pensare. Alla *ausgedehnte Natur* corrisponde, dunque, la *denkende Natur*: estensione e pensiero costituiscono le due parti principali della stessa Natura e a esse dovranno riferirsi due distinte dottrine, alla prima una *Körperlehre*, alla seconda una *Seelenlehre*. Ecco, allora, il problema che i *Principi metafisici* esplicitano con rigore maggiore anche rispetto alla prima *Critica*: si è affermato che un’autentica scienza della natura non può più essere concepita senza matematica – potrebbe tuttavia una *dottrina dell’anima*, una teoria riguardante la *denkende Natur*, assumere tale forma, e se risultasse non poterlo come chiamarla ancora scienza? Senza matematica una *Körperlehre* risulterebbe puramente empirica. Ora, se la dottrina della ‘natura interna’ non consente espressione matematica dovrà considerarsi un sapere soltan-

to empirico, una mera *empirische Seelenlehre*? La metafisica avrà come suo destino quello di descrivere comportamenti ed espressioni, figure e genealogie dell'anima come se queste potessero davvero sottrarsi alla 'legislazione' della natura esteriore, come non fossero anche esse elementi della *ausgedehnte Natur*?¹ La domanda metafisica viene così a formularsi: è possibile una *Seelenlehre* scientifica, non empirica? Certamente sì, se consideriamo i fondamenti *biologici* della natura pensante, della vita cosciente. E questo è esattamente ciò che Nietzsche sosterrà (insieme al nostro Leopardi!): è un *corpo* che pensa, è una parte materiale del cosmo che produce la coscienza, e ciò deve poter essere trattato secondo lo stesso metodo con cui trattiamo degli oggetti estesi fuori di noi (e non importa se ancora non ne siamo capaci). Ma la prospettiva kantiana non è questa; essa rifiuta a priori la riduzione della *Seelenlehre* a *Körperlehre*, ne rivendica il carattere metafisico, *eppure scientifico a un tempo*. La filosofia critica si propone come una scienza che, per sua natura, per coerenza logica col proprio oggetto e il proprio fine, per essere 'esatta' *iuxta propria principia*, non deve avere espressione matematica. Essa è la scienza che definisce le condizioni, interne alla costituzione stessa della nostra *Seele*, di possibilità di ogni giudizio sintetico a priori, e quindi di ogni fisica teorica (senza che ciò

1. Difficile non cogliere già in questa radicale domanda kantiana le faglie lungo le quali si confronterà e dividerà tutta la filosofia successiva. Davvero tali sviluppi si articolano e potrebbero essere esposti come tentativi di rispondere alle sue aporie. Da una parte, *Seelenlehre* empirica – psicologia e discipline connesse, che variamente inseguono il mito della matematizzazione, che dovrebbe esser fatta valere in ogni ambito – e, dall'altra parte, una descrizione, alla fine altrettanto empirica, dei comportamenti del soggetto che sembrano 'liberi' da nessi causali deterministici. La linea kantiana contrasta radicalmente entrambe le vie – ma lascia aperta la questione se un'altra possa sussistere *metafisicamente* valida.

porti per nulla a ignorare o dimenticare l'esame delle basi anche fisico-biologiche del pensiero).

Tali condizioni si trovano nella costituzione stessa del nostro esserci, affondano ontologicamente nella *Beschaffenheit* del suo essere sensibile, che si esprime nelle forme dello spazio e del tempo. Queste non sono certo cose, *Körper*, né in qualche modo riducibili a corpi, eppure qualsiasi nostra intuizione empirica si forma sul loro fondamento. La matematica costruisce i suoi concetti *nello spazio e nel tempo*, ma questi, a loro volta, non possono venire trattati matematicamente. La matematica, e quindi la fisica teorica, li presuppongono, mentre la metafisica li fa oggetto della propria considerazione critica: esse sono le forme a priori su cui si fondano quelle stesse dell'intelletto e perciò la stessa *Naturlehre*. È nella costituzione della sensibilità la fonte dell'a priori; la struttura della sensibilità è tale da procedere connettendo in base a forme a priori (spazio e tempo, appunto), che non derivano da esperienze empiriche. La *Handlung*, l'operari matematico-scientifico, consistente nel fornire giudizi sintetici che via via si integrano allargando e approfondendo la nostra conoscenza della natura, non può essere spiegato che in base alla capacità connettivo-armonizzatrice della stessa sensibilità, e cioè della nostra *natura*. La nostra sensibilità non ha nulla in sé di *im-mediato*, per cui le 'qualità' dell'intelletto debbano venirci 'da fuori'. Sta qui la ragione per cui la natura, il concetto che comprende in sé l'insieme delle apparenze, *phainómena*, sembra conformarsi alle nostre leggi. La costituzione della sensibilità, della *natura interna*, è già 'legale' e nella natura esteriore ritrova sé stessa. Se risaliamo fino a chiederci perché si dia tale sua costituzione dobbiamo però arrestarci, nessuna risposta è scientificamente possibile (*Prolegomena*, p. 187), e solo ricorrendo alla vecchia metafisica, ai caratteri della sua teo-teleologia, potremmo tentarla. Per Kant è *un fatto* che la costituzione della sensibilità si pre-

senti *gesetzlich*, sulla base di forme a priori, e sia così fondata come i nessi che l'intelletto stabilisce tra i *phainόμενα*. La filosofia critica ignora se tale 'armonia' sia o no pre-stabilita, non può determinarne alcun Principio o *arché*; il mondo culturale-spirituale dell'interrogazione leibniziana le è ormai, sotto questo aspetto, estraneo. La critica mostra soltanto in che limiti tale 'armonia' si manifesti e funzioni.

I limiti dell'intelletto sono segnati dalla costituzione della sensibilità. Il 'dono' della nostra *Seele*, la sua capacità di formare giudizi sintetici a priori, trova *nel nostro esserci sensibile* la propria radice, e perciò quei giudizi non possono trattare che di oggetti dell'esperienza. 'Sovrumanarci' è impossibile. Essendo determinato dalla costituzione della sensibilità, dall'a priori delle sue forme, l'intelletto non può rivolgersi che alla *ausgedehnte Natur*, o più precisamente all'oggetto di una esperienza *possibile*. L'attualità del suo oggetto non è necessaria per la considerazione scientifica, ma deve sempre potersi ritenere possibile. Fino a quando la realtà del suo oggetto non è esperita, non sia stata sperimentalmente verificata, non possiamo parlare di fisica matematica, ma, al più, di pura matematica. Ciò significa che non solo le forme a priori debbono essere 'applicate' alle apparenze o fenomeni, ma che i giudizi cui danno luogo vanno tutti *sperimentati*. È un aspetto fondamentale e spesso trascurato della 'metafisica' kantiana: applicazione significa anzitutto *esperimento*. Il fisico matematico può certo individuare oggetti possibili, fino a quando però non ne mostra sperimentalmente l'esistenza la sua non sarà fisica ma *iperfisica* (*Prolegomena*, p. 161). Il concetto kantiano di esperienza esprime così tutto il suo 'potere': non si tratta di comprendere *gesetzlich* gli essenti per come si danno, ma di *rendere possibile* l'esperienza di oggetti attualmente non esperibili, di concepire un *esperimento*, che è insieme una *Erfahrung*, cioè un metodo, una *via*,

per cui essi lo diventino. La teoria critica *esige* la disposizione, l'*organizzazione* dello stesso esperimento. L'oggetto dell'esperienza va fatto emergere, va evocato, non costituisce il *dato* da cui si inizia, bensì piuttosto il *prodotto* in cui la ricerca si compie. Il carattere progettuale dello *scientifico* consiste appunto nella sua capacità di *prevedere* oggetti possibili, nel suo valore anticipante. In ciò si esprime con ancora più forza il suo carattere *anti-speculativo*. Ed è proprio la matematica a rendere possibile che così la scienza funzioni. Tuttavia la prova sperimentale resta necessaria perché di *Naturlehre* si possa parlare.

Una tale metafisica, di cui soltanto ora risulta pienamente comprensibile l'intrinseca relazione con la 'rivoluzione scientifica', spiegherebbe perciò il carattere non solo esplicativo, ma predittivo del giudizio sintetico. È questo un punto capitale della kantiana dottrina della scienza, forse il punto che continua a rendere inevitabile per l'epistemologia contemporanea 'fare i conti' con essa. La teoria non è mai semplice rispecchiamento, mai istituisce un rapporto isomorfo tra i suoi simboli e i fenomeni. Il conoscere non è empiria, ma neppure soltanto osservazione-comprensione sulla base di forme a priori. Il suo significato consiste essenzialmente nella capacità di prevedere l'osservabile, e nel passaggio *periculosum maxime* tra teoria e oggetto osservato si svolge la costruzione dell'esperimento. Matematica la teoria che lo prevede, matematica la costruzione dell'esperimento, matematica l'osservazione *gesetzlich* dell'oggetto 'trovato'. Tuttavia, la condizione universale di possibilità di questa conoscenza della natura sta nella costituzione della nostra sensibilità, la quale può essere in rapporto soltanto a *phainómena* e non consente a un giudizio che sia davvero sintetico-determinante di trascenderne l'apparire. Poiché la sensibilità si esprime attraverso forme a priori, essa manifesta un originario rapporto con le forme dell'in-

telletto; il *noûs* ha radice nell'attività della *psyché*, esprime l'*érگون* più alto di cui essa è capace – ma oltre ai *phainómena* mai potrebbe procedere, come non potrebbe procedere oltre la propria stessa natura, senza che le sue asserzioni perdano ogni valore scientifico. Mai potrà compiere una reale esperienza, mai immaginare un oggetto realmente possibile, mai condurre un esperimento, che si collochino oltre le forme dello spazio e del tempo. Sono queste le forme senza le quali non ci sarebbe dato percepire alcun oggetto.

La scienza deve perciò iniziare da una *estetica* trascendentale, dalle condizioni a priori della sensibilità, e dunque dalla costituzione originaria del nostro *Da-sein*. Mai un oggetto potrebbe essere pensato, mai potremmo formarcene un concetto, se non disponessimo della capacità di *riceverlo e rappresentarcelo*. E alla sensibilità, di nuovo, dovranno sempre riferirsi gli stessi concetti dell'intelletto. Tale capacità, come si è visto, non ha nulla di semplice o immediato. Nulla vi è nell'oggetto che lo disponga immediatamente a essere percepito. L'oggetto è sempre l'oggetto della nostra visione, *Anschauung*, e se la percezione mancasse di un proprio ordine la cosa ci apparirebbe come un mucchio di aspetti disparati e così ogni insieme di cose un mero molteplice, *disiecta membra* (Platone insegna), a partire da cui nessuna scienza potrebbe mai svilupparsi. La forma dell'intuizione sensibile appartiene però alla *Seele* soltanto, è proprietà della *psyché* umana. Noi ci rappresentiamo (*Vorstellung*) le cose *ordinate* nello spazio e nel tempo. Con tali categorie opera la stessa scienza sperimentale, ma è la metafisica a doverne stabilire il vero significato, a chiarire perché esse costituiscano le condizioni di possibilità del sapere scientifico e quale sia il *prâgma*, la cosa, la *Sache*, di questo sapere. È la metafisica critica, quella avvenire, che le definisce in quanto nostre *Anschauungen*, modi propri della nostra anima di intuire le cose, in base ai

quali ce le rappresentiamo, da un lato, come fuori di noi, come *ausgedehnte Natur*, e, dall'altro, come il loro mutamento-movimento in noi. Non si tratta di concetti; con tali forme a priori della sensibilità 'riceviamo' l'oggetto, non lo determiniamo secondo leggi – della formazione di concetti esse sono, tuttavia, presupposto ineliminabile, presupposto che ha radice nella costituzione del nostro essere sensibile, e cioè nel modo specifico per cui questo essere appartiene alla natura.

Riguardo alla cosa *in sé*, spazio e tempo non stabiliscono nulla; essi si riferiscono esclusivamente alla possibilità che la cosa appaia a noi. Sono forme puramente ideali, proprietà dell'anima, non della realtà 'fuori' di essa. Qui il significato della kantiana 'rivoluzione copernicana' si distacca profondamente sia da Copernico che da Newton, per riprendere piuttosto idee fondamentali di Leibniz, destinate, come noto e come ancora vedremo, a ritornare prepotentemente nella fisica teorica contemporanea. I *mathematische Naturforscher* (e con questo termine Kant si riferisce appunto ai newtoniani) cadono nella contraddizione di considerare e trattare come realtà che conterrebbe in sé tutte le cose visibili e invisibili un puro *Un-ding*, una non-cosa. D'altra parte, la via induttiva dell'empirismo considera i rapporti di spazio e tempo come semplici rapporti di successione e coesistenza tra apparenze, negando con ciò stesso alle misure con cui cerchiamo di ordinarli ogni validità formale, ogni certezza apodittica. I primi pongono dogmaticamente l'esistenza reale delle forme a priori che fondano i loro giudizi sintetici; i secondi, gli empiristi, non comprendono le condizioni di possibilità di una scienza della natura, condizioni che la matematica soddisfa, senza però poterle spiegare trascendentalmente. Tuttavia il carattere ideale, vale ripeterlo, di spazio e tempo deve essere tenuto ben fermo: è la nostra *natura a intuire* così, è la stessa costituzione biologica del nostro

esserci a produrre nella sua evoluzione questa capacità di ricevere l'oggetto secondo un ordine di forme a priori. Se ritenessimo, come è costretta ad affermare una fisica non metafisicamente fondata, che spazio e tempo sono *reali* nel senso di appartenere alla costituzione della cosa (e non alla nostra *Vorstellung* di essa), le conseguenze sarebbero tali da minare il fondamento stesso della razionalità scientifica. Dovremmo infatti, di conseguenza, argomentare che sussiste una identità tra le forme della percezione (condizioni imprescindibili dell'attività dell'intelletto) e la realtà della cosa stessa, che il nostro esserci è capace di conoscere la cosa *in sé*, *kath'hautó*, e non la cosa per quanto appare, in quanto *Erscheinung*. Il crollo di tale *differenza* – punto fondamentale dell'idealismo successivo – comporterebbe per Kant la rovina del punto di vista trascendentale-critico che sta a fondamento di ogni autentico conoscere.

Tuttavia, spazio e tempo non si pongono sullo stesso piano. La rappresentazione che sta a fondamento dell'intero sistema della *Critica* è quella che rende possibile l'esperienza interna, il tempo. L'intuizione, infatti, non presenta mai la cosa come un semplice *questo qui-e-ora*, ma sempre nel movimento per cui essa muta. L'intuizione del mutamento è resa possibile soltanto dalla forma del tempo. Siamo in grado di attribuire a un medesimo oggetto determinazioni anche contrapposte soltanto in quanto lo rappresentiamo nel tempo. Se ci fosse data solo la forma a priori dello spazio ci troveremmo di fronte a varie serie di fotogrammi uno accanto all'altro, contrapposte e in successione. La forma del tempo permette all'intuizione sensibile di non disperdersi senza alcun ordine nell'incessante mutare della cosa, di raccordare le rappresentazioni che ne abbiamo. In essa vengono sussunte le stesse determinazioni spaziali, poiché tutte, alla fine, non possono riferirsi che all'esperienza

interna. È perciò il tempo la condizione a priori ultima di ogni *Erscheinung*: «Tutte le apparenze in generale, e cioè tutti gli oggetti dei sensi, stanno nel tempo e stanno necessariamente in rapporti di tempo». La nostra sensibilità non ci presenta mai una cosa 'astratta' dal tempo, semplicemente 'spazializzata'. Noi ci rappresentiamo le cose in movimento; ma non si tratta della *kinesis* che caratterizza ontologicamente una determinata classe di essenti, si tratta della rappresentazione, *Vorstellung*, fondata sulla costituzione della nostra sensibilità. Che significa, allora, quel «tutte le apparenze stanno nel tempo»? Noi non abitiamo il tempo, *lo siamo costitutivamente*. Tutte le cose, *in quanto apparenze*, in quanto appaiono al soggetto, rappresentate nel suo senso interno, sono nella *forma* del tempo e non possono trovarsi al di fuori di essa. Tale forma non avanza alcuna pretesa di assoluta realtà. Astratto dalle condizioni soggettive dell'intuizione sensibile, il tempo è «*gar nichts*», assolutamente niente. Ovvero, esso è certamente *reale*, poiché reale è la forma dell'intuizione interna. Nella mia anima, *e qui soltanto*, sussiste *realiter* la capacità di 'rappresentarmi' il tempo, senza la quale l'intero edificio della scienza non avrebbe fondamento. Ma questa realtà non ha nulla a che fare con l'oggetto in sé. Il suo dominio è soltanto quello dell'apparenza fenomenica, lo stesso su cui legifera la scienza della natura.

In un saggio del 1946 di cui abbiamo due versioni, Kurt Gödel vede una *impressionante conferma* della filosofia kantiana, «in contraddizione sia con il senso comune sia con i fisici e i filosofi del suo tempo», nella teoria della relatività (*Some observations about the relationship between theory of relativity and Kantian philosophy*, in *Collected Works*, vol. III, Oxford, 1995). Spazio e tempo non hanno alcuna esistenza indipendente rispetto al sistema di riferimento e all'osservatore. Non vi è alcun correlato oggettivo del *nostro* 'scorrere del tempo' e della *nostra* rappresentazione del muta-

mento. Il problema consiste nella forma a priori che Kant attribuisce al tempo. Questa forma a priori della nostra sensibilità sembra presentarsi in Kant con un carattere 'naturalmente' euclideo – e ciò non appare compatibile con la teoria della relatività. Tuttavia, sembra realmente che « siamo in grado di formarci immagini degli oggetti esterni solo proiettando le nostre sensazioni su questa rappresentazione dello spazio sicché, se anche fossimo nati in un mondo non euclideo, ciò nondimeno immagineremmo sempre lo spazio come euclideo ». Ammesso che la nostra sensibilità non possa essere mai in grado di cogliere le proprietà del tempo e dello spazio scoperte dalla fisica contemporanea, ciò non comporta certo che tali proprietà ne stabiliscano un nuovo valore 'assoluto': esse, anzi, confermano ancor più nettamente la soggettività della forma a priori kantiana. Anche la portata dell'altro apparente limite della dottrina kantiana rispetto alla fisica contemporanea viene circoscritta da Gödel: è vero che quest'ultima sembra contraddire la tesi di Kant « sull'impossibilità della scienza teorica di uscire dai limiti della nostra concezione naturale del mondo » – tale tesi, tuttavia, non va disgiunta dal concetto di cosa in sé o *noumeno*, secondo l'uso *positivo* che è possibile farne per la stessa conoscenza. L'inosservabile non è nulla. La considerazione di principi molto generali può costringere ad abbandonare precedenti paradigmi e aprire la via a esperimenti che li 'verifichino'. Gödel intende, potremmo dire, la cosa in sé come un confine in continuo spostamento, che a un tempo ordina le conoscenze acquisite e ne provoca o induce ulteriori sviluppi: *Grenze* e non *Schranke*.

Emerge a questo punto una difficoltà analoga a quella incontrata nel comporre *Seelenlehre* e *Körperlehre*. L'idea dello spazio come forma dell'intuizione pura, astratta da ogni sostanza particolare, ci sembra molto più facile da concepire di quella del tempo. La *realtà* del tempo 'resiste' all'indagine critica. La ragione di questa difficoltà sta appunto nel fatto che il tempo è forma della intuizione *interiore*. A differenza degli oggetti esterni che ci sono dati e la cui realtà non è suscet-

tibile di alcuna dimostrazione, l'oggetto del senso interno è la realtà di me stesso e ciò appare *immediate* chiaro alla coscienza. Come potrebbe non essere assolutamente reale *in sé* il Sé stesso? In una delle pagine più dense di futuri sviluppi della prima *Critica* Kant risolve l'aporia in questi termini: anche il Sé è apparenza, come ogni altra; il modo in cui la mia realtà si presenta al senso interno e lo modifica è lo stesso con cui ogni altro fenomeno viene percepito e rappresentato. Come qualsiasi altra cosa, allo stesso modo conosciamo noi stessi soltanto per ciò che di noi stessi ci appare. Non siamo oggetti 'privilegiati', né muta, nel cercare di conoscere sé stessi, la costituzione della nostra sensibilità. Conosco il me stesso in sé altrettanto poco di quanto possa conoscere, attraverso le forme dello spazio e del tempo, l'essenza in sé di qualsiasi altra cosa. Tuttavia, rimane più di un'impressione il fatto che il tempo, forma del senso interno, per cui i fenomeni si ordinano nella coscienza del soggetto, presenti una *realtà* che non riscontriamo nell'idea di spazio. La visione di tutte le cose è determinata dalle forme dello spazio e del tempo, ma solo il tempo misura quel mutamento incessante del nostro esserci che ci appare come il suo carattere essenziale, mentre la forma dello spazio sembra farne astrazione. Se applichiamo le forme dell'estetica trascendentale alla nostra esistenza, possiamo allora vedere come esse si dispongano diversamente, secondo il loro grado di *realtà*, e come tra loro possa configurarsi una tensione irriducibile: considerata secondo il 'primato' dello spazio la cosa (il Sé) tende a stare, a resistere (producendo così di essa, e del Sé, una visione *irreale*), considerata secondo il tempo, o nel suo essere-tempo, la cosa (il Sé) è movimento, mutamento, divenire (e la sua *Vorstellung* si fa perciò *reale*). Sussiste una distinzione, e una tensione, ineliminabile tra una considerazione 'spaziale' e una considerazione 'temporale' del Sé. E la seconda *inquieta* perennemente la prima.

Il Sé di cui possiamo parlare è perciò soltanto quello fenomenico, l'insieme, di volta in volta determinato, dei suoi atti, volizioni, sentimenti. « Sostengo fermamente che anche il mondo *interiore* ha carattere fenomenico (*Phänomenalität*) » (Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887, 11[113]). Sussiste un Sé stesso, una ipseità noumenica? Senza dubbio, per Kant, essa sussiste, ma soltanto nel senso del poterla pensare. Il Muro o il Sé fenomenico è un Muro invalicabile che ne impedisce la visione, l'*Anschauung*. Il Sé stesso è pura idea; della sua esistenza nulla c'è dato *conoscere* e nulla decidere.

Anche Buddha restava agnostico su questa materia, e in ciò profonda appare la distanza che lo separa dalla sapienza delle *Upaniṣad*. Al cuore delle loro dottrine, per quanto variamente esse si siano espresse, troviamo quella dell'*ātman*, pronomi riflessivo, come centro della ruota delle manifestazioni fenomeniche dell'Io individuale: « Come tutti i raggi di una ruota sono contemporaneamente infissi nel mozzo e nel cerchio, così nell'*ātman* sono infissi tutti gli esseri, tutti gli dèi, tutti i mondi, tutti i soffi e tutti i singoli individui » (cioè tutto il manifestato, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II, 5, 15). L'*aham*, l'Io, identifica e limita, costringe nelle leggi della causalità e del divenire. Esso costituisce certo un ostacolo, il più formidabile, sulla via per la conoscenza dell'*ātman* (via che si compie col congiungimento di questo col *brahman*), e tuttavia si tratta di 'fraterna inimicizia': l'*ātman* non spegne affatto l'Io, ma conferisce a esso un centro immortale.

È chiaro che, nel momento stesso in cui pone un limite alla conoscibilità del proprio Io, Kant fa segno a un *oltre*, intorno a cui nulla è dicibile di scientifico, e tuttavia è non solo impossibile a priori decretarne l'inesistenza, ma anche affermare che sia insensato parlarne in forme diverse rispetto a quelle proprie dell'intelletto. Solo sostenendo dogmaticamente che l'Io

fenomenico è tutto il discorso potrebbe chiudersi. Ma non esiste alcuna scienza del Tutto, né in generale né su materie specifiche. Da qui Schopenhauer, proprio cercando di appoggiarsi anche a quella *sophia* upanishadica, cercò di nominare il Sé stesso noumenico kantiano. Tuttavia, la sua *volontà di vivere* non può in alcun modo confondersi col significato dell'*ātman* immanente nell'Io individuale, portatore di tutte le manifestazioni e 'aperto' alla *homoiosis theôi*, all'unità perfetta col *brahman* (il conoscitore di Sé stesso conosce insieme il supremo domicilio del *brahman*). La volontà di vivere appartiene necessariamente al piano del divenire e della causalità, rappresentandone, anzi, la stessa origine. La via alla conoscenza dell'*ātman* è fatta di ascesi e rinuncia in vista dell'identificazione col Principio. Prospettiva questa che Kant neppure sfiora, e che Schopenhauer, parricida come tutti i grandi allievi, affronterà nei termini dell'oltrepassamento della volontà stessa, *noluntas*.

La dimensione della sensibilità, *Sinnlichkeit*, non ha nulla di 'confuso' che l'intelletto sia chiamato a superare. Essa si presenta già secondo forme pure a priori, che rimangono a fondamento dei principi con cui quest'ultimo opera. Il limite che esse pongono, quello stesso dell'*Anschauung* sensibile, è insuperabile. L'intelletto non ha altri oggetti che quelli che ci appaiono nelle forme dello spazio e del tempo, ivi compreso, come si è appena visto, il nostro stesso Sé. L'apparenza rimane apparenza per quanto l'intelletto riesca a determinare il nesso tra i fenomeni, per quanto potente sia la sua attività legislatrice. Lungi dall'essere 'confusa' l'esperienza sensibile rende dunque subito *chiaro* che ogni possibile conoscenza resterà sempre rigorosamente distinta dalla conoscenza della cosa *kath'hautó*, della cosa come è in sé e non soltanto come ci appare. L'*estetica* è perciò a fondamento di tutta la *Critica*. Ciò vale anche per l'appa-

rire del Sé alla coscienza: possiamo conoscere ciò che siamo 'al di là' del nostro apparire altrettanto poco di quanto possiamo conoscere l'essere in sé di qualsiasi altro essente. Al conoscere sé stessi, all'esercizio introspettivo, tanto lodato dalla 'filosofia popolare', non va concesso alcun privilegio. Nessun oggetto può esserci dato se non attraverso la forma del senso interno, e tuttavia questa forma, il tempo, non detiene *alcuna* assoluta realtà. Essa è relativa alla nostra rappresentazione della cosa. Se ne afferma così la relatività e, insieme, l'insuperabilità del suo essere relativa. Qui l'aporia. Nulla può apparire al di là di spazio e di tempo. Ma come porre un limite senza *pensare*, in uno, ciò che nel limite non può essere contenuto? La forma del pensare-*Denken* emerge necessariamente dall'interno degli stessi confini del discorsivamente conoscibile. Se nulla ci viene dato se non attraverso il senso interno, e sempre è al tempo che dobbiamo di nuovo schematizzare ogni concetto dell'intelletto per conoscere *tà physiká*, da ciò non può affatto dedursi che la cosa sia *tempo*. Il carattere temporale della *Vorstellung* non può comportare l'essere tempo della cosa o che il tempo entri nella sua costituzione. La cosa in sé deve rimanere indeterminabile anche sotto questo essenziale aspetto. D'altra parte, la forma a priori non è a sua volta soggetta ad alcuna rappresentazione attraverso il tempo; essa rimane atemporale e non ha in sé alcun carattere di apparenza. La forma a priori è *necessaria*. Come allora schematizzarla *realiter* all'apparenza, al *phainómenon*, che percepiamo soltanto attraverso la rappresentazione del tempo?

L'apparire non è certo illusione o inganno. L'apparire della cosa è la sua *realtà-per-noi* e la nostra rappresentazione detiene, appunto, l'*oggettività* della rappresentazione. L'applicazione dei concetti alle apparenze *funziona*, come la scienza della natura dimostra. Ma perché, allora, mantenere accanto all'apparenza un

in-sé che sembra trascenderla e che consisterebbe nell'essenza stessa o nella singolarità della cosa? Perché mai la cosa dovrebbe distinguersi dal suo apparire? In che consiste l'essenza dell'ente se non nel manifestarsi della sua *verità*, nella pienezza del suo apparire? La cosa in sé altro non può significare che la cosa stessa *di-mostrata* nella sua essenza, e così ri-prodotta dal pensiero, oltre, non certo *contro*, le forme della sensibilità. Al di là vi è *nulla*. Che il pensiero concepisca la cosa come *ob-iectum* che sta di fronte a sé, e la propria azione nei termini della *adaequatio* a essa, oppure consideri la propria capacità rappresentativa come prodotto dell'evoluzione biologica (*operari sequitur esse*), oppure ancora, all'opposto, la cosa come un proprio *fatto*, *risultato* della propria esperienza-*Er-fahrung*, quel limite delle condizioni di possibilità del conoscere posto da Kant apparirà a tutte le diverse scuole dei suoi discepoli-e-parricidi, seppure in forma diversa, in contraddizione con la *Seelenlehre*, con l'ispirazione *spirituale* della filosofia critica. E tale apparirà non a metafisiche tradizionali o a quegli idealismi 'sognanti' da lui criticati una volta per tutte, bensì alla meta-fisica che la moderna scienza della natura contiene e comporta, magari senza pensarla. È questa stessa scienza che ora esige che l'apparire si faccia *trasparente*, fino al completo sparire dell'apparenza stessa. La scienza intende mostrarsi capace di cogliere la costituzione dell'essente. L'apparire è l'accesso necessario a tale costituzione che *deve poter essere conosciuta*. Presupposto ineliminabile della ricerca è tale possibilità. Certo, rimane una differenza logica tra *è* e *dire* che è, e un idealismo ingenuo può dimenticarsene e pretendere di erigere il proprio *lógos* a organo dell'Assoluto, cioè a identificare in un Unum astratto i due termini della relazione. L'Assoluto è invece questa relazione stessa, dove il dire, *lógos*, riesce a rendere trasparente l'apparire fino a manifestarne, *aletheíai*, la

costituzione. E nel manifestarsi di questa va a fondo ogni differenza tra apparenza ed essenza. Un tale esito dovrà presentarsi nella forma di un compito infinito? Nulla cambia logicamente: ciò che conta è l'incontestabile *possibilità* della conoscenza della *verità* dell'essente, che il suo apparire disvela.

Al fondo del fondamento

È in questa prospettiva *scientifica*, nel contesto problematico determinato proprio dal rapporto tra filosofia critica e scienza della natura, che prende corpo la critica del kantismo, e niente affatto, come ancora è diffusa *vulgata*, in base a un movimento *reazionario* nei confronti della sua istanza rigorosamente trascendentale, *reazione* che finirebbe in nuove 'metafisiche' incompatibili con i fondamenti più generali della indagine scientifica. L'idealismo, piaccia o no, intende parlare 'a nome' di quest'ultima. Che il tutto dell'esperienza non si riduca all'uso dei principi dell'intelletto, che l'anima umana sia 'costretta' a formulare concetti ai quali non corrisponde alcuna esperienza sensibile, questo che per Kant rimane un *notwendiges Problem*, non può più essere considerato come un vero limite: ciò che conta è *il fatto* che la ragione tende al *tutto* dell'esperienza, che ne possiede in sé la *reale possibilità*, e cioè la possibilità di conoscere la cosa *substantialiter*. Non si tratterebbe perciò di un uso trascendente dei principi della ragione, che si volga al di là dell'apparire, ma dell'apparire del *lógos* immanente alla cosa stessa. Il limite, che non è più tale *in verità*, consiste nel fatto che tale *lógos* ci si rivela *infinitamente*. La sua rivelazione è un processo *infinito*. A essa corrisponde l'*infinita potenza* della ragione che lo esprime. Per questa prospettiva, che è *della scienza*, la cosa in sé

kantiana non può trasformarsi che in un *caput mortuum*. Nulla è più estraneo all'idealismo del volere, *versus* Kant, reintegrare un uso trascendente dei principi della ragione così da astrattamente identificare essente e idea. Logos non è che la *Relazione* indissolubile tra le due dimensioni, per cui la ragione della cosa si manifesta nel discorso che la rappresenta. Il Logos si incarna nella realtà degli enti *e* nella ragione che ne indaga l'essenza. Al di là nulla vi è, nessun *al di là*, né Dio nascosto, né Inizio o Arché indicibile. Certo, quella specifica dimensione del Logos (o dello Spirito universale) che appartiene alla ragione non costituisce un *intellectus archetypus*, capace di intuire il Tutto in uno, *sub specie aeternitatis*; essa si esprime in un infinito processo, secondo l'ordine del tempo, manifestandosi attraverso leggi particolari, nelle quali ogni volta il sapere scientifico si compie e dalle quali di nuovo riprende il cammino. Ma è proprio soltanto così che si rivela l'assoluto del Logos: nell'apparire determinato, concreto, reale dei suoi stessi prodotti, ossia *fenomenologicamente*. La ragione 'sprofonda' nell'interrogazione dell'ente presente, della *ousía*, fino a coglierne l'essenza e da tale essenza, dal suo 'passato', 'risale' per esprimerne la concretezza *che appare*, l'integra *vita*.

L'apparire è l'apparire della cosa stessa, non ciò che la 'maschera', l'apparire è la sua verità che appare. Alla fine sta la cosa dell'inizio, ma saputa. Il discorso lo *dimostra*; esso svolge *logikôs* l'apparire dell'ente così da dimostrarne l'essenzialità. La logica procede alla verità dell'apparire svolgendo ciò che im-mediatamente sembrava mera parvenza. Ciò che pareva im-mediato si mostra come in sé un complesso di relazioni. Il discorso logico supera il grado della *eikasía* e palesa come questo stesso non abbia in sé nulla di realmente im-mediato. Il pensiero ritrova così, al culmine del proprio essere *lógos*, l'essenzialità dell'apparire dell'essente. Si 'cala' nell'essente come ricercasse, nel suo primo mo-

vimento, qualcosa che ne eccede la realtà presente – per ritrovare alla fine quello stesso essente nella sua integrità. Alla nostra mente non è dato giungere a tale risultato per altre vie. Ma ciò non rappresenta affatto un limite della *anthropíne sophía*; soltanto secondo questo metodo la cosa potrà finalmente apparire come un *fatto*, nostra *Sache*. All'inizio la cosa è mera datità, ora essa è *anche e insieme prodotto*. L'immediato cessa di essere tale e viene riconosciuto come cosa reale soltanto quando reca in sé la traccia del *lavoro dello spirito* che lo ha in sé sussunto e compreso, trasformandolo-lavorandolo in tutti i sensi, materiali e spirituali. Dunque, nella cosa reale si esprime, si incarna la *libertà* dello Spirito; essa appare il risultato della mediazione operata, a partire dalla *parvenza* dell'immediato, da parte del *lógos* che immagina, interroga, analizza, libero da qualsiasi presupposto, e che resta sempre sé stesso nella diversità delle sue espressioni (la distinzione tra intelletto e ragione viene pertanto ad assumere un significato meramente funzionale).

È di una simile metafisica che avrebbe ancora bisogno una contemporanea *Naturlehre*? Di una tale fondazione, che non si esprime nel definire limiti invalicabili alle proposizioni scientifiche, bensì, all'opposto, nel riconoscerne l'*infinita* potenza, e cioè l'essere capace di infinitamente conoscere, come carattere del nostro esserci? Certo è che ancora qui, dopo Kant, la metafisica continua a doversi 'giustificare' di fronte allo *scientifico*. Anzi, con ancora più forza essa esprime l'istanza di valere come lo *spirito* del *sistema delle scienze* – e questo non solo in Fichte, ma anche in quei suoi discepoli che formano la grande scuola romantica, la *Romantik*, in Novalis anzitutto, e che una cattiva 'storia delle idee' si ostina a ritenere avversari della contemporanea *Rationalisierung*. Nessun loro discorso intende invece essere 'sublime' rispetto alla istanza egemonica fondamentale dello *scientifico*, che segna l'intera storia del pensiero

moderno e pone costantemente la filosofia di fronte al problema della propria ragione d'essere.

Liberarsi della cosa in sé – qui sta la svolta, *hic Rhodus hic salta*. Fino ad ora definire i *metaphysische Anfangsgründe* della scienza ha significato delimitarne il potere, fissarne i limiti. La scienza della natura non può fondare i propri giudizi su un Principio assolutamente indubitabile; essa non dispone di una *Seelenlehre* che mostri il fondamento dei propri stessi giudizi sintetici né *pensa* alla fondamentale differenza tra l'essente nel contesto del suo essere *prós ti*, in relazione ad altro da sé, e l'essente in sé, *kath'hautó*. La ricerca intorno ai fondamenti metafisici si è rivolta fin qui a chiarire ciò che la scienza *non sa*, ma che si pensa sia a essa essenziale sapere affinché il suo edificio venga eretto sulla roccia più salda. L'idealismo, già con Fichte, ritiene che tale grande missione sia compiuta, che il progetto scientifico abbia guadagnato la piena *co-scienza* di sé, si sia realizzato. La scienza *sa tutto*, non ovviamente nel senso che nulla più vi sia da sapere, all'opposto: nel senso che il conoscibile è infinito e infinita la potenza del sapere nel renderlo *conosciuto*. Il primo infinito è quantitativo, e dunque non vero infinito; vero infinito è soltanto la potenza della scienza cosciente di sé. Metafisico e scientifico vengono così a coincidere. Compiuto il proprio dovere, soddisfatto il proprio *Beruf* – resa cosciente la scienza dei propri fondamenti –, che rimane alla metafisica? Può esservi una filosofia che sia altro rispetto a una metafisica *della scienza*? E questa non è giunta forse al proprio fine con la critica e il superamento della kantiana cosa in sé? Al di là dell'essente nel suo essere in relazione *nulla* si dà. Certo, esso si manifesta come molteplice, un complesso di *differenze*, mai intuibile in uno – ciò tuttavia non costituisce alcun limite per la scienza: nella conoscenza *analitica* della cosa noi corrispondiamo *vera mente* alla sua costituzione reale, e

cioè al suo essere appunto una molteplicità di aspetti, irriducibile a un'astratta singolarità. La cosa non ha altro in sé che questo suo manifestarsi in molti modi; essenziale alla sua essenza è il *ri-velarsi* secondo distinzioni e differenze. Il movimento per cui essa dalla parvenza della immediata unità *va al fondo* delle relazioni che la costituiscono e da questo 'punto' risale alla luce della sua esistenza, ricca di tutte le determinazioni trovate, non esprime, per l'idealismo, che il *lógos* dello scientifico, metafisicamente chiarito. E tale è anche, o intende essere, l'epocale significato della *Scienza della logica* hegeliana (i passi che citerò, dalla *Werkausgabe* in 20 voll. a cura di Eva Moldenhauer e K.M. Michel, saranno tratti tutti dal Secondo libro, *Die Lehre vom Wesen*, della Parte prima, *Die objektive Logik*).

Il sapere, cui il nostro esserci è destinato, sapere ciò che l'essere è in sé e per sé, presuppone al suo inizio l'idea che dietro l'apparire vi sia qualcosa d'altro dall'essere stesso e che proprio questo *Hintergrund* ne costituisca la verità. Il movimento del sapere, che nella *Scienza della logica* si descrive, costituisce appunto il superamento di una tale *Voraussetzung* che ci fa *immaginare* un fondamento dietro l'apparire, che l'apparire, in qualche misura, nasconderebbe. È questa una immaginazione-rappresentazione, *Vorstellung*, che sembra però accompagnarsi per necessità agli inizi del sapere. Come per Spinoza, l'*imaginatio* si configura nella forma di un rappresentare presupponente; si immagina ciò che si ignora, tale *Hintergrund* appunto, ma che si presuppone esistente. Nietzsche ripeterà *alla lettera* il passaggio critico hegeliano in *Umano troppo umano*, attribuendo però alla metafisica *tout court* tale *Vorstellung*: sarebbero proprio i filosofi ad abitare mondi dietro le cose, sarebbe la loro filosofia a inventare *Hinterwelten*! Pertinente esempio di come non vi sia critica volgare al significato di metafisica che i veri metafisici, quali Nietzsche, non abbiano anticipato.

Questo primo momento riveste però un valore essenziale: grazie ad esso il pensiero *si interna*, desidera procedere verso ciò che lo fonda. Vuole *ri-cor*-darsi ciò che era. Non si tratta dunque di un andare fuori di sé verso un fondamento *altro*; all'opposto, il movimento implica necessariamente un ritorno a sé. Già ora il sapere si svolge nella forma dell'*anámnēsis*: procedendo al *Grund* compio una *Er-innerung*, penetro nel dominio più profondo della mia soggettività. Cerco l'altro da me in me e con ciò scopro sempre più profondamente me stesso; cerco il fondamento *altro* e lo trovo in me, scopro di poterlo trovare solo in me, e dunque comprendo che l'*altro* è una *posizione*, un *positum* del soggetto che lo pensa. Immaginavo un *Hintergrund* e sempre più chiaramente, invece, riconosco il fondamento in me stesso.

Il sapere *ricorda* l'essere immediato nel suo andare *in sé*, verso ciò che era. E così non 'dimentica' neppure i modi aristotelici con cui si dice l'essenza della sostanza, della *ousía*. Il sapere desidera cogliere *das Wesen*, ciò che l'essere è stato, *ge-wesen*, *tò tí ên êînai*. Perciò si svolge nella forma della *Er-innerung*. Essenza è il 'passato' dell'essere attuale. Come intenderlo? Non certo in senso cronologico, tantomeno come altro o 'mondo-dietro' rispetto a ciò che l'essere è. *Ricordando* ora il proprio *Wesen-gewesen* l'essere è sé stesso *actu*. Il movimento è *zeitlos*, non segue alcuna successione temporale, ma non per questo è formale. Le forme in cui si svolge trapassano le une nelle altre, costituendo però ciascuna una figura che esprime uno *stato* dell'esserci. A ogni 'stazione' del calvario del ritorno dell'essere in sé stesso, calvario che l'anima di ciascuno è chiamata a compiere nella propria vita, corrispondono figure determinate dello Spirito. *Fenomenologia* e *Scienza della logica* si commentano e integrano a vicenda.

Prima forma del *Deus Trinitas* hegeliano: a) *das Wesen*, l'essenza ancora indeterminata, infinita potenza di

essere (ciò che nella religione è *immaginato* come un Trascendente; e questo è un limite insuperabile della rappresentazione religiosa, che neppure nel cristianesimo, per Hegel, viene completamente meno. In questo momento si colloca la *Vorstellung* dell' *Hinterwelt*); b) l'essenza che si *ri-flette* in sé stessa, che svolge in sé il movimento della *Erinnerung*, e così si determina, si esprime, *appare, erscheint*: ecco il momento del Logos; c) l'essenza che, dopo essersi riflessa nelle proprie stesse determinazioni, riconduce questo stesso riflettersi alla concretezza dell'apparire riconciliandolo così a sé; l'apparire si manifesta allora come rivelazione della stessa essenza, *offenbart sich – Offenbarung* che è insieme movimento e risultato, processo e compimento, essenza che appare e essenzialità dell'apparire. Mentre nell' *Erinnerung* l'essenza appare a sé, nella *Offenbarung* essa si rivela come piena realtà, attività, *das Wirkende*. Dall'eterno indeterminato essere-stato, attraverso il proprio riflettersi in sé, articolarsi-esprimersi, farsi Logos, l'essenza appare finalmente come il Reale. Ripercorrendo la propria genesi, *rammemorandosi*, l'essenza *si attua* e, a un tempo, *si infutura*. Il semplice apparire viene compreso, a questo punto, come *Rivelazione*. Rivelazione che *non* esiste alcun Dio ignoto, dimorante in un al di là, e non rivelazione del Dio che restava ignoto.

Non si tratta di tre momenti separabili. È il pensare astratto che tiene sempre davanti a sé l'identità, da un lato, e 'fuori' di essa o accanto a essa il diverso, la differenza. Crede questo pensare che la ragione « non sia altro che un *Webstuhl*, un telaio, su cui vengono collegati e intrecciati tra loro l'ordito, cioè in qualche modo l'identità, e poi la trama, la differenza... ». Invece « la considerazione di tutto ciò che è mostra *in sé stesso* che nella uguaglianza a sé è a sé disuguale e contraddittorio, e che nella sua diversità e contraddizione è identico a sé, e che esso è in sé stesso questo movimento del trapassare di queste determinazioni l'u-

na nell'altra ». In questa luce vanno considerati i *principi saldissimi*: l'identità è già diversità nel momento in cui si afferma che *non* è diversità. L'identità è quel semplice cominciare dall'essere immediato, che però subito si toglie, poiché fin dall'inizio gli sta di fronte il diverso: *A è A e non può essere a un tempo non-A*. Posto *A* è così subito posto non-*A*. L'identità si pone nel momento stesso che dilegua in quanto astratta identità (ciò non significa affatto che essa venga distrutta, all'opposto solo ora è *reale* – nessuna negazione perciò del principio di non contraddizione; per Hegel, anzi, solo in questa forma esso rivela la propria fondatezza). Ma ciò significa che la differenza è essenziale alla identità, che la contraddizione la 'abita'. L'opposizione, *Gegensatz*, non può rappresentare l'ultima parola; non possiamo mantenerci sul piano della semplice posizione dell'identità poiché in sé essa comporta l'*op-porsi*. Nella *realtà* l'opporsi implica, anzi significa, il *contraddirsi*. Opposizione è sempre anche *Widerspruch*. Come l'identità trapassa nella differenza, così l'opposizione nella contraddizione *reale*.

Non vi è, credo, esempio più grande di che cosa significhi una filosofia capace di comprendere nel concetto il proprio tempo di quello che si esprime nelle pagine in cui Hegel medita sul carattere storico-epocale del moderno idealismo. Consumata l'epoca della grande nostalgia, spento l'*Andenken* delle isole madri di eroi, l'amore per la Diotima dell'amico Hölderlin, ora si fa ironico, e forse amaro, il timbro del disincanto: « *Glückliche Zeiten für die Metaphysik...* » – felici quei tempi in cui la *differenza* poteva essere trattata soltanto come opposizione, e l'individuale pensato in armonia col Tutto riflettendolo e riflettendosi in ogni sua parte. Felici quei tempi in cui la singolarità dell'essente, di ogni singola goccia, foglia, grano di polvere, produceva, destando il nostro *thaûma*, lo 'spettacolo' di una *varietas* composta sì da ineguaglianze, ma senza

reale contraddizione tra loro. Lo ‘spettacolo’ di un *pólemos* che è in uno *harmonía*. Erano ancora i tempi in cui la filosofia fioriva rigogliosa nelle accademie e nelle corti e la conciliazione non doveva essere prodotta attraverso il *Widerspruch*, attraverso il conflitto e la lotta, come *ora* deve avvenire, nel tempo segnato dalla grande Rivoluzione. Non tornerà l’Ellade – meno ancora potremo sognare che ritornino queste metafisiche. L’epoca presente non consente più di determinare la propria identità, di manifestare la propria essenza, semplicemente interiorizzando la differenza e l’opposizione; oggi è necessario che l’opposizione si presenti nella forma della contraddizione reale, e cioè attraverso un atto di *negazione effettuale*. E la risoluzione-conciliazione dovrà anch’essa essere il prodotto di una *negazione* della negazione. L’opposizione è pura forma fino a quando non si fa *wirkende*; essa è reale solo entrando in conflitto con ciò a cui si oppone. *Wirklichkeit* è la realtà che abbraccia il farsi universale dell’individuale attraverso la contraddizione, la lotta, la negazione. In questo *agón* dovrà impegnarsi d’ora in poi una filosofia *vivente*. Nessun *sistema* potrà nascere se non temprato e provato nel suo fuoco. Sono pagine su cui dovrebbero meditare coloro – e sono schiere – che ancora si ostinano a vedere nella dialettica hegeliana un venir meno della realtà della distinzione e della differenza. Sono pagine che esaltano quello che Hartmann nel suo *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (1929) ha chiamato *genio dialettico*, paragonandolo alla creatività artistica: « Una particolare, originaria sorta di vista interiore ... la quale, progredendo nelle connessioni della cosa, la scorge sempre contemporaneamente da lati differenti e perciò oscillanti in contraddizioni, e tuttavia vede il contraddittorio nella sua soggezione all’unità, caratteristica della cosa ».

Nella forma della semplice opposizione la differenza viene fissata, e l’intelletto astratto pensa così di ‘salvare’

l'identità dalla contraddizione. Invece, è proprio la contraddizione una determinazione essenziale e immanente della cosa.¹ Essa è «die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit»; nei tempi felici si guardava a essa come all'accidentale, all'anomalo, a uno stato transitorio e morboso. La contraddizione deve invece essere assunta come il lato «più profondo e più essenziale» della cosa, la sua essenza agente, per cui essa vuole, appetisce, desidera (qui anche, certamente, echi del *nisus* della monade in Leibniz e della *cupiditas* spinoziana). Il pensiero non speculativo, astratto, immagina che la contraddizione emerga accidentalmente da posizioni opposte e si arresta «alla ottusa differenza del diverso». Il pensiero speculativo concepisce invece l'essente come ciò che comprende in sé e sostiene la contraddizione. Il primo nutre un «abituale orrore» per la contraddizione, e si affanna a cercare di guarirne come da una malattia; per il secondo essa è «absolute Tätigkeit», espressione dell'*enérgeia* dell'essente, il fondo, *Grund*, della sua potenza *in atto* in ogni suo momento. L'essente ritrova nel manifestarsi *energeíai*, secondo la pienezza del proprio *érgon*, la propria essenza e il proprio *télos* – ma non si dà *enérgeia* se non attraverso la negazione reale: l'essente è mancanza, è desiderio ed è la lotta necessaria per soddisfarlo.

È finita l'epoca della monade *innocente* che si rapporta all'altro riflettendolo e concedendo d'esservi riflessa. L'identità si afferma *muovendo contro* l'altro, nella vivacità, *agonico-agonistica* in tutti i sensi, della contraddizione. E contro sé, a un tempo, ponendosi

1. «Non insegna Hegel che *der Widerspruch* appartiene all'intima essenza dell'essere? E non è questa la dottrina essenziale di Eraclito? Ma per Hegel e Eraclito *der Widerspruch* è *das Element des Seins*, così che noi stravoliamo già tutto quando parliamo di un *Wider-spruch*, di una contra-dizione del parlare e del dire, invece di una *Widerwendigkeit* dell'essere», di una *contrarietà* intima dell'essere stesso (M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, Pfullingen, 1961, p. 599).

radicalmente in gioco, a rischio. L'identità muove anche contro il proprio stesso immediato Sé, *esce* da Sé, manda sé stessa a fondo. Non sono contraddizioni formali, è la positiva lotta dell'identità, che non può altrimenti realizzarsi se non perdendo la propria innocenza. L'intera *Logica* potrebbe essere interpretata come dottrina dello *Schuldigsein*, dell'essere *reo*. La virtù non consiste che nell'assumere la tremenda responsabilità di non poter 'lasciare in pace' l'altro né quell'altro che il sé stesso è. « Tutte le nature esccono dalla loro *Unschuld*, dalla indifferente identità con sé, e si riferiscono attraverso sé al loro altro, e con ciò vanno a fondo, *zugrunde richten*, in senso positivo, cioè ritornano al loro *Grund*, al proprio fondamento ». Esse devono *mandare in rovina* il proprio astratto Sé – nella lotta con l'altro – per ritrovare il proprio fondo. Felici i tempi in cui non era necessario un tale *agón* per attingere al proprio Principio, in cui si pensava a una relazione con l'altro e con sé che potesse restare innocente. Ora la relazione è *pólemos*, l'unità del Tutto è il prodotto dell'andare a fondo delle particolarità individuali, ognuna deve scontare la pena del proprio essere individuale, la vita di ognuna è tale se degna di morire; morire assume qui esclusivamente il timbro del *verbum agentis*, l'opposto del *crepare*.

Le determinazioni dell'essenza (identità, differenza, contraddizione) si compiono nel *Grund*, giungono qui al proprio *fondo*. Il fondamento rappresenta l'ultima delle determinazioni riflessive dell'essenza. Ciò che fonda viene a sua volta fondato, è *risultato* della *Erinnerung* compiuta. La condizione generale di ogni determinazione è perciò a sua volta *determinata*. Qui la contraddizione appare evidente: determinandosi come *Grund* l'essenza si determina in quanto *non-determinata*. Il movimento della riflessione, *Erinnerung*, perviene così al suo *in-stans* critico, perviene all'idea che ciò che fonda è tale se non può essere a sua volta fon-

dato – e tuttavia la riflessione è giunta a determinarlo. Il confronto con Leibniz si fa, a questo punto, davvero centrale. Che significa quel Principio che assilla l'intera tradizione del pensiero occidentale, quell'esigenza insopprimibile di rappresentare la *ragione sufficiente* per cui qualcosa esiste e non si limita a un mero, casuale aggregato di elementi? Perché ciò che appare essere deve risultare *fondato*, perché dobbiamo comunque cercarne il fondamento? Questa domanda è la madre di tutte le scienze. È sufficiente la risposta critico-trascendentale? Essa ha spostato la domanda alle condizioni di possibilità della conoscenza. Ma dire *come* qualcosa è e si conforma alle condizioni dell'esperienza resta assolutamente distinto dal mostrarne la *ratio essendi*. Si dà, ovvero è conoscibile, un Principio che sia *Ursache* di questa cosa o situazione? E cioè possiamo saperne la Causa? No; possiamo sapere soltanto il *Grund* in base a cui la conosciamo, e cioè i principi che riguardano le condizioni in generale del nostro conoscerla. Il ruolo fondamentale nello stabilire tali *condizioni* (che in sé nulla hanno di oggettivo, che sono reali soltanto nel senso di costituire realmente la nostra esperienza) è giocato dal principio di causalità. Con esso non rispondiamo affatto al *perché* qualcosa esiste, ma a come ci appare e a come possiamo rappresentarlo. L'intenzione profonda del sistema leibniziano è congiungere Causa a Principio, *Ursache* e *Grund* (istanza già spinoziana, che, come si è visto, Leibniz svolge in direzione affatto diversa). La determinazione del principio di ragion sufficiente in termini di *ratio possibilitatis* sembrava realizzare tale congiunzione: la ragione come ragione *sufficiente* non identifica essenza e esistenza, ma spiega ciò che rende realmente *possibile* l'esistenza determinata. Dalla determinazione dell'esistenza (eterna) non poteva derivarsi alcuna esistenza, bensì soltanto la sua *reale possibilità*. Dal punto di vista critico, l'aporia non poteva però dirsi superata, poiché

con possibilità reale si continuava sostanzialmente a intendere la *non-contraddittorietà* (l'esistentificazione del possibile non appartiene alla natura in sé del possibile, ma alla scelta di Dio), e pertanto si restava nella dimensione delle ragioni che rendono consistente il nostro giudizio, non della *causa* che spieghi l'esistere di qualcosa.

E tuttavia qualsiasi condizione del conoscere implica e presuppone l'oggetto conosciuto. Nulla sapremo delle condizioni del conoscere senza conoscere qualcosa. Non c'è un astratto sapere-di-conoscere; so di conoscere perché conosco qualcosa. L'esperienza si volge pertanto, necessariamente, a porsi il problema della *ratio essendi*. Proprio perché il soggetto del conoscere non può, in quanto tale, diventare oggetto di una rappresentazione se non nel suo rapporto con l'oggetto (*simul stant, simul cadunt*), esso sarà costretto a interrogarsi sulle ragioni *del conosciuto*, sul *perché* esso sia. La scienza contiene in sé entrambe le prospettive: da un lato, astrae dall'immediatezza sensibile e vede la cosa alla luce di principi a priori; dall'altro, incessantemente ricerca il legame tra questo suo *vedere, theoria*, che finalmente le appare *fondato*, e il *fondamento* della cosa stessa, cioè il legame tra *metaphysische Anfangsgründe* e costituzione reale dell'esistente. Costituzione che, tuttavia, dopo Kant, non potrà più essere cercata al di là della *Erscheinung*, in una *Hinterwelt* o *Ursache* che sia, Ente sommo, Causa o Dio trascendente. Non potrebbe più concepirsi un fondamento o Principio che sia astrattamente altro da ciò che è fondato. Esattamente in questa direzione procede la *Scienza della logica* (fatalmente fraintesa, o forse mai veramente letta, e proprio su questo punto decisivo, sia da Schopenhauer che da Nietzsche).

Fondamento e ciò che esso fonda non possono darsi estrinsecamente. « Ciascun lato è in sé stesso questa identità dell'intero ». Quando ci si interroga sul fonda-

mento intendiamo certo indagare su ‘qualcosa’ che va distinto dalla cosa di cui cerchiamo la ragione, ma se il fondamento non rimane un’idea astratta risulterà anch’esso un che di fondato. Se la nostra ricerca dà capo a un *reale*, dovrà risultare che ciò di cui cerchiamo il fondamento lo contiene in sé. Non sarebbe la *sua* ragione se così non fosse. È soltanto dalla *Er-innerung* dell’im-mediato, dallo sprofondare dell’immediato nel suo essere-stato, *Wesen*, che può esprimersi il fondamento. La relazione tra le due dimensioni forma «una *Gediegenheit* essenziale, senza interne separazioni, *unterschiedslose*», una sola, solida, compatta realtà.

Né la questione del fondamento può essere posta univocamente. L’essenza si dice in molti modi; il *Grund* reale è sempre una molteplicità di determinazioni; ogni essente, nel suo ‘internarsi’, rivela «mancherlei Gründe», una molteplicità di fondamenti. Alla relazione essenziale tra fondamento e fondato corrisponde quella tra i molteplici aspetti che il fondamento stesso assume. Il *Grund* stesso è dunque relazione, un collegamento di fondamenti. Dove può arrestarsi questo movimento? Potrebbe mai pervenire a un Principio ultimo, inteso come *Ursache*? Assolutamente no – e allora? Dobbiamo arrenderci a uno sprofondare infinito? La semplice riflessione conduce a questo esito disperato – oppure alla rigorosa delimitazione del principio alle pure condizioni del conoscere (delimitazione che Schopenhauer viola, non Hegel!, allorché afferma che, secondo il senso interno, possiamo ritrovare il soggetto come oggetto conosciuto, *das Erkannte*, anche se soltanto nella forma del *das Wollende*, della Volontà). Il fondamento non è altro dalla cosa stessa nel suo proprio internarsi, nel suo essere attiva, nel porre la propria essenza *oltrepassando* l’immediatezza dell’apparire. Il fondamento, nella molteplicità degli aspetti in cui si determina, si rivela (*Offenbarung*) come nient’altro che un lato dell’intero. Ciò che fonda e ciò che è

fondato trapassano l'uno nell'altro e si pongono con ciò stesso come tolti, *aufgehobene*, in quanto astratte particolarità, o soltanto momenti dell'intero della cosa, per porsi *realiter* nella loro essenziale reciprocità.¹

Questa mediazione determinata, questo *intero*, altro non è che la cosa stessa, *die Sache*. Qui e soltanto qui si arresta l'infinito *regressus* alla *Ursache*, qui e soltanto qui la ragion sufficiente del conoscere può trovare un collegamento con la *ratio essendi*. Il fondamento, di cui è assurdo chiedere ulteriore dimostrazione, in quanto ogni dimostrazione si fonda su di esso, è la *Cosa*, che lo contiene in sé in tutte le forme e i tempi in cui essa si manifesta. Questa è la cosa *essenzialmente* concepita, l'assoluto incondizionato identico con la sua ragione di essere. È lecito, allora, esprimere il concetto nella forma classica: la cosa è l'*ousia* considerata e predicata secondo il *tò tí ên ênain*. Perciò la *Logica* si conclude con le parole di Aristotele: l'essente, *tò ón*, va considerato nell'integrità della sua essenza, e cioè nella totalità delle condizioni che lo determinano. Il fatto che non possano apparire *tota et simul* non può oscurare in alcun modo la necessità, più chiara della luce del mezzogiorno, che esse debbano *tutte* darsi perché l'essente sia ciò che realmente è nel suo *ek-sistere*. Il fondamento dilegua come uno *Schein*, è esso a divenire mera parvenza di fronte all'e-

1. Si comprende qui il grande interesse di Hegel per gli sviluppi ultimi del neoplatonismo. Intendere l'Uno *che è* in quanto Principio comporta infatti la connessione indistricabile di fondamento e fondato. L'idea di fondamento è perciò quella in cui il fondamento stesso, in quanto 'semplicemente' tale, viene meno. Per Damascio da questa affermazione, ancora del tutto *logica*, si *salta* al Principio non solo al di là di ogni predicazione di essenza, bensì anche al di là della stessa intuizione dell'*Unum* – per Hegel invece si perviene all'immanenza del Reale in quanto Spirito, che ha in sé il momento dell'autocoscienza. In entrambi, tuttavia, dilegua il Fondamento come *realtà* predicabile *altra* rispetto a ciò che da essa verrebbe fondato.

sistere della Cosa. Qui il fondamento esce-fuori, sor-ge, e nel suo sorgere, *hervortreten*, *va a fondo* e non è più, «und keiner ist», non è più come tale, come soltanto ciò che fonda. Il movimento della riflessione ha condotto dall'immediato all'essenza – e questa è veramente tale in quanto toglie sé stessa (negazione della negazione) nella sostanzialità della Cosa. La logica dell'essenza intende, insomma, valere come un pieno 'riacquisto' della Cosa stessa, un ritorno, o un *An-denken*, alla sua sostanzialità. La Cosa, letteralmente, risorge nella sua conquistata, piena sostanzialità, dopo che nel movimento della *Er-innerung* la coscienza sembrava averla perduta.

L'esistenza è l'incondizionato in quanto contenente in sé e esprimente da sé la totalità delle sue determinazioni e condizioni. Essa manifesta la propria ragione d'essere. Non si dà alcuna essenza 'possibile'. Se distinguiamo la Cosa dalla sua esistenza, essa diviene il possibile – ma si tratta di un esercizio formale, di una mera immagine, di un *Gedankending*. «*Das Wesen muss erscheinen*», l'essenza deve apparire, è tale aparendo, tutto ciò che essa *era* si dà *ora* nell'integra presenza della Cosa. Dall'astrazione assoluta del mero *essere*, attraverso la riflessione sull'essenza, si giunge (che è insieme un ritornare) all'esistere e cioè alla *realtà* dell'essenza. La proposizione che quasi compendia il pensiero hegeliano, e che apre il secondo *Abschnitt* della *Dottrina dell'essenza*, la ritroviamo al termine: «Ciò che qualcosa è, lo è interamente nella sua *Äusserlichkeit*; la sua *Äusserlichkeit*, questo suo estrinsecarsi, è la sua totalità ed è altrettanto la sua unità in sé riflessa». Ciò che qualcosa è, lo è nel suo *esprimersi*, nel suo farsi altro rispetto all'essere immediato, nel suo uscir-fuori dall'essere inteso come *ab-solutum*, per ritrovare così, in questo movimento, sé stessa. All'inizio si era detto: «La verità dell'essere non consiste nell'essere un primo immediato, ma di essere l'essenza venuta fuori nell'immediatezza»; alla fine si dice:

l'essenza della cosa sta appunto soltanto nell'essere «das sich Offenbarende», ciò che da sé si rivela, *auto-rivelazione*. E appunto questa identità dell'apparenza, *Erscheinung*, con l'essenza si determina come effettiva *Wirklichkeit*, come Realtà.

Dunque, diremo 'spettrale' sia l'idea di un'essenza possibile che 'attenda' (in quale luogo mai) d'essere esistentificata, sia la cosa in sé, astratta dal necessario estrinsecarsi della sua essenza, dall'esplicarsi di tutte le sue condizioni e proprietà. La cosa in sé è il puramente indeterminato, che si riduce a inessenziale *Umfang*, a vuota estensione. Tuttavia la Cosa, cui è giunto il movimento della riflessione, non è ancora *Realtà*. Nella sua materia e nella relazione con le altre essa appare l'assolutamente mutabile, la *porosità* stessa. La sua determinazione è quella dell'*anche*: una raccolta estrinseca di materie, caratteri, figure. Se è un prodotto della immaginazione un'essenza soltanto possibile, così come una cosa astratta dalla sua relazione con il soggetto che la pensa, altrettanto lo è, alla fine, anche *questa* Cosa in quanto complesso di relazioni tra distinti caratteri o attributi separata dal suo rapporto con il diverso da sé. Le determinazioni di *questa* Cosa appartengono anche ad altre; attraverso i suoi pori essa è penetrata dall'altro. Le proprietà della Cosa sono moltitudini che si compenetrano e in forza di questo scambio la Cosa non è semplicemente *in* relazione con tutte le altre, ma *è* necessaria relazione in sé stessa. Rimaniamo nell'astrazione fino a quando non determiniamo tali rapporti. La determinazione essenziale dell'essente, per cui soltanto vengono a coincidere essenza ed esistenza, è *la legge*. Allora soltanto l'esistenza della Cosa diviene un *Reich von Gesetzen*. Il regno dell'astrazione e dell'immaginazione a questo punto dilegua e si instaura (*ruhig*, dice Hegel, quietamente, silenziosamente – dunque non più conflitti? Nulla più può contestarne l'*auctoritas*?) quello della Scienza, ultimo, in-

tramontabile *Reich*. Esso rappresenta lo stesso *Hervortreten*, il sorgere e venire alla presenza, dell'essenza che si immaginava 'nascosta', dell'in sé che si pensava ir-rappresentabile. Esso è *Offenbarung*, pienezza della *Rivelazione* della Verità: l'essenza è tale in quanto necessariamente si manifesta. La Logica intende valere come compimento del teo-logico e insieme annuncia il significato storico-epocale della Scienza moderna, nella piena coscienza che soltanto sulla base di quella teo-logia (*adoramus quod scimus* – quella teo-logia che già in Paolo ordina di *leggere e insegnare*: 1 *Timoteo*, 4, 13) questa Scienza avrebbe potuto nascere. *Co-scienza* per certi versi insuperabile del complesso di energie spirituali, filosofiche, metafisiche, religiose, teologiche che ha portato all'affermazione dell'Età della Scienza e che solo può spiegarne la ragione d'essere.

Il salto

I. Reale, *wirklich*, è questo Regno, *das Wirkende*, non realtà data, non un sistema in quiete, ma universale Agire, che sperimenta, conosce e crea stabilendo in uno le proprie *leggi*. Tutto il mondo è movimento e azione, ma il sapere che ne coglie ed esprime l'intima essenza appare essere solo quello *scientifico*. Liberata da ogni *Hintergrund* e dal limite indimostrabile di una cosa in sé, la filosofia dell'avvenire sarà perciò *sapientia victrix*, capace non solo di cercare l'essenza della cosa, ma di *introdurvela*, non solo di interpretare e rielaborare, ma di produrre e trasformare. Sono, queste, parafrasi di pagine e frammenti nietzschiani in cui si afferma, però, che tale filosofia mancherebbe ancora. Marx, invece, che aveva certamente letto Hegel con più intelligente 'partecipazione' di Nietzsche e di Schopenhauer, aveva già ritrovato proprio nel maestro le stesse

idee. Che cosa resta dopo un tale compimento? Quale *ultra-filosofia*? O forse il *Grund* così concepito da Hegel – esattamente come ciò che la scienza fa emergere dalla cosa stessa ed è alla fine tutt'uno con l'apparire di questa – non è stato ancora pensato *fino al fondo*? E questo processo si tratterebbe, allora, per la filosofia di compiere? O forse rimangono aspetti del possibile leibniziano e della cosa in sé kantiana ancora *fragwürdig*, degni di interrogazione, aspetti che la critica dei loro sistemi avrebbe non ascoltato o 'rimosso'?

La volontà della filosofia di costituirsi in quanto *Wissenschaft* si compie con i sistemi di Fichte e di Hegel (Schelling, ne accenneremo, occupa già una posizione diversa – e su ciò non posso qui che rimandare a miei lavori precedenti, in particolare a *Dell'Inizio*, Milano, 1990). E qui la filosofia è scienza, o pretende di esserlo, ancora sostanzialmente nella forma della *philosophia prima*, in quanto è essa a dover porre i fondamenti meta-fisici della scienza della natura, in tutti i suoi rami, unificandoli. Un destino grandioso, che si dipana dal pensiero classico e di cui stiamo seguendo la traccia. Tuttavia, già in questa coscienza di doverne porre il fondamento la filosofia era ormai chiamata a *giustificarsi* di fronte alla scienza. Essa dimostrava la marcia vittoriosa dell'idea di quest'ultima, l'universalità del suo metodo, la 'bontà' dei suoi fini, insomma: l'identità in ultima istanza di scientificità e Ragione. La filosofia riprendeva il 'motto' aristotelico (il sapiente da nulla deve essere comandato), affermando che la scienza non può tollerare alcuna autorità al di sopra di sé o accanto a sé. Sono parole anche di Husserl – nelle quali è però evidente che il filosofo svolge l'idea della 'scientificità' del proprio linguaggio alla luce di un paradigma che egli trova già elaborato al di fuori del dominio di quest'ultimo, e si interroga se e come egli possa 'interiorizzarlo'. La libertà della propria ricerca è *condizionata* da tale paradigma, che vie-

ne in qualche misura presupposto (o di cui si analizzano soltanto le condizioni generali di possibilità). Il dubbio sul destino della filosofia, malgrado il suo presentarsi in quanto *Wissenschaft* nei più grandi sistemi dell'idealismo, è, direi, metodico in quel pensiero contemporaneo che non si limiti a essere storiografia filosofica. Ma nessun filosofo lo ha vissuto con maggiore intensità e profondità di Husserl. Per lui si esprime anche come dramma esistenziale: egli sente come un dovere, un imperativo categorico reagire alle filosofie della crisi, alla *Haltung* irrazionalistica che vede diffondersi dalla filosofia a tutta la sfera civile e politica. Un incendio, già latente nella *Romantik*, scoppiato tra 1830 e 1848, sembra sradicare dalla sua fonte greca l'intera civiltà europea e screditare la missione che da essa scaturiva, missione che non riguardava soltanto la comprensione e predicazione esatta di tutte le dimensioni dell'essente, ma anche la razionalizzazione delle forme della nostra vita (il *bíos theoretikós* classico, infatti, non ha nulla di astrattamente speculativo; il *theorêin* informa di sé anche il fare poietico e il fare pratico-politico. Le prime *Lezioni fenomenologiche* di Heidegger (1921-1922), su Aristotele lo spiegano magistralmente).

Dove sta per Husserl il nocciolo di questa crisi? Nella scissione che si pretende di operare tra scienza e filosofia. Scissione che entrambe le parti sembrano allearsi nel voler perseguire! La filosofia, trasformandosi in *Kultur*, costruzione di 'visioni del mondo', ammicchiando in sé interessi pratici, pulsioni psichiche, temi etici, religiosi, estetici e politici, finirà col dare l'impressione di una profondità che è solo « indizio del caos », e la scienza, da parte sua, prendendo per filosofia questa non-scienza e respingendola come fosse *la* filosofia, dimenticherà la propria origine, nel senso dell'*arché*, staccandosi anch'essa dal *Grund* greco. Ignorando l'interrogazione sul proprio fondamento, sul significato stesso di *epistémè*, la scienza fini-

rà col recuperare, magari inconsciamente, istanze protagonistiche, relativistiche, e col giustificare così indirettamente l'impressionismo delle 'filosofie della vita'. Se la scienza dimentica il suo originario rapporto con la filosofia perderà la *cattedra* che le compete. E dunque, se per la filosofia è vitale rivendicare la propria, originaria *scientificità*, altrettanto per la scienza, perché il suo Regno possa affermarsi, lo sarà il sapersi comprendere *meta-fisicamente*.

Tuttavia per Husserl una tale rivendicazione della scientificità del *philosophēin* non potrebbe più darsi nei termini sistematici propri del razionalismo e dell'idealismo classici. Anche in lui si avverte il senso della *krisis*, e sarebbe profondamente erroneo leggerlo *tamquam Nietzsche non esset*. Ricondurre all'unità del sistema le scienze esatte con sfere distinte dell'esperienza come quella morale o estetica o giuridica, una *Enciclopedia* nel senso hegeliano, sarebbe oggi impresa impraticabile. Husserl lo riconosce con lo stesso disincanto di Max Weber. Né potrà trattarsi, da parte della filosofia, di un tentativo (a priori destinato al naufragio) di *mimesi* delle scienze empiriche o della matematica. Voler adeguare il linguaggio filosofico all'esattezza della dimostrazione scientifica sarà fonte soltanto di equivoco e confusione, oppure segno inconfutabile della volontà di affermare apoditticamente la *fine della filosofia*. Segno che, certo, appare ora nella sua forma più chiara, in quanto esplicita liquidazione del valore di qualsiasi metodo o discorso non 'matematizzabili', ma che si era espresso già per altri, diversi e contrastanti cammini nel corso del pensiero moderno.

Al fine di una radicale 'decostruzione' di queste ingenue 'nostalgie' per una filosofia che goda delle 'fortune' della matematica, nostalgia del tutto ignara della stessa critica kantiana, ha scritto pagine a mio avviso decisive G.C. Rota, *Pensieri discreti*, Milano, 1993; *Lezioni napoletane*, Napoli,

1999. Buona parte della critica della filosofia, inconsapevole di essere, in quanto critica, *filosofica* anch'essa, ovvero la svalutazione della metafisica da parte di tali correnti del pensiero contemporaneo, si fonda sulla proposizione, che avanza una pretesa quasi assiomatica: 'tutto ciò che non è dimostrabile è refutabile'. Questo 'assioma' pone, implicitamente, un'identità tra dimostrabilità e verità, che non è appunto dimostrabile, in quanto del sistema di assiomi che fonda le verità matematiche è appunto *dimostrabile* l'incompletezza. Direi, e lo andremo approfondendo, che l'intera 'decostruzione' della metafisica di stampo neopositivistica rivela un'epistemologia che precede quella implicita nella fisica quantistica e nelle ricerche logiche di Kurt Gödel. Così nell'esperienza e nel linguaggio comune si danno dominii in sé contraddittori, che non possono venire risolti, ma *esposti* soltanto. La loro *esposizione* comporta il tentativo di *significarli*, cioè di conferire a essi un senso, ma tale esposizione risulterà coerente con l'oggetto che indaga proprio in quanto cosciente di dover escludere la *dimostrazione* dei propri enunciati. Essa sarà sensata, *sinn-gebende*, portatrice di senso, nella misura in cui sappia mostrare come i campi di esperienza che ne costituiscono l'oggetto posseggono una *forma* e che proprio questa rende *logicamente* impossibile una conclusione-soluzione. Si tratta di un percorso perfettamente *logico*; la logica stessa lo riconosce ogni volta che *espone*, appunto, i suoi noti *paradossi*, come quello del 'mentitore', o quello russelliano della 'classe di tutte le classi normali', che, se contiene sé stessa, non sarà una classe normale. Wittgenstein si interrogava sulla 'utilità' di insistere su tali contraddizioni («È un'arte che non dà pane!») – e tuttavia egli comprendeva bene il loro interesse: esse mostrano «quali problemi tormentosi possano sorgere dal nostro linguaggio; e quale sia il genere di cose che possono tormentarci» (*Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, trad. it., Torino, 1971, I, App. I, 13, p. 69).

Scientifica, infatti, avanzava la pretesa di essere anche la critica della 'sinistra hegeliana' agli elementi 'teologizzanti' che si troverebbero nella *Scienza della logica* di Hegel; *scientifico* è per Marx anche il passag-

gio da compiere tra interpretazione del mondo, *theoría*, e prassi trasformatrice, poiché esso si fonderebbe su un concetto di possibilità *reale*, non solo agente nella situazione di fatto, ma addirittura *sperimentabile* in essa. (Concetto che va liberato dalle istanze teleologiche che si affermeranno in tanti marxismi, ma del tutto marginali in Marx). La filosofia della prassi appare, in questo senso, perfettamente nel solco dell'idea del *scientiam facere*. La presenza e ripresa di questi motivi (e anzitutto proprio nel campo della scienza filologica) è altrettanto centrale in Nietzsche nella sua decostruzione dei 'valori' della tradizione filosofica e metafisica dell'Occidente.¹ L'intero *philosophiein* contemporaneo può essere considerato un *riflettere* sulla propria *fine*, sia che a questa fine si dia il significato del compimento (o nello *scientifico* stesso, o come tramonto presagente nuovi inizi), sia che essa venga intesa come dimostrazione conclusiva della *inconsistenza* logica del suo linguaggio. Ciò vale per le 'oltre-filosofie' matematizzanti, quanto per un Heidegger, che già nei suoi anni di lavoro accanto a Husserl affermava seccamente la convinzione che la filosofia fosse *zu Ende*, e che occorresse *liberare* il pensiero da una tradizione – l'*epistème* come dis-interessata *theoría* – che si era presentata pura, *echt*, nella filosofia greca, ma oggi contrastava l'istanza fondamentale di porre l'analisi del *Dasein* a condizione originaria dell'apertura all'essere. La prospettiva di Gentile, con linguaggio diversissimo, non era in fondo molto lontana da questa: la

1. È importantissima nel valutare in questo contesto il pensiero di Nietzsche la differenza che egli pone tra i due rami dello spirito: quello della scienza, che si limiterebbe a 'ritrovare', e quello della *poiesis* creativa e della stessa religione, che invece 'introduce' – ovvero tra una dimensione del 'lavoro dello spirito' che conosce e interpreta e un'altra che trasforma e innova: «Non cercare il senso delle cose, ma *introdurvelo* (*hineinstecken*)!» (*Frammenti postumi*, 1886, 6[15]).

filosofia 'avvenire', per vivere, dovrà *negare sé stessa*, almeno secondo quella sua idea per cui alle categorie e alle forme che essa esprime l'esperienza *succede*. Le categorie vanno invece intese esse stesse come attività creatrice, *progetto*, *Ent-wurf*; soltanto nella storia e nella lotta tra idee e paradigmi esse trovano la propria piena *attualità*. Nella *krisis* delle scienze europee le tendenze fondamentali non sono rappresentate, come Husserl a volte sembra credere, dalle correnti 'irrazionalistiche', ancor meno da nostalgici recuperi di una *Bildung* che sogni di superare lo specialismo del lavoro intellettuale (e qui di nuovo Husserl si incontra con Weber), bensì proprio da quelle che, assumendo il paradigma dello *scientiam facere* contemporaneo come modello unico di razionalità, mettono radicalmente in dubbio che la filosofia possa mai presentarsi come *strenge Wissenschaft*, scienza rigorosa.

Notevoli a proposito gli inediti gentiliani, risalenti al 1920, sulla morte e l'immortalità, recentemente pubblicati a cura di Marina Pisano, Firenze, 2020. Occorrerebbe soffermarsi a lungo sulle risposte radicalmente diverse che pensatori come Husserl, Gentile e Croce danno alla crisi spirituale dell'epoca, sulla loro valutazione del « grande disordine », come lo chiama Croce. Per Croce il suo superamento passa attraverso la metodologia del pensiero storico, il solo capace di discernere, articolare, distinguere. Anche per Husserl non si tratta più di nostalgia per la 'filosofia perenne', e tuttavia la filosofia, per lui, se vuole essere scienza, dovrà contrapporre il proprio metodo a ogni forma di storicismo. Lo Spirito *quellende und schaffende*, generante-creatore, di Gentile-Fichte, accusato da Croce di risolversi in filosofia teologicizzante o misticismo filosofico, si oppone in toto a entrambi, ma neppure qui siamo di fronte a una 'reazione' verso forme di *philosophia perennis*: tutto è nell'istante presente – Gentile usa proprio il termine platonico: *exaiphnes* – del pensiero: ciò che ora si pensa è, *cogitatur ergo est*. Il fare filosofia consiste essenzialmente nell'esprimere questa idea – ma poi? Come potrebbe pro-

seguire il suo cammino se non 'commentando' i prodotti dell'attività del pensare, e cioè l'espressione delle attività poietiche, pratico-politiche, scientifiche? Se non nel farne la storia? Così, alla fine, si potrebbero, per il loro stesso contrasto, riavvicinare, *versus* Husserl, le posizioni di Croce e Gentile: se la filosofia è storia della filosofia, come concepirla se non vi fossero 'filosofie perenni'? La storia della filosofia è appunto storia di queste. Presupposto della filosofia in quanto 'sobria' metodologia del pensiero storico è l'esistenza di filosofie che contrastano tale 'sobrietà' non solo per il loro 'stile', bensì nei loro stessi fondamenti! Se è così, la contraddizione sarebbe allora superabile soltanto nel caso una 'filosofia perenne' fosse capace di ergersi a storia della filosofia! E, d'altra parte, è impossibile fare 'storia della filosofia' se non si cerca la filosofia (avverte, a ragione, Gennaro Sasso). In fondo questa sembra l'intenzione profonda di Gentile e la ragione ultima del suo contrasto con Croce. Egli vede lo *storicismo assoluto* crociano avversario *tout court* della *philosophia* in quanto *ricerca* di quella *perennis*, ma entrambi sono, alla loro origine e nei fondamenti del loro pensiero, accomunati nel contrasto a ogni positivismo che si richiami ai *fatti* contro la pretesa 'astrattezza' del *philosophēin*. Non sussiste *fatto* che nella sua *comprensione*, e non sussiste filosofia se non 'solidale' « con tutto il vario lavoro della critica, della scienza, della vita » (Croce). Chi ha spiegato col massimo rigore teorico gli aspetti *drammatici* della teoria crociana dei distinti, la concretezza *agonistica* delle loro relazioni, l'opposizione co-implicante tra i loro ambiti, è stato certamente Gennaro Sasso nell'insieme straordinariamente ampio dei suoi studi sull'idealismo italiano e la sua valenza europea.

All'idea che per essere tale la filosofia debba assumere a modello la matematica, Husserl risponde sostanzialmente come già Kant aveva fatto in pagine fondamentali della prima *Critica* (*Dottrina trascendentale del metodo*). È la relazione con la *cosa* a distinguere le due specie di conoscenza; la conoscenza matematica si fonda sulla costruzione dei concetti, per la quale

non si richiede un'intuizione empirica; la conoscenza filosofica, pur fondandosi su concetti a priori, non può giungere, servendosi di questi soltanto, ad alcun risultato; essa deve rappresentarli nell'intuizione attraverso una *esperienza*. La matematica, per Kant, opera per forza propria, presupponendo unicamente la forma in generale dell'apparire, spazio e tempo; la filosofia deve trattare della *materia* dell'apparire. La ragione umana non può godere in ogni campo della fortuna della matematica, le cui proposizioni sono interamente definite all'interno del suo proprio linguaggio e non dipendono da alcun fatto esterno (L. Wittgenstein, *Lezioni sui fondamenti della matematica*, trad. it, Torino, 1982). Nemmeno la scienza della natura, la fisica *matematica*, può determinare la propria 'verità' come può farlo la matematica pura. Qualsiasi legge di natura si riferirà sempre, infatti, a un numero finito di casi e mai potrà assumere il carattere necessario e universale che è proprio della dimostrazione matematica. L'esattezza di quest'ultima deriva dall'essere il suo oggetto un *positum* in assoluto, che essa costruisce da sé del tutto a priori; le proposizioni filosofiche non potranno pretendere a un valore apodittico o all'evidenza dell'assioma poiché esse si rivolgono alla spiegazione del *Dasein*, dell'esserci dell'esperienza, dell'oggetto dell'*Erfahrung*, che non ci appare mai nella sua integrità, *tutto* in uno nella molteplicità delle sue dimensioni. L'osservazione di una impedisce o sfoca l'immagine delle altre. Più esatta è l'osservazione di un elemento della cosa, più indeterminate ci appariranno le altre sue parti. La filosofia costituisce l'*attività* che dischiude, che apre all'analisi dell'esperienza della irriducibile complessità della cosa. Il soggetto (l'Io trascendentale husserliano), nel suo stesso concentrarsi su una dimensione del reale (che in Husserl rimane il *das Wirkende* dell'idealismo classico), si fa cosciente che questa è connessa

all'intero, e che il nesso che riesce ora a determinare va sempre considerato solo in quanto elemento di una rete infinita di relazioni. Una conoscenza esatta dell'intero è una *idea* della ragione, cui non corrisponde alcuna apparenza. È un *postulato*, come può esserlo anche l'idea di un comportamento deterministico di tutti i sistemi fisici; tuttavia, nel suo rivolgersi a uno specifico aspetto della realtà, il soggetto dispone di *forme* che ne rendono possibile la comprensione e la spiegazione.

La filosofia deve sempre 'far ritorno' alla cosa. Non però alla cosa-dato del positivismo; il 'ritorno' salva la cosa nel suo *eîdos*, la comprende *formaliter*, ovvero conferisce a essa il suo significato. L' *eîdos* non la determina semplicemente nel suo esserci attuale, ma neppure costituisce una forma che trascenda quest'ultimo. In ogni apparire determinato *traspare* anche il suo *eîdos* – *fenomenologia* significa rendere *trasparente* la cosa in modo che ne appaia l' *arché* formale. La cosa così *intenzionata* dovrà, allora, dirsi propriamente *prâgma*; la filosofia è quella forma del *fare* che la 'salva' (e 'salva' in uno tutti gli ambiti in cui se ne fa esperienza) interpretandola secondo l' *eîdos* che le appartiene (la filosofia *trae* l' *eîdos* dalla esperienza della cosa, non glielo attribuisce 'da fuori').

L'intenzionalità che costituisce, indipendentemente da ogni contenuto, la struttura essenziale della coscienza si articola in base a tali forme, in forza delle quali la contingenza del nostro sguardo sulla cosa si 'supera' riuscendo a rappresentarne specifiche, consistenti configurazioni. Alla filosofia spetta il compito di chiarire rigorosamente natura e limiti di tali configurazioni. Da dove si generi questa capacità di *fare* filosofia e scienza, a partire da quale 'inizio', non è dato determinare. Ogni *Anfang*, ogni 'prima mossa', presuppone sempre un *Vor-Anfang*, qualcosa che rende possibile quello stesso primo passo. L'intenzionalità

della coscienza *si dà*, ma essa vale in quanto venga ‘riempita’, in quanto si volga a contenuti intuitivi, e questi si presentano in forme diverse e sempre nuove. Il loro orizzonte resta sempre ‘incompiuto’. Mai si tratta di un mero adeguamento a fatti. L’intenzionalità si svolge così attraverso le forme di predicazione dell’ente, combinandole però col ‘principio di indeterminazione’ (di cui constateremo sempre più il valore fondamentale per una *Realphilosophie*), per poi studiare le modalità del suo essere-in-relazione, condizione che non costituisce un accidente, qualcosa che si aggiunge alla sua sostanza, bensì necessario aspetto di questa e modo imprescindibile della sua predicazione. La filosofia è chiamata a costruire analogie e metodi di comparazione che interpretino e chiariscano questo essere *logikôs* (nel senso del *légein-colligere*) dell’ente in quanto ente, la sua essenza in quanto ‘raccolta’ di determinazioni, di cui non vi è un fondo ultimo (ovvero il cui fondo sempre si *ri-vela*).

Su questa base il metodo fenomenologico dispiega tutta la sua pregnanza e la vastità del proprio compito: indagare le diverse forme di intenzionalità che entrano in gioco nei diversi campi dell’esperienza. Ognuno di essi andrà considerato *formaliter*, ‘liberato’ cioè da spiegazioni di ordine psicologico, storico o sociale. Ogni prospettiva si costituisce *eideticamente*¹ – anche se, in quanto prospettiva, essa dovrà rispondere alla domanda di senso che emerge dall’esperienza e non sarà mai *esattamente semplificabile* come avviene nella definizione logico-matematica, né spe-

1. Forse in nessun altro campo delle ‘scienze dello spirito’ il metodo fenomenologico ha prodotto risultati più consistenti che in quello del diritto, nella ricerca della struttura logica degli ordinamenti giuridici. Hans Kelsen è il grande rappresentante di questa scuola, nel suo tentativo di rispondere alla domanda su ciò che costituisce *das Wesen* del diritto, indipendentemente dai contenuti sempre variabili con cui esso si *ri-vela*.

rimentalmente verificabile, come *deve* valere per una 'legge di natura'. Soltanto una 'dottrina del metodo' accomunerà i diversi generi in cui l'intenzionalità dell'Io (beninteso, di quell'Io che è nulla senza ciò che gli è 'estraneo', come Husserl dice – non vi è *cogito* senza *cogitatum*) si esprime. Essi formeranno, pur rispettando lo specialismo di ciascuno, un insieme strutturato, retto da una comune intenzione, anzi: da un *Sollen* comune e infaticabile, e tuttavia ben saldo sul proprio principio: dover cogliere le forme essenziali, gli *eide*, che fondano le diverse regioni della nostra esperienza, e dunque procedere alla sistemazione razionale di quest'ultima nella sua interezza. È forse l'ultima manifestazione, dal timbro insieme profetico e disperato, dell'idea su cui era proceduta la *ratio* dell'Occidente, quella dell'*unità del sapere*. Unità del sapere – sarà opportuno ribadirlo – che non nasce dalla radice di una *philosophia prima*, ma da un lavoro di *chiarificazione* del senso non solo della nostra ricerca scientifica, ma dei nostri stessi atti e delle nostre affezioni. Credo che Gödel abbia colto bene l'*intentio* della fenomenologia affermando che essa mira « a produrre in noi un nuovo stato di coscienza nel quale descriviamo in dettaglio i concetti base che usiamo nel nostro pensiero o affermiamo altri concetti fondamentali finora a noi sconosciuti » (*Il moderno sviluppo dei fondamenti della matematica alla luce della filosofia* (1961), in *Collected Works*, vol. III, cit.).

II. Si poteva tener *fede* a un simile, grandioso programma, che, a suo modo, riprendeva, anche con accenti drammatici, l'istanza fondamentale dell'idealismo: costruire una filosofia che valesse in quanto *Wissenschaftslehre*? E se un tale compito risultasse impraticabile, ciò significherebbe che il *philosophēin* non ha più giustificazione e che dunque è 'giusto' invitarlo a

tacere *in munere alieno*? Lev Šestov, filosofo che tanto ammira Husserl quanto, sotto questo profilo, ne rappresenta il polo opposto (comune tra i due è l'intensità spirituale, direi religiosa, con cui vivono la propria opera), dà al problema della 'morte della filosofia' la risposta più drastica: filosofia e scienza sono sempre *in lotta*, e occultano soltanto questa originaria inimicizia « sotto la maschera della simpatia e della fiducia » (*Sulla bilancia di Giobbe*, trad. it., Milano, 1991, p. 191). Una filosofia o metafisica che voglia 'giustificarsi' nei confronti della scienza cesserà con ciò stesso, per Šestov, di 'giustificarsi' nei confronti della *vita*. E la filosofia che si 'conclude' con Husserl proprio in questo fallirebbe. (Fondane svilupperà ampiamente questa critica, presente, con altrettanta energia, nell'opera della Zambrano). Il *philosophiein* sembra quasi dover soffocare tra queste due impellenti, opposte e complementari, richieste: *aut* obbedisci al rigore della dimostrazione scientifica, *aut* esprimi l'intrascendibile angoscia dell'esserci. Ecco le due forme fondamentali di 'giustificazione', non sapendo rispondere alle quali, la filosofia dovrebbe essere considerata *alla fine*. (Richieste 'risolutive' entrambe, dogmaticamente formulate, 'negligenti' a priori sulla possibilità dell'*infinito approssimarsi* tra queste diverse dimensioni dell'esperienza – come si cercherà sempre più approfonditamente di mostrare).

Aut-aut: filosofia o è *sophía*, *sapientia* intorno all'irrisolvibilità dei paradossi fondamentali della nostra esistenza, o semplicemente *non è*. Scienza, invece, significa voler *rendere ragione*, e ciò comporta il pretendere che quei paradossi costituiscano delle mere apparenze, che la nostra ragione sia capace di penetrarli, renderli *trasparenti*, e così, se anche non saprà superarli di fatto, essa sia in grado di *non patirli*. Questo *rendere ragione* può assumere però (e Šestov lo vede con chiarezza) un carattere peculiare, ben lontano dalle

correnti logico-matematizzanti, dogmaticamente, apoditticamente *certe* che la filosofia sia *zu Ende*, quanto dal programma fenomenologico husserliano. Si tratta di quella grande corrente del pensiero contemporaneo (che assume dalla fenomenologia alcuni tratti metodologici, ma ne mette tra parentesi la profonda istanza *sistematica*, patrimonio di cui invece proprio Šestov ammirava l'eroica inattualità) per la quale il problema del *rendere ragione* cessa di identificarsi con quello del *fondare* e si trasforma in una 'specialistica' ricerca intorno ai diversi gradi di 'verità' delle proprie asserzioni.

Quid est veritas? E da più parti si risponde parafrasando lo Stagirita: *pollachôs légetai*, in molti modi dobbiamo imparare a dirla. Per qual motivo mantenere un'aura quasi sacrale intorno al termine? (Anche se forse etimologicamente potrebbe appartenergli: *veritas-vereor*; il germanico *wār* custodisce in sé questo senso di religiosa attenzione, che Heidegger vorrebbe in qualche modo invitarci a riascoltare, pur ignorando quella possibile radice del latino e interpretando a torto *veritas* soltanto nel senso di adeguazione alla realtà dell'essente – testimonianza del suo incorreggibile pregiudizio sul pensiero e sulla lingua della *latinitas*, come nel caso del termine *Natura*, del presunto 'tradimento' che attraverso di esso si compirebbe nei confronti del greco *phýsis*). Le diverse forme di quello che si è chiamato 'pensiero debole', e che in realtà, per la propria istanza di fondo, debole non è affatto, ruotano, in sostanza, intorno al tentativo di riportare *veritas* a *érgon*, alle forme del fare e interpretare, e dunque al significato che 'verità' assume in ambiti specifici. 'Verità' si determina, allora, come la relazione *funzionale* tra un sistema di segni-simboli e l'oggetto della mia attenzione; la proposizione sarà vera se corrispondente, *per differenza*, a quest'ultimo, e dunque se, in questo limite, *reale*. È evidente che in tale prospettiva infinite forme del discorso, estetico, amoroso, etico, giuridico, politico, non potranno mai essere dette 'vere'. Potremmo, però, 'indebolire' ulteriormente il termine *verità* e decli-

narlo in *giustificabilità*, facendolo così valere anche per i nostri comportamenti pratici e i nostri giudizi estetici, e, magari, oltre ancora, per avanzare *ragioni* a 'giustificazione' della nostra stessa fede religiosa, ponendo una differenza eidetica tra essa e la superstizione (ma dovendo conseguentemente cancellare da tale fede ogni pretesa di assolutezza, e dunque, almeno rispetto ai grandi monoteismi, ciò che ne costituisce la stessa *quidditas*). Questo il percorso che sembra compiere una concezione ermeneutica dell'idea di Verità. Tale concezione appartiene certo alla prospettiva di un *philosophēin* dichiarante la propria stessa fine, ma essa 'risolve' tale fine nella 'procedura' indefinita delle interpretazioni in quanto *ricerca* dei *vera* (la cui 'esistenza' va perciò sempre anche presupposta). Questa *Haltung* cosiddetta post-metafisica non solo è, a mio avviso, in contrasto con l'intenzione fondamentale della fenomenologia husserliana, ma anche con l'esito della critica che ne fa Heidegger, e che affronteremo subito, 'sbarrando' il cammino al *Grund* e 'convertendo' la filosofia in pensiero dell'*Ab-grund*. Ovvio che il suo contrasto è ancora più radicale con quella «comprensione ontologica della verità» che è *colonna e fondamento* della filosofia-*philokalía* di Florenskij. Per essa l'*étymon* del termine russo *istina* richiamerebbe il sanscrito *as-u-s*, respiro vitale, *asu-ra-s*, vivo, vivente. «*Respirare, vivere, essere* sono tre strati di *es*» significanti, a diversi gradi di concretezza, l'esistenza perdurante, dotata delle condizioni essenziali per conservarsi respirante-vivente. *Istina-verità*, dunque, in quanto *vita vera* dell'essente, non risolvibile nelle forme del suo divenire, che verrebbero invece indicate attraverso i termini derivanti dalla radice *phy* (*La colonna e il fondamento della verità*, cit. Vorrei qui ricordare i grandi meriti acquisiti da Natalino Valentini nel far conoscere, non solo in Italia, tante, fondamentali opere del più grande filosofo e teologo della Rus', nonché la sua cura di una nuova edizione della *Colonna*).

Nulla di monolitico, d'altronde, sussiste nello stesso concetto di scienza; anche nel campo della scienza 'dura' si danno diversi gradi di 'giustificazione': l'asserto matematico, ad esempio, non ha in sé quel biso-

gno di verifica sperimentale che si esige, invece, per quello fisico. I più grandi scienziati contemporanei avallano, in fondo, la ‘giustificabilità’ della filosofia; forse che essi sostengono che le scienze della natura possono sussumere *tutto* in sé? Assolutamente no – soltanto l’*osservabile*. In questo limite, e *osservandolo* scrupolosamente, esse sono *esatte* (e con le ulteriori specificazioni che vedremo). L’osservabile non coincide col *tutto*, per ragioni a priori, indubitabili. Affrontare il non-osservabile comporta accettare un grado di *insecuritas* più alto che nelle forme in cui esprimiamo l’osservabile. Grande è il pregio « di una soddisfacente filosofia dell’ignoranza »! È un ‘male’? Perché dovrebbe? « Non c’è niente di male nell’incertezza. È meglio dire qualcosa senza esserne sicuri che non dire niente » (R.P. Feynman, *Il senso delle cose*, trad. it., Milano, 1999, p. 35). Sempre cerchiamo di dire ciò che non sappiamo dire (così Niels Bohr – la scienza davvero *ironica*, nel senso etimologico del termine, lo ha riconosciuto prima di ogni ermeneutica!).¹ L’interrogare-tutto, il *diaporēin* filosofico, può tuttavia accomodarsi su questa posizione, che somiglia molto a una rassicurante e consolatoria versione del ‘secondo’ Wittgenstein

1. È possibile leggere in affermazioni come queste, che spesso ritroviamo nella ‘scienza ironica’ contemporanea, una specie di risposta alla famosa ultima proposizione del *Tractatus*? Non lo credo affatto. Sono la scienza fisico-matematica e la logica a essere qui invitate a tacere di ciò di cui non possono parlare. Questo forse significa che non si debba cercare di *far segno* a ciò di cui risulta impossibile nei loro limiti e secondo il loro ordine formulare un discorso? Quando si riduce quella proposizione a una sorta di ‘decreto’ perdendone tutta la drammaticità e la connessione al problema del Mistico si compie un’autentica violenza alla straordinaria complessità del *Tractatus*. In una fulminante battuta di *Gli studenti di storia* Alan Bennett si esprime così: Wittgenstein « non l’ha spremuto fuori dalle sue budella [« Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere »] perché voi ne faceste una formuletta insulsa » (trad. it., Milano, 2012).

(come se in lui non fosse proprio il *problema del fondamento* a riemergere, determinando la crisi del suo rapporto col positivismo del *Wiener Kreis*)?

Tra i diversi ambiti del sapere, passaggi e ‘trasgressioni’ costituiscono forse la prima condizione della creatività di ciascuno. I gradi in cui si ordina la nostra conoscenza si dispongono su una linea discontinua, anche se mai spezzata, in cui alla rigorosa distinzione deve corrispondere l’apertura al confronto, al *pólemos*. Il conoscere è davvero il prodotto di un comune *intelletto in potenza*, dove i diversi saperi cooperano come i neuroni del cervello. La crisi si determina quando collassano le sinapsi che ne fanno un insieme. O quando essi dimenticano la comune origine (non in senso cronologico, ma storico-destinale) pretendendo di auto-fondarsi, di valere *incondizionatamente*. L’auto-referenzialità è l’esiziale pericolo sempre in agguato nella struttura per necessità specialistica dei saperi. Questa prospettiva, che contrasta *radicatus* il ‘dogmatismo dell’intelletto’, come lo chiamava Kant, è riferibile certo anche a Husserl: si tratta della *correlazione formale* che sussiste – e la fenomenologia deve fare emergere – non solo tra le diverse scienze, ma per ogni manifestazione della nostra esperienza vissuta e perciò anche per la parte emotiva dell’esserci. Nulla è infatti meno contingente dell’*affettivo*! Il razionalismo husserliano non disconosce affatto la *pateicità* o affettività indisciungibile dalla stessa attività razionale, né pone alcuna barriera tra psichico e logico (e come mai lo potrebbe un kantiano?!). Il *lógos* deve comprendere in sé, *colligere*, anche il non-logico del linguaggio con cui necessariamente ci fra-intendiamo, alludiamo, metaforizziamo, anticipiamo. L’*in-gens sylva* dell’in-conscio non può (non deve?) venire trattata dall’intelletto come una regione da bonificare, ma come *un linguaggio da comprendere*. La coscienza è tale se sa di accompagnarsi all’inconscio nelle sue

diverse dimensioni. Il capitolo 19 dei *Supplementi al Mondo, Il primato della volontà nell'autocoscienza*, fornisce una rappresentazione del processo che le interconnette anticipatrice di tanta psicologia scientifica contemporanea. La mente dispone di diverse stanze, non però divise da stabili pareti; più che 'luoghi', funzioni distinte all'interno di un articolato *open space*, che la coscienza di Sé vorrebbe guidare in direzione delle proprie, soggettive esigenze. *Volontà* che per Schopenhauer (e poi per Nietzsche) è destinata a rimanere sostanzialmente frustrata, e di cui Husserl non solo invoca eticamente l'affermarsi, ma intende mostrare il necessario emergere dal complesso dei nostri eventi mentali. Il Sé cosciente, per la fenomenologia, non è separabile dal *Leib*, dalla vita del corpo, e cioè dallo stesso cervello, tuttavia rimane irriducibile a tale suo fondamento biologico. Ci troviamo di fronte a un limite di fatto del sapere scientifico, ovvero a un aspetto fondamentale di quel *non-esattamente-osservabile*, che la scienza dovrebbe lasciare alla filosofia come campo proprio di quest'ultima. Consentiremo così, sulla base di una sorta di pacifica divisione del lavoro, che sbocchi finalmente quella pace tra esse che Lev Šestov giudicava (e si augurava) impossibile?

È comunque evidente che la filosofia *als strenge Wissenschaft* non si lascia ridurre a una *Perspektivelehre*. La prima si regge su principi formali che all'interno delle singole diverse discipline non possono essere messi in discussione, principi volti all'illuminazione dell'*eîdos* di ogni regione dell'esperienza, oltre ogni considerazione di ordine psichico o storico-culturale. Soltanto perché avverte questa sua destinazione e ne diviene cosciente, il soggetto può dirsi libero. La semplice elucidazione dei diversi gradi di conoscenza, della 'verità' di ciascuno, appare ben lontana da una tale pretesa di *fondazione* (come, per ragioni opposte a quelle husserliane, ancora più è estranea allo spirito della critica

nietzschiana, la quale non si risolve affatto nel primo momento 'protagoreo', ma, anzi, intende aprire a una *prospettiva* tutta rivolta al suo superamento, o almeno rappresentare il presagio di una idea *avvenire* di Verità). È inevitabile che una *Perspektivelehre* 'rispettosa' della fondamentale diversità dei 'punti di vista' mescoli nelle proprie ricerche i più disparati motivi empirici, attinti dai campi più diversi dell'esperienza. L'impossibilità di una visione olistica della cosa non dà luogo, allora, che all'espressione di un crogiuolo di nessi che variamente la riguardano. A quell'unica branca della filosofia, che si muove sul presupposto della propria stessa fine, e che continua a inseguire l'idolo di una universale misura di esattezza, come carattere che, nell'Età dello *scientifico*, ogni discorso sarebbe tenuto a presentare, si contrappone perciò una vaga *Perspektivelehre*, che annulla in sé il problema della fondazione e indaga il 'relativo', senza considerare che il termine stesso assume un senso soltanto in relazione all'*irrelativo* – come il visibile all'Invisibile nel *mýthos* platonico. Alla prima, che decreta essere *nonsense* tutto ciò che non risulta esprimibile nei limiti del proprio linguaggio (e che appunto perciò cessa di considerarsi come un linguaggio *definito*), fa eco una sorta di 'dogmatizzazione della problematicità',¹ dove il termine *próblema* non assume più un senso determinato e finisce con l'indicare uno stato di inquietudine, che annacqua in un'aura saggistica, in un'interminabile analisi genealogico-decostruttiva, il timbro tragico dell'*aforisma* nietzschiano e in generale del pensiero europeo della crisi, pensiero che si gioca essenzialmente proprio in-

1. È questo l'esito forse inevitabile dell'attualismo gentiliano, come lo si coglie, in particolare, in Ugo Spirito. Ne hanno parlato, secondo prospettive diversissime, sia G. Sasso in molti suoi saggi e in particolare in *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari, 1967, che G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, Brescia, 1946.

torno alla questione del suo rapporto con la 'rivoluzione' scientifica a cavallo del secolo. Entrambe le tendenze si collocano in un contesto di *Philosophie zu Ende*, assunto quasi come una situazione di fatto che sia ormai superfluo insistere a indagare. Nell'idealismo classico si trattava di un *compimento* che segnava la vittoria della filosofia; qui il problema stesso viene rimosso: la filosofia che vuole essere rigorosa (e perché chiamarla ancora tale?) o insegue sul terreno della logica la forma matematica, o si specializza in branche distinte, o si trasforma in storiografia e 'storia delle idee'; d'altra parte, quella 'filosofia' che contesta il primato della scientificità fa tacere l'annuncio nietzschiano di una Oltre-filosofia, e vive e parla (chiacchiera?) intorno al proprio stesso morire. Morte che aveva timbro tragico nelle menti di Nietzsche, e anche di Husserl, e che oggi corre sulla bocca di tutti per tutti i mercati.

III. Il significato storico-epocale che questo compimento riveste per l'Europa, per *l'Europa o Filosofia*, è comprensibile soltanto da un pensiero che rifletta sull'istanza di *fondazione*, che muove tutto l'idealismo fino a Husserl, e se ne senta profondamente erede. Soltanto un erede che, in quanto tale, comprenda il destino della 'fine del padre', fine coincidente con la *maturità* massima dei frutti che quel padre ha prodotto e insegnato, potrà davvero anche solo concepire la possibilità di un nuovo inizio del *philosophiein*. Esemplarmente, questo cammino è compiuto da Heidegger tra *Vom Wesen des Grundes* (1929) e *Der Satz vom Grund* (1955-1956). L'essenza del fondamento non va confusa con i principi che reggono il discorso dimostrativo e che, a loro volta, non possono essere fondati. I *principi saldissimi* della tradizione metafisica, che si riassumono in quello di non contraddizione, occulta-

no, per Heidegger, il loro significato ontologico.¹ Perché se ne possa dare ragione l'ente deve tuttavia già essere. Non perché c'è il pensiero c'è l'essere, ma perché l'essere è, è il pensiero. Già la 'svolta' schellinghiana si era presentata in questi termini, combinando paradossalmente il *noeîn-eînai* parmenideo con una sorta di empirismo trascendentale. In realtà la radice ontologica del *principio saldissimo* è chiara da sempre, e Heidegger la riassume affermando che la disvelatezza dell'ente (il suo essere *aletheíai*) è prima di ogni verità della proposizione (*Satz*) che lo riguarda. La proposizione rende ragione dell'ente, vi si adegua o meno, nella misura in cui questo ci si rivela, in rapporto alla energia della *luce* con cui ci appare. La verità del *Satz* trova la sua radice in questa più originaria, e cioè nell'evidenza pre-predicativa del darsi dell'essente. La verità del radicamento dell'ente nella disvelatezza ne costituisce il fondamento, *Grund*. Esso, tuttavia, è attingibile soltanto attraverso il *trascendersi* che è proprio dell'esserci umano, soltanto sulla base della *trascendenza* che marca l'*éthos-daímon* di quest'ultimo. Con questo termine, trascendenza, Heidegger traduce, trasforma e 'tradisce' il concetto husserliano di intenzionalità: la domanda sull'essenza del fondamento supera ogni declinazione logica per diventare quella sul *come* il nostro esserci, gettato tra gli enti, possa interrogarne, oltrepassarne, trascenderne il mondo, sia nel senso classico del *kósmos*, che in quello cristiano del *saeculum*. Il rimando fatto da Heidegger a elementi centrali della *Dialettica trascendentale* kantiana aiuta a comprendere il concetto di esserci in quanto trascendenza: la

1. Interpretazione che può essere condivisa solo *lato sensu* – Heidegger stesso, come abbiamo già visto, considera Leibniz secondo il 'primato della sostanza' su ogni determinazione 'logica' che questa può assumere. Ed è ancora Heidegger a spiegare che per Kant è la temporalità dell'esserci a fondare la possibilità in generale del giudizio.

ricerca dell'incondizionato, che per Kant rimane fattore costitutivo della nostra anima, pur nella sua assoluta irraggiungibilità, mentre gli idealisti lo identificano al concetto, diviene in Heidegger immagine dell'essenza dell'esserci, e cioè della capacità, che tra tutti gli essenti a noi soltanto è data, di trascendere il mondo pur esistendo in esso. L'uomo esiste ek-staticamente; è suo carattere, *daímon* e *éxis*, carattere e con-naturato 'costume', tendere a ciò che eccede la finitezza dell'apparenza fenomenica, per porsi appunto, nell'angoscia, la domanda sul proprio essere o fondamento. A enfatizzare la centralità dell'idea, Heidegger rimanda esplicitamente al termine di Agathón, al Bene platonico oltre ogni determinazione d'essenza, a 'ciò' che eccede ogni mente o metro, all'Aperto che 'salva' in sé ogni possibile dischiudersi dell'esserci. Per Heidegger è però Agathón *integralmente immanente* all'esistenza; l'esserci procede ek-staticamente, *in interiore*, in sé stesso; è il suo esserci a essere 'troppo' (*aga-*) rispetto a ogni determinazione, sta nella finitezza stessa dell'esserci l'oltrepassare ogni statica definizione del proprio Sé. Ripresa e *Er-örterung* (ri-collocazione) in senso radicalmente immanentistico di san Paolo e Agostino, combinata con la interpretazione della *Critica* kantiana in una chiave integralmente ontologica.

La domanda sul fondamento diviene allora il problema dell'esserci che la impone a sé stesso, che con essa si confronta anche quando la fugge, la occulta, la dimentica. In nessun altro modo tale domanda può porsi che a partire dalla trascendenza dell'esserci. Questo è il *Grund*, qui si 'tocca' il fondamento che finalmente spegne la sete del fondare. Ma ciò equivale a dire che l'essenza del fondamento è *la libertà* dell'esserci, poiché trascendersi non può significare che l'essere-liberi dal mondo in cui l'uomo è gettato e gli è dato esistere. È il passo che si compie con le lezioni del 1955-1956, riprendendo quelle del 1936 dedicate a

Sull'essenza della libertà umana di Schelling. L'esserci non è libero nel senso dell'incondizionato; ogni suo progetto, ogni *Ent-wurf*, costituisce un violento distaccarsi-da per essere gettato nell'*inter-esse* che coinvolge ogni singolo, e di cui ogni singolo sarà, lo voglia o no, responsabile (in tutta l'ampiezza dello *Schuldig-sein*, dell'essere *reo*, *in re*). Libertà è questo duplice movimento del distacco e dell'assunzione di responsabilità in uno, movimento la cui possibilità sta nell'essenza dell'esserci. In essa è confitto, ontologicamente, il significato dell'essere-libero, che nelle sue accezioni soggettivistiche (o 'umanistiche', direbbe Heidegger, i cui pregiudizi 'anti-latini' lo portarono però sempre a ignorare il significato più profondo dell'Umanesimo storico) viene mistificato. L'essenza del fondamento è la libertà – ma la libertà che fonda non ha fondamento a sua volta. Alla *cura* dell'esserci l'essere si manifesta *liberamente* in forme e figure sempre determinate, e determinate proprio nel loro continuo oltrepassarsi; alla inquietudine del libero rivelarsi dell'essere corrispondono le forme in cui l'esserci lo ascolta e ne assume la chiamata. La domanda sul fondamento si 'risolve' nel darsi senza perché del fondamento stesso, cui nessun *Satz* potrebbe corrispondere.

Ciò che esprime il *Grund* non è, allora, una proposizione, bensì il salto che l'essenza dell'esserci è chiamata a compiere nel suo rapportarsi all'essere. Principio (*Satz* e *Grund* in uno) è il salto oltre ogni fondamento determinabile, il salto nell'*Ab-grund*.¹ La pro-

1. È evidente come il 'gioco' sul termine *Satz* costituisca una rimeditazione del 'salto' kierkegaardiano – nel senso tuttavia di una vera e propria *Ent-ortung*, di una interpretazione *sradicante*, poiché in Kierkegaard esso significa salto nell'eterno, dimensione esclusa nella concezione heideggeriana della temporalità dell'esserci. Altrettanto si dovrebbe dire intorno a ogni tentativo di confronto tra Heidegger e Dostoevskij, come quello proposto da Benjamin Fondane in *Martin Heidegger sur les routes de Dostoevski*, 1932 (ora raccolto con altri scritti in B. Fondane, *Heideg-*

posizione che dice il fondamento lo afferma nel ‘saltare’, oltre ogni predicazione dell’essente, al venir meno del fondamento. Il termine *Grund-satz*, principio fondamentale, unificante proposizione e fondamento, indicava un terreno fermo su cui rispondere alla domanda sull’essenza dell’ente – ora, invece, proprio il *Satz* ultimo, decisivo, appare espressione (*aus-drücken*, far emergere, sprigionare fuori, *Sprung*, dall’attività della mente) del salto che l’esserci compie oltre l’idea di *Grund* come di un solido terreno su cui costruire ancor più solide dimore. Il salto che l’esserci può compiere è possibile soltanto perché alla domanda sul fondamento si risponde: il fondamento è l’*Ab-grund* della libertà dell’essere. Non il fondamento fonda la libertà, ma la libertà è per il fondamento, per lo *slanciarsi*, *das Schwingen*, oltre ogni muoversi diretto a uno scopo, *im Überschwung*, in ciò che rapisce *oltre*, allontanando abissalmente da ogni determinazione del fondamento, nella pura *lontananza* (*Postilla a Principi metafisici della logica*, 1928).

È evidente che il problema del fondamento, nell’impostazione che aveva ricevuto nei sistemi del razionalismo e dell’idealismo, viene qui *radicitus* rovesciato. (E altrettanto radicale è il distacco da ogni pacificante *Perspektivelehre*, la quale, in ogni sua forma, avrà sempre a che fare con *vera*, senza mai porsi il problema della Verità in quanto Aletheia). L’ente è ‘assicurato’ soltanto alla *assenza* di fondamento; l’esserci è il trascendersi all’*Ab-grund*. Il linguaggio che percorra questa traccia non potrà configurarsi in nessuno dei termini che abbiamo fin qui conosciuto, né in quello dei *metaphysische Anfangsgründe* della scienza della natura (ivi compresa la natura umana), né in quello

ger e Dostoevskij, trad. it., Roma, 2022), sulla scorta dell’interesse manifestato da Heidegger – si veda *Der europäische Nihilismus* – per l’‘accusa’ di nihilismo scagliata da Dostoevskij contro l’*intelligencijsja* occidentale.

dell'unità dialettica di fondamento e fondato, che sola ci rende certi, per Hegel, della *verità* della cosa, né in quella della intenzionalità fenomenologica (secondo il cui metodo è comunque necessario, anche per Heidegger, condurre la critica definitiva a ogni forma di materialismo, realismo ingenuo, psicologismo e storicismo). Se il linguaggio della filosofia è quello della fondazione, il problema della sua fine si impone qui con radicalità nuova, poiché neppure un'Oltre-filosofia risulterebbe ancora concepibile. Il *Grundsatz* è solo il salto oltre la predicabilità del fondamento, *via* da qualsiasi pretesa di assicurare la domanda dell'esserci a un proprio sicuro dominio, a una propria *Sache*. L'esserci esiste transcendendo ogni 'proprietà', *spossessandosi*. È il tema della *povertà* dell'esserci, che Heidegger poteva ritrovare anche nei 'suoi' poeti, Rilke e Trakl – e cioè, appunto, in una *Dichtung*, in un dire-indicare, che non è più in alcun modo 'filosofia', in un linguaggio più 'originario', ma anche infinitamente più 'povero' sia della *Poesie* che della *Philosophie*. Il termine 'povero' qui significa che *non* si tratta di origine nel senso dell'*Anfang*, né del Principio o *Grund*, bensì appunto del loro definitivo vuotarsi, venir meno.

Per Heidegger è la « furia » del pensiero calcolante proprio dello *scientiam facere* ad aver bisogno di un fondamento e di un *Satz vom Grund* per poter porre l'ente a disposizione del proprio progetto, *saldarlo* a sé, dimenticando il suo differire dall'essere. La *theoria* della scienza sarebbe necessariamente volta ad assicurare, o piuttosto inchiodare, l'ente a un fondamento per poterlo trattare secondo i principi che a essa appartengono, primo tra tutti quello di causalità. Il *provocante pretendere* che Heidegger vede come *carattere* della Tecnica, e che, ben oltre ogni disincanto sul *divino* della *Physis*, intende imporre alla Natura di corrispondere alle domande che la scienza le pone (tutti temi peraltro dibattuti, fin quasi a trasformarsi in

tópoi, da una vastissima letteratura all'inizio del Novecento – basti pensare alla *fisica faustiana* di Spengler: la Tecnica moderna «costringe la natura a obbedire a un comando») – questa concezione della Natura come l'insieme dei *fondi* a nostra disposizione richiede senza dubbio che se ne posseda il fondamento, ma niente affatto tale fondamento deve per forza essere concepito secondo una logica pre-hegeliana!¹ La *ni-entità* del fondamento, l'essere *Ab-grund* del *Grund*, costituirebbe per Heidegger appunto ciò che la scienza è costretta, *iuxta propria principia*, a negare. «Essa rifiuta il Niente e lo abbandona come nullità». È questo che ne esprime il *nihilismo*: la sua impossibilità a prendersi cura del *ni-ente* del fondamento. Solo invece «tenendosi immerso» (*Che cos'è metafisica?*, 1929) nel *ni-ente*, l'esserci è autentica trascendenza, sempre oltre l'ente nella sua totalità. Proprio la *co-scienza* di ciò mancherebbe costitutivamente alla *Haltung* scientifica. Il contrasto sarebbe, allora, radicale – e si potrebbe aggiungere che Heidegger riesca così a conferire solidità teoretica e ontologica alla stessa 'rivolta' šestoviana contro la *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

Dovremmo chiederci, però, se la prospettiva heideggeriana colga veramente significato e aporeticità della contemporanea scienza della natura in quanto *theoría* dell'essente, e, insieme, dimensione essenziale del *Ge-*

1. Che il 'provocante pretendere' costituisca la forma del disvelamento, il senso della *poiesis*, proprio della Tecnica in tutta la portata che il termine assume nell'Età contemporanea, e per Heidegger stesso, è anche tesi largamente discutibile. Esso costituisce piuttosto un *póros* e un *periculum* immanente nell'*homo technicus*, che è carattere dell'esserci in quanto tale. Il famoso stasimo dell'*Antigone*, su cui tante volte anche Heidegger richiama l'attenzione, è lì a dimostrarlo. Il 'salto' sta nel fatto che *nulla* contrasta più il primato del 'fare efficiente' e che la *totalità* della natura viene ora concepita sotto il suo segno. Viene meno ogni *opposizione* e un *fondo* a disposizione del *scientiam facere* viene considerata ormai la stessa *evoluzione biologica* del nostro esserci.

stell, del complessivo *impianto* tecnico-economico che domina la nostra Età. Ciò che non ha a fondamento che il proprio stesso *Ab-grund* sembra poter disporre soltanto di una libertà negativa nei confronti del *Ge-stell*. A ciò che ha fondamento esclusivamente nel proprio essere 'libero' da ogni fondamento si potrà finire con l'attribuire qualsiasi 'ragione d'essere'. Proprio per tenere in pugno l'ente, disponibile a ogni trasformazione, per attribuirgli ogni *utilitas*, sarà necessario, alla fine, pensare che esso sia *in fondo* ni-ente. La prospettiva della Tecnica è quella del dominio sull'ente da parte dell'esserci; per essa esiste certamente un fondamento dell'ente, e questo risiede nella potenza del soggetto, del Cogito, cui nessun confine può venire preassegnato. Tuttavia, dovremmo chiederci: non sta appunto nell'essenza stessa della Tecnica, come *al fondo* ora si dispiega, tenere l'ente 'immerso' nel *ni-ente*, considerarlo come ciò che può non essere, nient'altro che il manipolabile-trasformabile? La differenza, certo, consiste nel fatto che Heidegger intende il Niente come l'Essere stesso, lo tratta in vista dell'Essere, mentre per la scienza soltanto l'ente è, unicamente l'ente e oltre questo *nihil*. Ma se il nihilismo della *Haltung* scientifica ha di mira, alla fine, l'assoluta calcolabilità della totalità dell'essente e in ciò esprime la dimenticanza della trascendenza dell'esserci, esso non sarà contraddetto, in questa sua mira, da un pensiero che radica sul terreno del Ni-ente l'essere dell'ente. Al nihilismo radicalmente inteso questo solo interessa: che l'ente, in quanto non possiede l'essere in sé, permanga nell'orizzonte di una finitezza intrascendibile, che l'ente si 'distacchi' da ogni forma o *eidos* proprio.¹

1. Qui occorre fare intervenire la critica fondamentale che Severino rivolge a Heidegger: se si tiene fermo il poter non essere dell'ente e dunque la sua differenza dall'essere non si oltrepassa il nihilismo. Questa critica può venire corretta, ma non penso superata, dalla osservazione di E. Mazzeola, *Tecnica e metafisica*

Se intendiamo il *principium rationis*, come abbiamo cercato di intendere con Leibniz, in relazione al primato del possibile e all'idea di libertà, il percorso critico heideggeriano potrebbe, io credo, essere rovesciato – potremmo cioè giungere a concepire la trascendenza dell'esserci, l'esserci in quanto *transcendens*, nel senso che esso rivela da sé e in sé il proprio fondamento, e non in quello del salto nell'*Ab-grund*. Se quel *principium* è destinato a venir meno, con esso verrà meno, allora, anche la possibilità di concepire il trascendersi dell'esserci. Lungi dal riferirsi al *Satz vom Grund*, lungi dal fondare il proprio dominio sull'ente assicurandolo a un fondamento, l'*impianto* tecnico-economico finisce col trascendere anch'esso il problema della fondazione, 'liberando' così l'ente dal suo essere-fondato, privandolo di ogni propria ragione d'essere. Perché il *ni-ente* del fondamento aprirebbe l'esserci al proprio trascendersi, e non lo inchioderebbe invece all'intrascendibilità di questo *ni-ente*? Proprio l'inabissarsi del fondamento potrebbe essere inteso come l'autentica *metafisica* della contemporanea scienza della natura, mentre Heidegger concepisce il salto nell'*Ab-grund* come segno distintivo di un *pensiero* capace di oltrepassarne l'orizzonte. Perché è per lui essenziale porre tale differenza? Perché ne va del significato essenziale del salto che il suo pensiero intende esprimere: se, infatti, già nello stesso *scientifico* si dissolve la differenza tra fondamento e *Ab-grund*, se l'esserci, proprio nello *scientiam facere*, opera e produce trascendendosi, allora, oltre il compimento della filosofia come metafisica, sembra che nello stesso linguaggio della scienza si possa esprimere anche quel *pensiero* che per Heidegger essa non sarebbe mai in grado di pensare. La *differenza* del *philo-*

(Napoli, 1981, nuova ediz., Roma, 2021): Heidegger non si riferirebbe al poter non essere dell'ente in generale, ma al poter non essere *trascendenza* di quell'ente che è l'*esserci*, al suo poter non porsi nel proprio linguaggio in ascolto della ni-entità dell'essere.

sophein, come linguaggio della trascendenza dell'esserci, vale certamente in alternativa a una immagine della scienza che si regga ancora sull'idea di una *sostanzialità* dell'essente, di cui si tratti di rendere ragione – ma una tale immagine non è più per niente adeguata alla 'metafisica' della nuova scienza. Non che Heidegger non si avveda della svolta epocale compiuta dalla *theoria* fisica e della critica che essa svolge dei propri principi 'classici', ivi compreso quello di causalità, tuttavia, malgrado la sua attenzione per tanti esponenti della contemporanea fisica matematica (si veda su ciò l'amplessima, fondamentale ricerca di E. Giannetto, *Un fisico delle origini*, Roma, 2010), in lui non è mai messo in chiaro come quest'ultima renda ormai impossibile declinare i termini del rapporto tra metafisica e *Gestell* tecnico-scientifico contemporaneo secondo le chiavi offerte dal razionalismo moderno (come per Husserl, anche per Heidegger il punto di svolta rimane Cartesio). La dis-locazione, l'*Ent-ortung*, che egli in tutti i modi ricerca, del pensiero (filosofia?) dal linguaggio della metafisica fa così tutt'uno con il suo 'sradicamento' dallo *scientifico*. Tra il *sistema* effettuale di quest'ultimo e il pensiero sempre *ad-veniens* si stabilisce una separazione insuperabile, che comporta il compimento stesso della filosofia, in quanto il suo destino qui risulta indistricabilmente connesso, nei suoi principi e nella sua stessa origine, alla *theoria* riguardante l'ente in quanto ente. Gioca forse anche una *filosofia della storia* in questo disegno? Possiamo almeno dire che vi troviamo operante una prospettiva che coordina a priori, secondo un unico schema, i *fatti* in cui si è andato esprimendo il rapporto tra metafisica e scienza, prospettiva che rende arduo considerarlo in tutta la sua complessità e problematicità. La storia di questo rapporto-*pólemos* non può dirsi affatto conclusa con un esito, che si pretenderebbe definitivo: il compimento della metafisica in quanto determinazione di un fondamento

dell'ente, ancora concepito sostanzialmente in base ai principi della teoria fisica classica. Questa visione risulta riduttiva anche rispetto alla *differenza* tra filosofia e scienza propria dell'Età della 'scoperta' e delle 'immagini del mondo', ma sembra del tutto fuorviante rispetto alle forme che un *philosophēin* può attualmente esprimere in rapporto a quelle dello *scientifico*.

L'impossibile Theoria

La scienza 'dura' ha trasceso ogni concezione dell'ente come fondato su una *sostanza* in quanto tale determinabile, di cui rendere ragione oltrepassandone l'apparire. Il principio di 'individuazione materiale', esigenza di ogni forma di atomismo, è *andato a fondo*. Nessun Fondamento: « Quello che al nostro occhio miope sembra immobile è una danza selvaggia » (R.P. Feynman, *Il senso delle cose*, cit., p. 22). La cosa è *das Wirkende*, energia operante, che si manifesta secondo aspetti definiti senza che questi rimandino ad alcuna *realtà* fondamentale, Causa o *Ur-sache*. Energia che si esprime, irradia, si 'incarna' nell'infinita molteplicità della *Natura naturans*, perenne auto-generarsi che non nasconde alcuna *Hinterwelt*. Fisica *faustiana*, la chiamò Spengler. Nessun *a-tomo* dà ragione del perpetuo movimento delle particelle che si attraggono e si respingono, di cui numero e varietà dipendono soltanto dall'energia impiegata per frantumare il nucleo (R.P. Feynman, *QED*, trad. it., Milano, 1989). *Elusiva* (Jauch), se mai esiste, *precaria* (Pauli) si è fatta l'idea di una Sostanza che dia origine alle forme in cui la realtà ci appare e le modelli. E comunque *metà tà physiká*, comunque al di là di ogni osservazione possibile. Matematicamente concepibile questa « inquietudine del Qualcosa (*Unruhe des*

Etwas) » che è già l'idea che *ontologicamente* sostiene l'intero impianto della *Logica* di Hegel? Necessario ipotizzarlo, o aver 'fede' nel conseguimento di un tale fine, se la scienza non può fare a meno di volgersi, per propria natura, verso una teoria del Tutto. Sarà comunque una teoria che non permette verifica sperimentale, e dunque, semmai, avremo a che fare con *diverse teorie*, poiché una descrizione semplice, cioè *irriducibile*, dell'interazione tra spazio, tempo, materia, forse implica necessariamente *numeri*, cui non riusciamo a far corrispondere alcun elemento osservabile. E una teoria del Tutto sarebbe comunque ancora una teoria, o cessa di essere tale proprio perché non permetterebbe più di prevedere alcunché? Potente *anamnesi*, nel percorrere tutti questi interrogativi, del fondo platonico della 'rivoluzione scientifica'.¹ 'Fondamento' dell'ente risulterebbe così quella stessa *theoria* che considera come sostanza reale della natura soltanto le forme matematico-geometriche. « In der Olympier Schar thronet die ewige Zahl » cantava Schiller. Il trionfo del Numero sul trono di Zeus è dunque l'esito della poderosa istanza della moderna fisica: che sia la Natura a parlare il linguaggio matematico? No, ciò vuol dire 'soltanto' che noi ne interpretiamo in questa forma i segni, che interagiamo col fenomeno misurandolo, *matematizzando*.

Che non si possa raggiungere una *Ursächlichkeit* in grado di spiegare la relazione tra la totalità dei feno-

1. Metafore musicali ricorrono continuamente nei discorsi dei fisici contemporanei. E non a scopi 'ornamentali', ma per motivi del tutto 'logici': il linguaggio musicale, infatti, nel suo rapporto con la parola, ne opera una radicale de-sostanzializzazione. La parola viene riportata al *suono*, sprofondata così nella sua stessa origine, e soltanto attraverso tale *Erinnerung* essa rivela il suo *étymon* e può così, sulla base di questo, far segno anche al proprio significato – significato che apparirà, però completamente inaccessibile nella 'prosa' del discorso.

meni-osservabili comporta certamente una sorta di *regressus in infinitum*, non però nel senso di un perenne, impotente rimando, bensì in quello di una «unendliche Ausdeutbarkeit der Welt» (Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1885, 2[117]), della *infinita interpretabilità* del mondo, scevra da ogni intenzione pessimistico-scettica. La credenza, forse dovuta ai limiti del nostro linguaggio, che ‘dietro’ i fenomeni si trovi un qualche nocciolo permanente da cui i fenomeni verrebbero causati – credenza forse insuperabile (come la forma euclidea che assumono le nostre rappresentazioni spazio-temporali?) – può tuttavia trovare una *relativa* giustificazione, se pensiamo che la sua esigenza venga soddisfatta dal concetto di funzione, che spiega la dipendenza di elementi l’uno dall’altro e non rinuncia in alcun modo a un momento di unificazione tra di essi. Il concetto di cosa non viene annichilito in quello di relazione. Un corpo, e cioè un complesso nello spazio-tempo di colori, suoni, aspetti particolari possiede una *relativa* persistenza – e così l’Io che lo osserva. Ciò che si afferma è che in nessun modo tali relazioni sono *sostanzializzabili*. Esse non possono venire *etichettate* (come fa il protagonista di una straordinaria breve novella di Schnitzler appiccicando sulla sua giacca la parola ‘IO’ per garantirsi di essere riconosciuto).¹

La *de-sostanzializzazione* dell’ente non comporta affatto che la sua *verità*, e cioè la realtà del suo apparire, si trasformi in un nostro *fatto*, o in una nostra inter-

1. Sono espressioni che ricorrono continuamente nelle opere di Ernst Mach, e così anche di Nietzsche. Il rapporto, sul piano *epistemologico*, nel senso da noi attribuito al termine *epistème*, tra questi due pensatori è stato da tempo riconosciuto e l’ha efficacemente sintetizzato Ph. Frank nel suo *Modern Science and its Philosophy*, 1949, rapporto tanto più interessante in quanto solo in minima parte dovuto a una conoscenza diretta delle rispettive opere (Nietzsche aveva letto senz’altro soltanto *Analisi delle sensazioni*, Mach forse *Genealogia della morale*).

pretazione, o che un giorno ‘non ci sarà più natura’. De-sostanzializzazione non significa ‘spiritualizzazione’, come avviene invece nella ‘fisica’ più estrema della *Romantik*. *Das Wirkende* può essere oggetto di precisa misurazione. Niente, però, può risultare se non al termine di un processo di osservazione, che si svolge nel nostro cervello attraverso un sistema di misura che è anche opera nostra. Questa costruzione non inficia affatto il carattere ‘oggettivo’ del risultato, che infatti l’esperimento può regolarmente ripetere. Non vi è alcuna *cosa in sé*: l’ente sta tutto in questa relazione o interazione non tanto tra osservante e osservato, quanto tra osservato e sistema di misura. Nessuna ‘trascendenza’ della cosa rispetto a tale *sistema*, e nessun Soggetto o *Ego cogito* ipostatizzabile rispetto alla *mente* che pensa e misura. Che una Realtà sia attingibile al di fuori di questo complesso è *fede* (perché dirla ‘cieca’? Si tratta semplicemente di una posizione dello spirito che implica l’intenzione di entrare in una dimensione altra rispetto a quella filosofico-scientifica. Potremmo chiederci se il prepotente impulso verso una teoria del Tutto, la quale comporta inevitabilmente fare i conti con le antinomie kantiane, non sia indice della sua insopprimibilità nell’anima umana, ivi compresa quella dello scienziato). La *de-sostanzializzazione* dell’ente non comporta alcuna sparizione del *tò ón*; l’*osservabile* rimane l’‘oggetto’ della fisica, in quanto, aristotelicamente, scienza teorica. Osservabile significa misurabile – e misurabile è soltanto il *phainómenon*, l’apparire a noi della cosa; ciò dunque comporta piena coscienza del ruolo svolto dal soggetto che *costruisce* il sistema di misura. L’energia è oggettiva come il soggetto che la misura e la esprime nella forma di leggi, le quali descrivono *regolarità*, mai rappresentano ‘che cosa è’ la Natura – *reale*, *das Wirkende*, è soltanto la loro interazione. Da tale

interazione deriva un ineliminabile margine di errore, anch'esso tuttavia precisamente calcolabile.

Queste idee, sulle quali si regge la fisica matematica contemporanea, basterebbero da sole a esprimere la tendenza fondamentale della cultura (anche proprio nel senso della *paideia*) propria di quest'epoca. Pauli e Heisenberg sono forse quelli, tra i 'neoclassici', che più radicalmente ne hanno compreso e sviluppato l'universale portata. « Gli atomi e le particelle elementari formano un mondo di possibilità e potenzialità piuttosto che un mondo di cose o di fatti » (Heisenberg). I fenomeni artistici come quelli politici del nostro tempo, tutte le forme del fare che lo caratterizzano, non sono comprensibili che in questa luce. L'andare a fondo dell'ordine tradizionale della rappresentazione, i principi della composizione astratta in ogni campo (della tendenza dominante nei nostri tempi all'astrazione parlavano già i Romantici, e in particolare Novalis proprio nei suoi scritti scientifico-naturali), l'idea di una 'letteratura assoluta' (la *parole essentielles* di Mallarmé, che vuole esprimere non la cosa, ma il distacco da essa), il crollo delle forme di sovranità territorialmente determinate, fino, logicamente, alla crisi dell'idea stessa di rappresentazione e al liquidarsi di ogni *auctoritas* politica o religiosa, sono fenomeni che possono *logicamente* essere compresi soltanto in quanto immanenti allo spirito dell'*operari* scientifico contemporaneo, e cioè al primato indiscusso del suo sapere-potere, nei diversi campi in cui esso si articola ed esprime, su ogni altro dominio. L'origine di questa impetuosa corrente precede di molto, tuttavia, l'affermarsi di tale primato; è indubbio che essa vada ritrovata nel nuovo concetto di *spazio aperto*, ben diverso anche da quello copernicano, che si definisce tra la filosofia di Bruno e la fisica di Galileo. Nulla più post-moderno del Moderno, se questo è compreso nella sua vera essenza!

L'osservazione, però, non potrà mai coinvolgere in sé la totalità dell'ente, secondo l'insieme dei suoi aspetti, in uno. Ogni volta la misurazione di una sua *facies* altererà quella delle altre. Né una misurazione

successiva o la somma delle osservazioni, per quanto esatte, potrà fornirne l'immagine complessiva *simultaneamente*. Una osservazione panoptica è logicamente impossibile. Limite *ontologico*, che, di nuovo, non comporta affatto che non si diano descrizioni esatte della costituzione dell'ente; si afferma soltanto che qualsiasi descrizione nasce da una *scelta* (volontaria o involontaria che sia): 'decidiamo' di misurare la cosa secondo una determinata prospettiva, escludendo (per il momento) quest'altra, che risulterebbe altrettanto praticabile. L'osservazione *simul* della totalità delle prospettive che l'ente a priori dischiude è *idea-limite* che rimane assolutamente legittimo *pensare*, ma *inoservabile*. Ogni cosa è il prodotto di una prospettiva sul mondo e appare diversamente a seconda della relazione in cui la poniamo con le altre; essa esiste sempre, comunque, in una *sovrapposizione* di aspetti, nessuno esclusivo o 'egemone'. La cosa è l'*et-et* delle osservazioni complementari in grado di descriverla. Una visione di insieme, capace di misurare *simul* tutte le dimensioni dell'ente, non pare sperimentalmente producibile e perciò non si può esprimere nella forma di una *legge* di natura. Ciò tuttavia non significa affatto che la cosa non sia un intero in sé, pur nell'infinità dei nessi che la collegano al Tutto facendone una *monade*, secondo un'accezione molto prossima a quella leibniziana.¹ Anzi, ogni forma di *analisi* presuppone quella integrità della cosa, che si 'risolve' solo nell'atto della specifica misurazione. E neppure possiamo dogmaticamente escludere la possibilità di una *equazione*

1. I diversi punti di vista formano uno spazio; ciascun punto di vista è un modo in cui l'Intero appare, e nessun Intero potrebbe apparire se non per mezzo delle cose che esso contiene o esprime. I modi sono tutti specifici, potremmo dire 'privati', ma tutti insieme relativi l'uno all'altro e all'Intero. Russell ha sviluppato queste idee leibniziane in molti suoi saggi di filosofia della scienza. Si veda *Misticismo e logica*, cit.

limite che descriva simultaneamente tutti i caratteri dell'osservabile, *ivi* compresa la *ragione* della singolarità dell'ente, in quanto *tò tí ên êinai*. Nulla di questa prospettiva classica viene escluso nella *logica* della fisica matematica, di quella logica che *manda a fondo* sia la possibilità di cogliere fuori l'uno dall'altro *cogito* e *cogitatum*, sia l'idea che il fondamento dell'ente costituisca un 'altro' o una *Hinterwelt* rispetto alla *ousía*, alla *presenza* in cui esso si manifesta o *ri-vela*.

L'intima essenza della *rappresentazione* dei fenomeni si basa su tali princìpi – e la rappresentazione non avanza affatto la pretesa di essere esatto *Bild* della cosa o della situazione di fatto. Il principio di indeterminazione e complementarità, che limita ogni nostra rappresentazione (la quale non sarà mai, logicamente, identica al rappresentato, né soltanto registrazione, e neppure potrà mai essere *completa* nel senso di dar conto dei suoi assiomi restando nei limiti del proprio linguaggio), non è l'effetto di una ignoranza rimediabile, ma della condizione ontologica in cui il *reale* si dà come interazione di due poli inseparabili, agenti insieme in ogni momento. *Simul stant, simul cadunt*: nessuno dei due è 'salvabile' in sé, in una sua presunta, originaria integrità. L'osservante che 'decide' di misurare non *astrae* in questo atto soltanto dalla totalità in sé dell'essente, ma *astrae* anche dal proprio Sé, si determina in questo atto specifico, nella forma che la sua relazione con il fenomeno qui-e-ora assume. Come non si dà cosa in sé, così va a fondo l'idea di un Io penso ben fondato, sempre identico in ogni sua operazione. L'Io è altrettanto poco afferrabile simultaneamente in tutte le sue dimensioni e prospettive di quanto lo sia la cosa che osserva e misura. L'Io è *incalcolabile, unberechenbar* (il che non comporta 'decretare' che esso non sia *salvabile, unrettibile* – ma qui entriamo, di nuovo, in un altro dominio, forse nel territorio della *fede*, anzi nel contenuto più intimo della *fede*: che la

nostra *singularità* appaia o apparirà integra, in sé, che essa possa manifestarsi come carattere o *daímon* eterno – al modo dei santi nelle icone bizantine! E d'altra parte nessun serio scienziato 'scherzerà' sul problema, che già abbiamo incontrato con Kant, del significato del limite rappresentato dall'Io fenomenico). Principio di indeterminazione che non comporta alcuna vaghezza interpretativa, l'opposto: è proprio grazie a tale principio che posso *determinare* esattamente l'interazione tra osservante e osservato, e dunque la situazione *reale*. Se l'ente è *energia-in-relazione*, quel principio ne indica l'essenza, poiché una *sostanza* soggiacente i processi di misurazione sarebbe una *singularità inosservabile*. Tuttavia – e qui il discorso si riapre e ritorna di prepotenza il problema *metafisico* – inosservabilità in nessun modo vale come sinonimo di inesistenza. La non predicabilità non può escludere di per sé l'ambito del *possibile* (lasciamo nella vaghezza, per ora, l'uso di questo termine – ci torneremo a lungo), non può significare l'assolutamente *indicibile*, ma soltanto il limite dell'osservabile-misurabile. La domanda, allora, suona: dell'inosservabile è concepibile un *dire*, un *cercare di dire ciò che non sappiamo dire*? E questo cercare non si colloca, forse, senza alcun contrasto con l'osservabile-dicibile, anzi: sulla sua stessa linea, accanto e oltre *tà physiká*? Dimensione *metà-tà-physiká* che sarebbe, allora, la scienza, in nome proprio, a esigere.

Ciò che possiamo, giunti a questo punto, sostenere è che ogni nostra predicazione dell'essente esprimerà sempre una relazione tra parti della *phýsis* e i sistemi che ne misurano i fenomeni (la mente e i suoi strumenti, a loro volta parti della *phýsis*), relazione che assumerà sempre una forma determinata, mai quella di una equazione che li riduca ad astratta unità. Ciò implica, tuttavia, fondamentali conseguenze aporetiche. L'esattezza con cui, sulla base del principio di indeterminazione, possiamo condurre previsioni intorno al

comportamento dei fenomeni¹ non consente tuttavia di escludere che la natura si comporti deterministicamente; e, d'altra parte, se anche l'indeterminazione (o il grado della nostra ignoranza) è precisamente misurabile, *prima* della misurazione è però impossibile sapere quale stato si osserverà effettivamente. Ciò che è possibile conoscere è soltanto quale *probabilità* sussista di trovare il fenomeno in questo o in quello stato. Tuttavia, esso si troverà certamente, di fatto, in uno stato o nell'altro. L'indeterminazione è immanente al sistema o alla sua misurazione? Possiamo limitarci a rispondere affermando che, poiché la misurazione è immanente al sistema, essa appartiene a quest'ultimo? Evidentemente dovremmo condurre un esperimento atto a dimostrarlo – ma come potremmo realizzarlo? Qualsiasi esperimento, per quanto ripetuto, ci fornirà informazioni soltanto sulla probabilità di un evento. E, d'altra parte, nessun esperimento può ripetersi perfettamente identico, né basterebbe la sua ripetizione per un numero infinito di volte a dimostrare l'assoluta *necessità* del suo risultato. A elementi tipici del pensiero del Cusano questa epistemologia sembra, dunque, fare ritorno, e in particolare proprio per il tema della *docta ignorantia*, della sapienza del non sapere. «Ogni passo della sapienza moderna svelle un errore; non pianta niuna verità» scriveva Leopardi – forse nessuna verità che abbia «alcuno splendore», ma, *vera* (plurale!) come quelle, appunto, che la *méthodos* cusaniana permette di stabilire, certamente sì, e a ogni passo. Ritornano le aporie che la *metafisica della scienza* aveva intuito già all'inizio della sua moderna avventura.

1. Esattezza sulla quale insiste Feynman, ad esempio in *Sei pezzi facili* (trad. it., Milano, 2000), nel momento stesso in cui dichiara: «Ebbene sì. La fisica ha gettato la spugna. *Non sappiamo prevedere cosa succederà in una data circostanza*, e siamo anche convinti che sia impossibile, e che l'unica cosa prevedibile sia la probabilità dei diversi eventi» (p. 199).

A proposito del (troppo) famoso gatto di Schrödinger! Il 'gioco' non sembra aver nulla in sé di paradossale: se – e in nessun modo lo possiamo prevedere con certezza – una certa quantità di sostanza radioattiva contenuta in un contatore Geiger decade, il contatore scatta, aziona un martelletto che rompe un recipiente di acido cianidrico e il gatto muore. Se nessun atomo è decaduto, dopo un'ora il gatto sarà vivo, altrimenti ce lo ritroveremo morto. Il gatto dentro la sua 'prigione' non è affatto o vivo o morto! L'osservazione ce lo dirà alla fine dell'esperimento, ma non lo 'decide' affatto né 'partecipa' minimamente alla 'decisione'! Ciò che resta indeterminato è il comportamento dell'atomo: se non decade, e cioè non agisce, non sarà neppure causa, e il gatto vive. L'indeterminazione non riguarda cioè le sorti del gatto, ma il movimento dell'atomo. Se le pareti della 'prigione' fossero trasparenti, assisteremmo a un banale rapporto causa-effetto tra l' 'infernale congegno' e il povero animale.

La *volontà* di giungere a una teoria del Tutto è immanente nel progetto scientifico moderno, niente affatto un suo orpello ideologico o il residuo di nostalgie teleologiche. La domanda sulla 'unità della natura' è la domanda meta-fisica che resta insopprimibile nella teoria fisica. Se la *logica* della scoperta scientifica non è riducibile a semplici criteri di 'economicità', il ricercatore sarà sempre spinto da una «incrollabile fede nella realtà della propria immagine del mondo» (M. Planck, *Die Einheit des physikalischen Weltbildes*, 1909). Che tale unità sussista non è provabile; «è un atto di fede», come confidava Einstein a Paul Valéry. Ma quale fine insegue la matematica che affianca e precede l'esperimento? Precisamente questo: provare quest'atto di fede. E la *theoría* resta, nella sua 'bellezza', diremmo, anche se non viene sperimentalmente confermata.

Non era certo per *vana curiositas* che Kojève studiava a fondo la fisica quantistica parallelamente alle ricerche sulla *Fenome-*

nologia e l'idea di *fine della storia* in Hegel, idea coincidente con quella del Sapere assoluto che conclude la *Scienza dell'esperienza della coscienza*. Sapere assoluto significa l'affermazione piena del *potere* della Scienza, non nel senso che essa possa-sappia tutto, bensì in quello che ha raggiunto in sé la *coscienza della potenza* di conoscerlo, e quindi anche di giungere a una teoria del Tutto. Il *Werkmeister* divino di Lutero si è trasformato nel *Geist* dell'idealismo, per riapparire nell'Intelletto generale di Marx – tuttavia, per Marx, l'energia di questo Intelletto è ancora 'trascesa' dal potere che su di esso esercita il sistema sociale di produzione capitalistico; perciò la sua condizione, potremmo dire, è ancora 'infelice'. Sarà l'azione *rivoluzionaria*, *umwälzende Praxis*, a dover superare questo suo attuale stato. Il compito, il *Beruf* del comunismo consiste in fondo, essenzialmente, nel rendere la Scienza *felice* (presupponendo che il suo essere-felice ne moltiplichi la stessa *produttività* a beneficio dell'intero genere umano), fine concepibile soltanto in un mondo disalienato, dove il soggetto cioè non sia costretto ad alienare la propria potenza e a consegnarla nelle mani di un 'padrone' in nessun modo rappresentante l'Universale. Da questo punto di vista la classe operaia è per Marx 'classe universale' (e, per Engels, l'erede della filosofia classica tedesca!) proprio perché *opera* oggettivamente al fine della piena realizzazione del sistema dei saperi, perché questo possa operare nelle condizioni più *felici* e finalmente soltanto per il *bonum commune*.

L'indecidibilità di una comprensione della totalità dell'ente in sé e nel suo essere parte del Tutto non esclude, anzi implica, la possibilità di questa stessa comprensione *in ultimo grado*. Sulla base del principio di indeterminazione non possiamo formulare leggi deterministiche, ma per lo stesso motivo non possiamo dimostrarne la assoluta impossibilità. In certi, esatti limiti continueremo, anzi, a stabilirne di nuove. In base a questo principio, fenomeno e sostanza coincidono e formano con la mente che misura (che *decide* di compiere una osservazione – e proprio il termine

decisione solleverebbe in questo contesto un'altra serie di problemi e aporie) una sola *realtà*, una realtà che non si lascia comprendere in *una Legge*, bensì soltanto attraverso ordini che hanno valore probabilistico. È evidente, però, che simili espressioni non sono concepibili se non sullo sfondo dell'incondizionato, dell'irrelativo, del necessario, ovvero del non osservabile. Si tratta di *immaginazione*? Di idee vaghe e confuse? Di quell'oceano tempestoso che abbraccia l'isola kantiana dell'intelletto? No; si tratta di come l'intelletto funziona all'interno di quel sistema di interazione con l'ente che forma *das Wirkende*. *Teleologico* è il modo stesso in cui opera l'osservazione-misurazione per approssimare *all'infinito* il probabile al necessario. E che così essa debba operare ha una precisa ragione d'essere: il caso come mero contingente semplicemente *non è*, poiché in nessun modo potrebbe sostenersi la possibilità che non sia ciò che effettivamente è. Questa *necessità* è 'prepotente' nei confronti di ogni principio di indeterminazione, e guida di conseguenza ogni possibile misurazione sulla base di quest'ultimo. Dio *gioca, païs païzon*, ma non può mettere in gioco se non *ciò che è* – il proprio stesso *essere*. Inoltre, il Gioco, anche se inosservabile nella sua origine 'divina', tuttavia, proprio perché Gioco, non può non essere costruito sulla base di norme, e queste ne rendono prevedibili gli esiti, o almeno calcolabili con buone *probabilità* di successo, quanto più ci è dato ripetere la partita. Naturalmente, il gioco riesce 'a patto' che si applichino con correttezza le regole di inferenza che ci permettono di misurare, regole, tuttavia, da non intendersi in senso assoluto, che possono anche lasciare diverse alternative (L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, cit., I, 118). Nulla si svolge meno casualmente del Gioco, poiché il Gioco nasce appunto per governare il caso (M. Eigen, R. Winkler, *Il Gioco* (1975), trad. it., Milano, 1986), e funziona sol-

tanto se le regole, in qualche modo a priori imposte, vengono rispettate; ogni singola partita, tuttavia, è determinata da una infinità di concause o di *causae secundae* che ne rendono l'esito a priori indecidibile. La *causa* fondamentale di tale *insecuritas* sta nell'interazione con la *volontà* di osservare e *sapere* che è propria del soggetto. Tale *Causa* l'abbiamo incontrata fin dall'inizio: essa è 'ciò' che rende possibile la relazione conoscente-conosciuto. Quale l'origine di questo 'giogo'? Ecco il *caso* infinitamente improbabile, che è *Ab-grund* di ogni osservazione, misura o legge – il Caso supremo che coincide con la stessa Causa, 'ciò' che ha reso possibile la nostra descrizione dell'universo (e come essere certi, inoltre, che l'unica sia quella che, pur nei suoi continui mutamenti, resta sempre un prodotto del Logos *nostro*, del Logos che adoriamo?).

La scienza non può non muovere verso la conoscenza della Causa, conoscenza che però equivarrebbe a *porre* nel concetto l'idea di Inizio. Essa non può cancellare da sé tale istanza, che l'ha mossa fin dalle origini: comprendere l'universo *in quanto Cosmo* – e tuttavia oggi sa che le sarà dato raggiungere soltanto *origini*, intrinsecamente legate ai loro effetti. Perché si dia vera *theoría* dell'Inizio l'osservante dovrebbe coincidere perfettamente con l'osservato, mentre qualsiasi osservazione non può che succedere, fosse anche per un istante inafferrabile, all'informazione che l'evento ha prodotto. Tutte le difficoltà matematiche e fisiche che sollevano le teorie del Tutto, ivi compresa quella che comporta l'idea dell'Inizio, non sono principalmente di ordine matematico e fisico, ma logico-filosofico. Nella cosmologia attuale sembra esprimersi qualche confusione tra i concetti di Inizio e di Origine. Se si afferma che il cosmo ha *origine*, occorre conseguentemente affermare che questa è a priori *determinabile* (anche se mai si potesse giungere a determinarla effettivamente); ma qualsiasi ori-

gine ha *causa* a sua volta. E allora sarebbe necessario pensare a un grande Ciclo dell'essere, come in molte cosmologie – inosservabile per principio. Oppure il cosmo ha Inizio – e Inizio viene inteso nel senso della *Causa sui* –, ma questo potrà essere oggetto soltanto di *intuizione*, assolutamente mai dimostrabile e meno ancora sperimentabile, per la ragione che il soggetto osservante dovrebbe, per dimostrarlo, potersi porre esattamente nello stesso punto, condividere la medesima assoluta singolarità di ciò che intuisce. Proprio una simile coincidenza non risulterà mai osservabile (potrà essere semmai pensata come presupposto, poiché, dal momento che la relazione osservante-osservato 'funziona', rimane pur sempre lecito, o non contraddittorio, *pensare*, proprio nel senso kantiano del *Denken*, a una loro originaria identità).

Das Wirkende richiede il *vincolo* tra le sfere che lo costituiscono, tuttavia le forme in cui questo si esprime rimangono intrinsecamente indeterminate. *Reale* è l'interazione che opera l'osservazione sul fenomeno osservato, modificandolo – ma in quale misura? Una volta osservata, la cosa rientra nel nostro campo, nella dimensione macrofisica in cui sentiamo, percepiamo e ci sforziamo di comprendere. Nulla garantisce che sussista una omogeneità fondamentale con la struttura microfisica del fenomeno. Siamo certi, anzi, come si è visto, che per interpretare un 'messaggio' dobbiamo astrarne alcuni aspetti, eliminandone altri. Ogni osservazione *astrae* dalla complessità del fenomeno. La relazione sussiste perciò nella sua stessa *in-fondabilità*. Tale *Relatio non adventitia* è *das Wirkende*, la Realtà in cui il fondamento, *Grund*, considerato come altro dall'oggetto osservato, viene meno, si toglie, e in cui tuttavia persiste l'esigenza di una *rappresentazione completa*, insopprimibile espressione della *libertà intellegibile* del nostro esserci.

Crux philosophorum

I. Nessuna gerarchia di ordine causale può ‘legiferare’ su questa *Relatio*, così come un principio di causalità interpretato deterministicamente non è applicabile né al piano del soggetto né a quello dell’oggetto, per usare le espressioni della metafisica ‘antica’. Potrebbe mai il soggetto (che *si toglie* nel suo essere-in-relazione, così come nella relazione viene tolta la data della cosa) determinare un nesso *necessario* causa-effetto in ciò che osserva-misura, se il suo stesso Sé non funziona secondo un tale principio? Il principio di indeterminazione ha radice, potremmo dire, nella costituzione stessa del nostro esserci, caratterizzato dalla volontà di conoscere e conoscersi. Dall’*ingens sylva* dell’inconscio¹ e degli archetipi, che nessuna coscienza sarà mai in grado di disboscare, sorge questa *intenzionalità*. Il *sottosuolo* dell’Io (tutti siamo anche ‘uomini del sottosuolo’ – quel che chiamiamo Io, scrive Agamben, «è solo un’ombra sempre in congedo e in annuncio, memore appena del suo dileguare», *Quel che ho visto, udito, appreso*, Torino, 2022) è parte integrante dei suoi *fondamenti*, e richiede, *scientificamente*, che l’indagine psicologica proceda in direzione di un *Abgrund* della psiche, i cui confini non potranno mai essere raggiunti. *Ab-grund* rispetto all’Io fenomenico (l’unico trattabile *psico-logicamente*) è il *Sé stesso*, l’ipseità dell’individuo *kath’hautó* mai determinabile, alla cui conoscenza l’individuo pure tende e attraverso tale tensione proprio della sua assenza fa continua, *concreta* esperienza. Coscienza è l’esperienza dell’identità del Sé nel continuo variare delle sue manifestazioni. Come potrebbe perciò appartenere soltanto all’ordine del tempo nella successione dei suoi casi?

1. «Vi è nel mio corpo una folla di cose di cui non sono cosciente, e che non fa assolutamente parte dell’inconscio freudiano» (J. Lacan, *Mon enseignement*, Paris, 2005).

Nell'*istante* si dà la relazione tra l'*identità* del Sé e il divenire incessante delle sue *personae*.¹ Può una *psicologia scientifica* decretare che tale dimensione *non è*? Può affermare che l'Io fenomenico è *tutto*, senza con ciò stesso avvertire di cadere in una insuperabile contraddizione? La *boria* dei dotti (e delle nazioni), già smascherata da Vico, la pretesa di disvelare il fondamento di *lingue e fatti*, l'idea che lo *scire per causas* possa annullare in sé il non-detto, il non-saputo (il Regno impercorribile delle Madri goethiane), sembra oggi caratterizzare più alcuni settori della psicologia sperimentale che la fisica matematica. Solo un *barlume* di luce possiamo portare sui vichiani *tempi muti del corpo*; la non-lingua è prima della lingua, le selve dei tuguri. Dai *corpi opachi de' fatti* è necessario iniziare (*Scienza nuova*, 1744, 1045). Il pensare e la coscienza sopraggiungono sì, ma non come vincitori su carri trionfali. Nel *sum*, che sembra risuonare tanto orgogliosamente nell'*Ego sum*, continua a vivere la voce che dice il *mangiare* (con-*sumere*), che fa segno all'alimento che ci sostiene, alla sostanza che ci nutre. L'Ego, per non essere *haïssable*, per non apparire odioso, come lo vedeva Pascal, dovrà ben ricordare la *modestia* con cui lo declina l'etimologia vichiana. E così la parola spalanca l'abisso dell'origine, non lo colma, lo indica.

Il capitolo 19 dei *Supplementi al Mondo*, già citato, quasi a commento di questo Vico, costituisce un vasto quadro di tali nessi, dal quale, magari 'involontariamente', sembra attingere tanta psicologia contemporanea. Il Sé, hanno spiegato Damasio e molti altri (A.

1. Nell'*exaîphnes* del *Parmenide* platonico, nell'istantaneità che costituisce l'*atomo* inafferrabile del tempo, si fonda, per Proclo e Damascio, l'unità della *psiche*, mediazione tra eternità e durata. L'*exaîphnes* è lo stesso del *punto*, temporalmente concepito: unità infinita e indivisibile, singolarità reale e inafferrabile, condizione di ogni movimento e, a un tempo, assolutamente non determinabile, *epêkeina tês ousías*.

Damasio, *Il sé viene alla mente*, trad. it., Milano, 2012; G.M. Edelman, *Sulla materia della mente*, trad. it., Milano, 1993), non è un 'uomo nuovo' che irrompe da chissà dove, o un grande direttore, Ego, con l'orchestra a disposizione (e neppure in campo musicale ha mai luogo una così rigida gerarchia), bensì una funzione della mente che si aggiunge e accompagna ad altre, *protagonista* a volte, se si vuole, ma sempre di un Gioco i cui elementi risultano tutti indispensabili e in continua interazione. L'associazione intima dei neuroni del cervello col resto del corpo (l'indistricabile rete tra il cervello e l'intero tessuto nervoso), la 'rappresentazione' dei movimenti da essi elaborata 'prima' ancora di 'ordinarli' (« tutto in noi avviene molto prima di quanto accada », già l' 'idealista magico' Novalis lo aveva riconosciuto), potrebbe un tale Gioco non valere anche per la coscienza? Affermarlo significherebbe sostenere che ciò che pensa è altro dal corpo pensante, che pensa in noi qualcosa che è incorporeo, che *non è* il cervello. Ma non sta affatto qui il problema; posto in tali termini, anzi, neppure sussisterebbe. Il problema consiste nel comprendere che non si danno nessi causali di ordine deterministico tra queste dimensioni. La comparsa del Sé, *il dono ulteriore del Sé* (A. Damasio, *Il sé viene alla mente*, cit., p. 171) è certamente un evento rivoluzionario, o altamente improbabile, nella storia dell'evoluzione – ciò non significa però che esso non abbia un fondamento neurologico, tantomeno che abbia natura essenzialmente 'privata' (anzi, quanto più 'sprofondo' nel Sé, tanto più avverto come esso oltrepassi i caratteri della individualità).

La Natura è sempre comune, ma essa crea *disposizioni*, che si realizzano in forme infinitamente diverse, e tra i giochi che imprevedibilmente inventa o crea vi è quello di *questa* particolare mente che si esprime attraverso *questa* singolare coscienza. Qui il *Grund* comune si realizza, appare e dilegua al tem-

po stesso. Nessuna microfisica del cervello potrà mai giungere a determinare i comportamenti *macrofisici* di questa coscienza, al più, grazie a essa, di tali comportamenti potremo giungere a prevedere con sempre maggiore precisione la *probabilità* (e solo a condizione di costringerli nella ‘camera di tortura’ dell’esperimento. L’*improbabilità* dei comportamenti coscienti – non si parla qui di follia o demenza – rispetto alla conoscenza dello stato psico-fisico e della situazione sociale della persona costituisce uno dei grandi temi e problemi della letteratura contemporanea, fin dai suoi inizi, valga per tutti l’esempio del capolavoro di Kleist, il *Michael Kohlhaas*. In questo straordinario racconto emerge con drammatica chiarezza come l’essere *aperto* al mondo del nostro esserci, come il nostro non essere *assegnati* a un ambiente dato, comporti il costante *pericolo*, per il mutare delle situazioni ‘esterne’, di radicali modifiche anche di quello che sembrava il nostro carattere biologicamente determinato). La coscienza non è causata dal cervello, ne è una caratteristica; il radicamento biologico è ovvio (nient’affatto ovvia, certo, è la sua analitica, *anatomi-ca* spiegazione), ma esso non implica alcuna rigida causalità (J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *La natura e la regola*, trad. it., Milano, 1999).¹

1. Giusto ‘rendere omaggio’ in questo contesto al vecchio Lotze, come già d’altronde fece Husserl. In *Mikrokosmos* (Leipzig, vol. I, 1856, p. 161) leggiamo: «Nessuna analisi comparata potrebbe scoprire nella composizione chimica di un nervo, nella tensione, nella disposizione e nella mobilità delle sue più piccole particelle, il motivo per cui un’onda sonora debba suscitare in esso qualcosa di più di una modificazione delle sue condizioni fisiche». Il passaggio tra gli elementi materiali che la determinano e la sensazione è sempre anche un *salto*. Dai primi non sarà mai prevedibile la *individualità* della seconda. Ciò non comporta affatto postulare due diverse categorie di fenomeni; all’opposto, dovrebbe invitarci a ipotizzare «negli elementi fisici un tesoro di vita interiore che si sottrae alla nostra osservazione ... Non potrebbe l’elemento sensi-

Con argomenti del tutto simili Mach e Nietzsche hanno criticato «l'assurda *sopravvalutazione della coscienza*» (*Frammenti postumi*, 1888, 14[146]) che per loro la filosofia (l'Io trascendentale dei filosofi) inevitabilmente comportava. La sopravvalutazione dell'Io, inteso come *sostanza* determinante gli atti dell'individuo, comporta ignorare che in sé, astrattamente considerata, la coscienza non è che una *finzione* (per quanto forse praticamente necessaria). Non solo i confini dell'Io col mondo cosiddetto esterno sono provvisori, precari (l'Io «non è una monade isolata, ma una parte del mondo, presa nel fiume del mondo, da cui è uscito e in cui è pronto a diffondersi di nuovo», Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1905), ma altrettanto labili e precari sono i confini al suo interno tra i suoi diversi stati, tra le diverse 'personalità' che possono abitarlo. Il confine non circonda l'Io, ma lo attraversa – il mondo e gli altri lo attraversano. Il *lógos* che lo riguarda è davvero profondo, come la *sapienza* già sapeva, e forse ai suoi *pérata* non riusciremo mai ad arrivare per quante strade si percorrano, sia quelle della neurologia, dell'analisi, della psicologia, che quelle della filosofia della mente e del linguaggio. È quell'Io *ampio* di cui già Mach parlava, «inscindibilmente connesso con *tutto* il nostro corpo, anzi, con il corpo dei nostri genitori», quell'Io al cui interno, nelle cui viscere, direbbe la Zambrano, ci è sempre dato trovare differenze ancora più rimarchevoli di quelle che osservo tra persone diverse. Non si tratta di frammenti da re-incollare. Non sono frammenti, e mai si sono trovati incollati insieme. Sono parti di un organismo vitale – essere è *vita* – che in forme non determinabili a priori *con-fliggono*, posseggono cioè la *dýnamis* di entrare in rapporto tra loro in una infinità

bile condurre immediatamente una doppia vita, apparendo all'esterno come materia ... mentre all'interno sarebbe animato spiritualmente? ».

di modi di cui non possiamo indicare *ragioni sufficienti* senza che esse ci appaiano, in uno, *ragioni insufficienti*. Ma proprio Musil, che ho appena citato, spiegava nella sua tesi di dottorato, *Sulle teorie di Mach*, 1908, i limiti di una prospettiva che si arrestasse alle posizioni dell'empiriocriticismo. Nessuna manifestazione dell'Io viene da Mach *eideticamente* chiarita; l'Io, per lui, non si riduce che ai *fatti* attraverso i quali si esprime, e questi *fatti* possono essere oggetto, come qualsiasi altro, di una comprensione statistico-probabilistica. Ancora una volta, qui l'inosservabile è *niente*.

II. Eppure, proprio all'inosservabile termina la via. Di cosa mai dovrebbe essere manifestazione (tardiva manifestazione) la coscienza se non della Natura o di Dio? Una sola Sostanza, certo, ma distinti, infiniti attributi, che a loro volta si esplicano in infiniti modi. Nessuno di questi è *la causa* dell'altro. Affermare l'indubitabile fondamento neuronale della vita cosciente comporta il grande e imprescindibile compito di dimostrare appunto l'unità della Sostanza, ma non implica affatto che sussista tra gli attributi di questa un nesso rigido di causalità. Di ciò abbiamo ampiamente discusso a proposito di Spinoza. Qui è necessario ribadirlo in generale: il fondamento biologico è *disposto* alla coscienza, possiamo dire che l'ha in sé *in potenza* (ma si dovrà ancora a lungo tornare sul tema, sull'«eterno ritorno» del problema aristotelico del rapporto potenza-atto); la Natura è *dynamis* anche e soprattutto per questo verso, perché ha la potenza di produrre menti e coscienze; ma ciò non significa affatto che il suo attributo di *res extensa* sia *causa* dell'altro, della *res cogitans*. Il nesso, le «nozze» indubitabili tra cervello-mente-coscienza («nozze» che mai potrebbero evitare il rischio del divorzio o della separazione) non possono essere inter-

pretate in base a un principio di causalità ‘superstiziosamente’ inteso. Il mio cervello pensa? E che altro ‘soggetto’ penserebbe se no? Se penso una cosa, questo pensiero sarà certamente tutt’uno con determinati processi cerebrali – potrò tuttavia mai ‘leggere’ ciò che attualmente penso, e che sono cosciente di essere io a pensare, all’interno di questi stessi processi, astrattamente assunti? La ‘legge’ stabilisce correlazioni generali; per parlare sarà *conditio sine qua non* che una certa regione del cervello funzioni bene – questo significa che *questo linguaggio*, che io so di parlare (e che a un tempo *mi parla*), si identifica con essa? Il vizio di fondo di ogni concezione causale-deterministica non sta tanto in ciò che essa è costretta a ignorare o a mettere tra parentesi, e cioè il vissuto personale che ogni coscienza implica, l’essere *Leib* e non *Körper* del nostro esserci sensibile, il problema del *con-sentire* con l’altro (*Einfühlung*). Il vizio di fondo è di ordine logico: ogni riduzionismo finisce con l’annullare il termine che viene ridotto a quello ‘fondamentale’, ma annullandolo cessa con ciò stesso di renderne ragione, si trasforma in un astratto monismo, materialistico o idealistico che sia.¹ La critica del riduzionismo deve puntare su questo errore piuttosto che insistere (come è giusto comunque fare) sul carattere qualitativo di tutti i fenomeni coscienti e sull’incidenza in essi dei processi epigenetici. Se faccio del cervello il *substratum* causante, ipostizzo l’*oggetto* di contro alla soggettività, ma, a un tempo, questo cervello è *oggetto* della mia osservazione e non sarebbe senza di essa; mi rappresento perciò qualcosa di cui escludo esista il soggetto rappresentante. In modo perfettamente analogo e opposto, l’idealista ingenuo risolve nella sua rappresentazione ciò senza di

1. La critica alle tesi riduzionistiche svolta da Bergson nella sua conferenza del 1912, *L’anima e il corpo*, presenta notevoli affinità col breve, incisivo saggio di E. Severino, *Cervello, mente, anima*, Brescia, 2016.

cui non si darebbe alcuna rappresentazione. *Reale, das Wirkende*, è soltanto il compenetrarsi interagente di soggetto e oggetto, spirituale e materiale. Forse che alla complessità della vita cosciente sta di fronte, giustapposta, una *res extensa* semplice e mutola? Potrebbe invece apparire quasi 'logico' che questo corpo, « una tale enorme unione di esseri viventi, ciascuno dipendente e sottomesso, e tuttavia in certo senso a sua volta imperante e agente » (Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1885, 37[4]) abbia generato il nostro consapevole pensare.

Si crede ancora, da molte parti, che l'idealismo classico abbia 'sacrificato' le 'ragioni del corpo' – e come sempre accade tanta parte della filosofia contemporanea nella sua ansia antimetafisica continua a essere complice di tali fraintendimenti. È vero che la sua proposizione fondamentale: « Ich setze mich als thätig » (Fichte), Io pongo me stesso come *attività*, sembra opporre immediatamente questo Io, l'*Agilität* del soggetto, a una 'materia' che gli si oppone come qualcosa di « ruhig und todt », quieto e morto, che gli resiste e basta. Certo, per l'idealismo, quella forma di causalità che si esprime nel *volere* un fine è propria soltanto della coscienza, ma ciò non comporta alcuna astratta separazione. L'attività del soggetto si svolge attraverso *il suo corpo*, che è un corpo *organico materiale*. Ciò comporta che questo stesso corpo non può affatto essere inteso come pura materia inerte. Per permettere che l'azione volontaria 'passi' attraverso il proprio organismo, anche il corpo deve poter *agire*. (E qui si avverte tutta l'importanza anche della lezione leibniziana per le stesse origini dell'idealismo). Ciò pone la questione già affrontata a proposito della *Seelenlehre* kantiana: perché l'attività cosciente possa combinarsi con il corpo organico-materiale è necessario concepire una loro originaria unità. Il fatto stesso che per poter dire Io debba effettuare una distinzione tra soggetto e oggetto (pormi come oggetto a me stesso), affer-

mando a un tempo la loro unità, significa che, « a fondamento di ogni coscienza e grazie al quale il soggettivo e l'oggettivo vengono posti nella coscienza immediatamente come uno, è assolutamente = X: in quanto semplice, esso non può in alcun modo giungere alla coscienza » (Fichte, *Introduzione. Sistema di etica*, 1798). Che l'*uno* sia un X irrappresentabile, che non si possa pervenire alla sua 'dimostrazione', esclude, non implica, la separazione tra materiale e spirituale.

Appare evidente quale sia l'intenzione, del tutto *filosofica*, sottesa alle teorie che identificano mente e cervello: solo su questa base sembra infatti concepibile perseguire l'obiettivo della realizzazione della *macchina intelligente a nostra immagine e somiglianza*. Più che fantasia esoterico-magica, compimento *rovesciato* del dogma dell'Incarnazione! Il Logos perviene finalmente a incarnarsi in ciò che si deve intendere come il suo supremo prodotto: la riproducibilità del sistema mente-cervello. Il pensiero si disincarna dal corpo per incarnarsi nella macchina (R. Bodei, *Dominio e sottomissione*, Bologna, 2019). Esistono insuperabili limiti tecnici per la realizzazione di un tale 'progetto'? Non possiamo affatto essere certi che sia tecnicamente impossibile produrre qualcosa come un cervello, con meccanismi analoghi ai nessi tra i nostri 85 miliardi di neuroni, ognuno dei quali capace di inviare segnali 10 volte al secondo ad altri 7000, né in linea teorica possiamo escludere che questa macchina possa funzionare anche per scelte o decisioni, operando secondo modelli probabilistici. Ciò è del tutto possibile o almeno del tutto concepibile – ma non credo proprio sia in questa prospettiva, riguardante sostanzialmente la sua realizzabilità, che il 'progetto' debba essere valutato, e nemmeno in quella della sua 'utilità' (dal momento che questa parrebbe addirittura scontata: *liberarci* dal lavoro come *pónos*, *labor*, fatica, ripetitività, è elemento essenziale del Paradiso *terrestre* o della *eudaimonia*, da cui siamo stati cacciati, ma che dobbiamo pure desiderare e cercare di realizzare. Che la scienza-Tecnica, poi, ignori i problemi collegati alle conseguenze socio-politi-

che di tale progetto è effetto inevitabile di quello stesso *specialismo* che ne garantisce il successo). La critica logicamente esatta deve procedere sulla traccia segnata da Gödel nel suo saggio *Un errore filosofico nel lavoro di Turing* (1972): qualsiasi macchina può avere soltanto un numero finito di stati fisici – la mente, invece, è in continuo e imprevedibile sviluppo, possiede un numero potenzialmente infinito di stati (come l'idealismo filosofico ha sempre saputo). Così nella matematica, per il suo carattere sintetico, compreso da Kant (e non da Hume), stabiliti in modo sistematico gli assiomi, «divengono evidenti sempre nuovi assiomi che non seguono logicamente da quelli stabiliti in precedenza» – e ciò è precisamente quello che una macchina non sembra in grado di imitare. Ma ammettiamo pure che il *machine learning* giunga fino a una piena cooperazione tra sistemi di intelligenza artificiale, fino alla invenzione e produzione di macchine da parte di altre macchine, mai ciò potrà avvenire per la ragione che esse *soffrono* della propria ignoranza, perché *sanno di non sapere* e *desiderano sapere*, così come possono smettere di funzionare, o essere programmate per finire, ma non sapranno mai di dover morire provandone l'angoscia che noi proviamo. Analogamente, la macchina si guasta, cancella, ma non può *dimenticare*. La sua può somigliare alla agostiniana *vis magna* della memoria, mai all'infinita *vis* dell'*oblivio*. Gli spazi della mia memoria saranno sempre abbracciati dall'oblio. Ricordo sempre soltanto ciò che l'*oblivio* non ha in sé sepolto. Per un nome, per un volto, per un fatto che ricordo, innumeri sono quelli di cui nella memoria non trovo più traccia. Tuttavia io *ricordo di averli dimenticati*. Può la macchina avere un tale ricordo? Ogni mio ricordo si staglia sullo *s-fondo*, *Abgrund*, dell'*immemorabile*. Proprio questo *s-fondo* va *rimosso* nella struttura della macchina per garantirne il funzionamento. Può, insomma, immaginarsi una *docta ignorantia* della macchina-cervello, della intelligenza artificiale? Questa la domanda filosofica da porre all'ingegno ingegno della Tecnica. Forse l'uomo è rimpiazzabile in tutto, non certo nella sua angoscia, nel suo essere per la morte, nella sua *oblivio*.

Che cosa però muterebbe, e sta già nei fatti mutando, la

natura del 'progetto' dell'intelligenza artificiale? Non puntare più alla costruzione della macchina, ma alla manipolazione del cervello stesso, all'uso della sua straordinaria plasticità e adattabilità per condizionarlo e *metterlo al lavoro* per scopi e fini dal 'manipolatore' decisi. Proseguirebbe così, nel trionfo dello *scientiam facere*, il destino dell'*homo laborans* nel suo *inferno* terrestre. L'*editing* genetico, la possibilità di intervenire nella linea germinale, apre concretamente questa prospettiva. Come porre un confine, che non sembri una soglia sempre aperta, fra trasformabilità della natura 'esteriore' e quella che è alla base della nostra stessa *persona*? Ovvero tra la volontà di essere *faber fortunae suae* e *faber sui*? Nell'*Urfaust* Goethe scrive: un giorno, certo, la tua somiglianza a Dio ti farà paura – sarà il giorno in cui, per usare le parole di Lutero, il volere dell'uomo «se esse deum et deum non esse deum» sembrerà venire perfettamente soddisfatto. Quando cesserà anche ogni timore e tremore per questo giorno, allora sarà forse l'*Inferno* perfetto (che nell'*Apocalisse* anticipa, peraltro, il Giorno del Signore).

È davvero sorprendente come una concezione dogmatica del principio di causalità abbia potuto attecchire in importanti settori della ricerca psicologica, dopo che essa era già stata *toto caelo* abbandonata dalla fisica matematica. Che *nel* corpo, ovvero nella Natura, si generi la coscienza non significa affermare che il corpo-cervello la produca meccanicamente da sé. Pensarlo vorrebbe dire che riteniamo il corpo equivalente alla *Causa sui*, da cui ogni essente necessariamente deriva – anche se rimane impossibile definire tutti i passaggi e nessi attraverso i quali ciò accade. Ma una dimensione della Sostanza non può essere identica alla Sostanza stessa. Né una spiegazione monistica potrebbe mai dar ragione dell'ineliminabile carattere *qualitativo* dell'esperienza soggettiva, della varietà a priori indeterminabile dei fenomeni di emozione e di affettività (J.R. Searle, *Il mistero della coscienza*, trad. it., Milano, 1998), fenomeni che trova-

no la loro espressione più intensa nella *naturale* istanza di *libertà* (e dunque, al limite, di incondizionatezza), sul cui metro misuriamo, alla fine, ogni nostra esperienza. Essa rimane la più chiara manifestazione del compenetrarsi di materiale e spirituale *nella Natura*, non l'epifania di qualche Spirito iperuranio. La coscienza non può che essere il prodotto di una evoluzione naturale, ma è un'immagine 'incantata' della evoluzione quella che la concepisce come una *durata* senza salti o fratture, in cui i diversi elementi sono tutti spiegabili in base al principio di causalità. *Natura facit saltus*.

La psicologia medievale spiega invece questi 'salti' in base a un intervento 'da fuori' – e tuttavia Colui che «spira / spirito novo, di virtù repleto», l'immateriale *noûs*, è lo stesso Artefice che conduce a perfezione *il corpo* proprio nell'«articular del cerebro» (*Purgatorio*, XXV, 69-72). La differenza tra intelletto e cervello non comporta alcuna disgiunzione, bensì ne presuppone l'unità sostanziale, anche in questo contesto teologico. Nel Canto VI del *Paradiso* Dante, sulla scia di Anselmo (*Cur Deus homo*) più che di Tommaso, fonda questa prospettiva sul dogma fondamentale dell'incarnazione del Logos. Esso mostra come la *carne* dell'uomo, plasmata in Adamo dalle mani stesse di Dio, debba *intrinsece* godere anche dell'immortalità dell'anima. Ciò apparirà, sì, soltanto all'Ultimo, nella resurrezione, ma può essere argomentato a partire dall'interezza della *natura* umana, integrità perduta col peccato e tuttavia riacquistata appunto, *gratia*, con l'Incarnazione del Logos divino. Ciò valga contro chi si ingegna ostinato a scovare ovunque, e soprattutto nel pensiero medievale, insuperabili dualismi.

Il non procedere della Natura 'a passo dell'oca' (e così analogamente della scienza della natura) è implicito nel suo essere *creativa*, ovvero nel fatto che non possiamo *comprenderla* a priori (a priori sono i principi in base ai quali noi ne facciamo esperienza),

e che proprio il suo concetto comporta l'*imprevedibile*. Il tempo *continuum* della durata è una soltanto delle forme con le quali ci rappresentiamo l'essente nel suo movimento. È altrettanto lecito rappresentarlo come un insieme di *stati* distinti l'un l'altro, o eventi diversi tra cui si manifestano continuamente relazioni di complementarità e anche improvvise simultaneità. Quella della durata non può affatto valere come l'unica forma in cui si manifesti l'*a priori* del tempo, ma semmai soltanto come la più conforme ad una rappresentazione causale del nesso tra fenomeni, quindi la più *pragmaticamente* funzionale. Ma guai a 'esaltarla' come la sola *vera*.

Il concetto di causa rappresenta la *crux philosophorum*, diceva Kant – e così è ancora, mi pare, per la contemporanea filosofia della scienza (quella metafisica, che opera continui trapassi tra invisibile e visibile e che vive *all'interno* del discorso scientifico). Su di esso si è retto « l'incantesimo della sacralità delle leggi fisiche » (J.M. Jauch, *Sulla realtà dei quanti*, trad. it., Milano, 1980, p. 57). Kant ne conserva la *categoria*, ma l'intera impostazione della *Critica* già spezza l'incantesimo; mentre il principio fa appello alla nostra esperienza, la ragione afferma che esso non può valere in generale per la *cosa stessa*. Certo, in Kant si tratta di *a priori*, necessario, scevro da qualsiasi carattere *relativo*, tuttavia l'impostazione critica impedisce di intenderlo come *assoluto*: l'individuazione di una causa determinata non permette di dedurne gli effetti; la concatenazione che si opera nelle nostre rappresentazioni non comporta affatto che dalla conoscenza dello stato presente di un sistema si possa determinare quello futuro. La scienza contemporanea ne spiega *ad abundantiam* il perché: muta nel tempo la relazione di complementarità tra oggetto e osservazione-misurazione; lo stato iniziale non è mai perfettamente determinabile, neppure in un sistema chiuso; per-

ché lo fosse, dovremmo identificarci con esso. Ciò non significa affatto che il principio vada eliminato; qualsiasi esperimento è volto a determinare un nesso causa-effetto. Anche quando diciamo che un'entità fisica è sempre il prodotto di una osservazione-manipolazione, noi poniamo tale nesso: l'osservazione, lo strumento di misura *agisce* sullo stato fisico, *dunque produce effetti* – tuttavia, essi sono calcolabili solo in termini statistici o probabilistici, assolutamente rigorosi anch'essi, ma non secondo l'idea di un determinismo causale. Nessun 'effetto' è mai perfettamente riconducibile a *una* causa, e nessuna causa potrà valere come *ciò che non può non essere*, se non nel senso in cui ciò vale per ogni singolo ente, di cui dobbiamo sempre predicare che *è*, ovvero l'innegabilità.

Ciò che accade, non potendo concepirsi come *Causa sui*, è certamente effetto-di, e altrettanto agente, senza che questo implichi un nesso deterministicamente fondabile. Dalla causa non è possibile *determinare* tutti i suoi effetti; potremmo anche pensare di aver accertato tutte le condizioni da cui una cosa è sorta, non per questo l' 'effetto' esprimerebbe l'insieme di queste condizioni o la loro semplice relazione; *questa* cosa è comunque altra rispetto a esse. Avendo pure individuato tutte le condizioni per cui una cosa è nata, non saremmo con ciò giunti a determinarne la sostanziale unità: nessun evento ha *una sola* causa e la totalità delle sue 'cause' è a priori indeterminabile. In una 'scienza perfetta' si dovrebbe sempre giungere al segno dell'identità: il fenomeno che si intende spiegare si porrebbe allora *uguale* alla totalità dei suoi componenti ($A = A$, dove il secondo A è l'esplicazione assolutamente esaustiva del primo). Ma questo risultato sarebbe illusorio (e l'aveva già spiegato Platone), poiché la molteplicità delle parti *non contiene comunque la ragione dell'unità di A*. Come A risulti dal molteplice delle sue cause e componenti rimane *in-*

determinato (e non per nostra ignoranza). Ciò non significa però affatto, come sostiene un'epistemologia contingentista, che questo fenomeno avrebbe potuto non essere, affermazione che rimane del tutto indimostrabile; ciò significa soltanto che la ragione d'essere del suo accadere non è determinabile con l'esattezza con cui se ne possono individuare cause specifiche (che restano anch'esse fenomeni come l'evento considerato, senza godere di alcun grado 'maggiore' di realtà), e che nessuna di tali cause né il loro insieme può permetterci di vedere nel fenomeno osservato la loro inevitabile *risoluzione*. Il principio di ragion sufficiente può giungere a spiegare *alcune* delle ragioni che sono causa dell'evento. Esso perciò andrebbe sempre accompagnato, come sa bene l'*uomo senza qualità* di Musil, da un *principio di ragione insufficiente* (« das Prinzip des unzureichenden Grundes »). Perché proprio in questo 'punto' accade il collasso di un sistema? Ulrich, il personaggio di Musil, matematico di professione, fa esperienza di come variazioni minime possano produrre catastrofi e come, a differenza di ciò che insegna la 'filosofia delle Università', « accade sempre quello che propriamente non ha alcuna ragione di accadere » (o, meglio, che ne ha sempre una *insufficiente ragione* – « l'infinitamente improbabile costituisce di fatto il tessuto di tutto quanto si chiama reale » scrive Hannah Arendt).

Necessità e contingenza sono termini correlativi. Ciascun fenomeno può anche essere 'idealmente' considerato come una soluzione probabile di molteplici possibili, ma ciò che è reale è solo questo caso che osserviamo, per quanto indeterminato rimanga come esso, nella sua singolarità, risulti dalla molteplicità delle sue cause e delle sue componenti. Potrebbe ogni *Zufall* (torneremo sulle difficoltà connesse al significato del termine) darsi diversamente da come si dà? Ma allora non sarebbe più questo evento, bensì un altro, altrettanto contingente *e insieme* necessario. Anche Croce, in altro con-

testo, lo afferma: « Il contingente non sta fuori del necessario, ma è la necessità nel suo attuarsi » (*L'unità del contingente col necessario*, in *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, 1941). Mi pare che tra i primi a ragionare lungo questa linea sia stato Émile Boutroux, *Della contingenza delle leggi di natura*, 1874; si ricordi che con lui collaborò il grande Poincaré per un commento alla *Monadologia* di Leibniz.

L'evento è dunque sempre necessariamente *caso*, non nel senso dell'assoluta imprevedibilità, bensì appunto in quanto *calcolabile* come *caso* di una fattispecie generale. Esso non esclude la legge, anzi la implica, e quella più *potente*, poiché si tratta di *dar ragione* dello stesso imprevedibile. Indeterminato è l'*individuale*, non la *legge* che governa statisticamente l'accadere. Ne nasce un'immagine della Natura il cui Gioco non consiste nel distruggere e creare incessanti novità, né, all'opposto, nell'esprimere in ogni suo elemento leggi inesorabili. L'individuale *kath'hautó* è precisamente il caso, ciò che accade, *tóde ti*, questo esserci qui-e-ora. Ma l'individuale può dirsi 'libero' soltanto da quella legge che pretenderebbe di determinarlo secondo la sua singola essenza, nient'affatto dalla legge che lo misura in relazione agli altri essenti della stessa specie, legge che tende *in-finitamente* a collegarlo al Tutto e che lo concepisce come *agente*, spirituale e materiale in uno. Esiste una *legge del caso*, che non è affatto esclusivo dominio della microfisica. Essa opera, a diversi gradi di esattezza, ogni volta che un evento particolare viene sussunto in un principio generale. Non basta che sussista una concomitanza empiricamente rilevabile tra due eventi, occorre che essi vengano letti alla luce di un principio; tra sovra-popolazione e povertà stabilisco un nesso generale che faccio valere nell'interpretazione di una determinata vicenda storica, che mi orienterà nell'analizzarla, ma che mai potrà esprimersi in forma deterministica (è l'esempio che porta M. Born, *Filosofia naturale della causalità e del caso*

(1949), trad. it., Torino, 1962). La *legge del caso*, se è tale, si rifarà a princìpi generali, che rimarranno però del tutto vuoti senza eventi ai quali riferirsi, eventi la cui singolarità quella legge non può determinare.

Caso viene perciò ad assumere un significato opposto a fortuito, contingente, accidentale. Il mondo è la totalità dei *casi*, *pro-blémata* che ci si impongono, ci colpiscono, ci meravigliano. Casi e cause a un tempo, generati e generanti. Nessun caso è assolutamente senza causa. E di nessuno potremmo mai affermare che poteva non essere (e neppure che poteva essere diversamente da come è). Ma risalire alla Causa-Inizio è a priori impossibile (e risalissimo pure alla Causa-origine non saremmo all'Inizio). Caso è l'essenza indeterminabile della cosa, indeterminabilità che permane pur quando essa viene compresa nel generale della legge, e che mostra l'impraticabilità di una sua spiegazione deterministica, nel momento stesso che ne rende possibile una ancora più rigorosa. «Die Welt ist alles, was der Fall ist», questo chiarissimo-enigmatico esordio del *Tractatus* wittgensteiniano,¹ non significa che il mondo è posto 'a caso' o che un evento qualsiasi potrebbe prodursi dalla situazione presente. Il caso si dà necessariamente, è indubitabilmente, ma risulta rappresentabile soltanto in base al principio di ragione *insufficiente*, la spiegazione del suo nesso a ciò di cui è effetto (nei limiti in cui riusciamo a osservarlo) e a ciò di cui è causa potrà essere stabilito solo attraverso

1. Potremmo dire che l'intero mondo artistico-filosofico viennesse tra Ottocento e Novecento sembra configurarsi come una 'interpretazione' della prima proposizione del *Tractatus*. Nello stesso anno della sua pubblicazione veniva rappresentato uno dei capolavori del teatro tedesco, *Der Schwierige*, *L'uomo difficile*, di Hofmannsthal, la cui 'battuta' centrale suona: «Alles was geschieht, das macht der Zufall», dove il caso sembra ancora essere inteso come una sorta di Tyche che *opera* ciò che accade; Wittgenstein esplicita, rende chiaro il suo senso: *caso* è, 'semplicemente', tutto ciò che si dà.

correlazioni probabilistiche. Data questa situazione (*Tatsache*) x possiamo dire che è probabile si determinino i casi y, z , ecc. L'evoluzione complessiva del sistema resterà tuttavia deterministicamente imprevedibile, non per nostra ignoranza, ma perché ogni 'particella' della situazione iniziale si evolverà anche in forza propria, e non semplicemente in base all'impulso che l'ha generata. La necessità di ciò che è, e insieme la necessità che ciò che è sia anche in relazione ad altro, non comporta che esso sia assolutamente determinato da altro. Il mondo è tutto ciò che accade; *questo* accadere non è riconducibile ad una Origine che lo contenga in sé in potenza. L'essente accadendo accorda in sé l'indeterminabile infinità delle cause di cui è anche effetto con l'irriducibile singolarità del suo stesso darsi. Nel manifestarsi di quest'ultima quel fondamento indeterminabile si toglie, va a fondo, *cade* ed ecco: *der Fall ist*. La causa si è *rivelata* nella cosa-*Fall*, ek-siste in essa soltanto – e nel momento in cui *ac-cade*, accade proprio a noi (assume anche il carattere proprio dell'evento), poiché nulla di ciò che ora accade nel mondo si ripeterà identico (come faccio ad affermarlo? È evidente come *anche* questa affermazione debba essere interpretata in senso non deterministico).

Nel condividere questo punto di vista mi pare convergano le posizioni di Cassirer, sostenute in quello che è forse il primo contributo filosofico-epistemologico di rilievo sulla fisica dei quanti, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (1937), citato con elogi da Max Born, e di Heisenberg. La spiegazione di quest'ultimo, che Kojève segue sostanzialmente nel suo *L'idea di determinismo nella fisica classica e nella fisica moderna*, risalente al 1932 ma apparso solo nel 1990 (ediz. it. a cura di M. Sellitto, Milano, 2018), è quella più radicale: le relazioni di indeterminazione dimostrerebbero la *non validità* della legge causale; tutti gli enunciati fisici assumono per lui un carattere rela-

tivo, poiché non possono mai esprimere lo stato dell'oggetto osservato *in sé*. Non si tratta di un limite *tecnico*, dovuto alla necessaria interazione dell'oggetto col nostro sistema di misura, ma *concettuale*. Cassirer non vedeva nell'interpretazione di Heisenberg che una estremizzazione (schopenhaueriana?) della prospettiva trascendentale kantiana, alla quale contrapponeva un concetto *critico* dello stesso principio causale: esso non contiene un enunciato su *cose*, ma sull'esperienza in forza di cui soltanto una cosa può esserci data. Le relazioni di indeterminazione si limiterebbero perciò a introdurre delle condizioni restrittive all'applicazione del principio causale, che resterebbe irrinunciabile. Nel suo *Mutamenti nelle basi della scienza* (1935), Heisenberg sembra avvicinarsi a questa posizione: il principio causale, egli dice, deve essere fatto valere solo relativamente e non come *categoria* (ciò che, per lui, avverrebbe in Kant, rappresentando un limite fondamentale della filosofia critica); non si tratterebbe, dunque, di abbandonare i principi fondamentali della fisica classica, ma di cessare di considerarli come condizioni a priori dell'indagine, che nuove esperienze non sarebbero in grado di modificare. La nuova fisica *apre* l'edificio di quella classica, egli dice, non lo distrugge.

Questa interpretazione critica del principio di causalità (cui, stranamente, sembra opporsi Schopenhauer nel capitolo 25 dei *Supplementi, Considerazioni trascendenti sulla volontà come cosa in sé*, nel quale parla di «validità senza eccezioni della legge di causalità» – in realtà, però, egli vuole qui soltanto affermare che tutto ciò che accade è assolutamente necessario accada, ribadire, cioè, l'identità di possibile e reale) non può esser fatta valere soltanto nell'ambito della teoria fisica. La esige il carattere stesso del nostro esserci. O dell'idea di libertà non possiamo rendere ragione, se non risolvendola 'esistenzialmente' nella semplice affermazione della sua irrinunciabilità, oppure dobbiamo trovare per essa una spiegazione *ontologica*, che può articolarsi secondo due prospettive nient'affatto incompa-

tibili. Per un verso, mostrando, sul piano sia logico che sperimentale, l'irriducibilità dei nostri comportamenti alla loro base biologica – non perché essi siano 'sublimi', ma perché ogni radice è tale se *ek-siste* nell'individualità della cosa, la quale non si presenta mai come un semplice effetto. Per l'altro, svolgendo l'interrogazione sulla ragione d'essere nel senso dell'*Ab-grund*, dell'assolutamente incondizionato che, per essere tale, neppure può esser concepito come Causa, e dunque custodisce in sé la radicale incondizionatezza di ogni essente. Se risalissimo, infatti, oltre a ciò che dà origine alle infinite cause dell'accadere e agli infiniti modi in cui esse si intrecciano, troveremmo l'Inizio 'libero' dall'essere causa, e dunque che *lascia liberi* gli essenti dall'averla e dall'esserne *radicitus* condizionati. È un movimento *reale* che il nostro esserci rinnova costantemente, anche senza averne coscienza. Un movimento che attinge infatti alla profondità dell'*in-conscio*, alla dimensione che non si lascia rappresentare secondo la categoria di causa-effetto. Il nostro esserci ha il potere di tendere costantemente a comportamenti che spezzano il nesso causale, perché *ontologicamente* questo nesso si proietta sullo *s-fondo* dell'Inizio, dell'assolutamente incondizionato. La libertà del nostro esserci è *necessaria* in forza di tale nesso, in cui ogni determinismo viene superato. Il mondo è formato anche dal caso che io sono – quel caso che si riconosce determinato da un complesso indefinibile di cause, quel caso, sempre comunque anche *stra-ordinario*, cosciente che per essere giunto fino a lui il mondo deve aver seguito un cammino (sebbene ciò sia affermabile soltanto *ex post*), e che tale cammino non è affatto un *continuum* di cui ogni stadio possa *substantialiter* essere previsto e spiegato in base ai precedenti. Ciò che sembrava però valere per il Sé soltanto, ora trova una relazione sostanziale con ogni essente. *Spirito*, in sé libero e indeterminabile, è la Natura in tutte le sue manifestazioni,

anche se, come Spirito, in noi soltanto la Natura esige di essere compresa.

Il venir meno della «radicata convinzione» (Jauch) sulla onnipotenza del legame causale nel campo fisico è perciò fondamentale non solo per l'interpretazione dei fenomeni psichici, ma, ben oltre, per esprimere il *concetto* di una *ontologia* della libertà.¹ Nulla esiste di assolutamente *acasuale*, e tuttavia nessuna causa spiega l'infinità dei *casi* che da essa derivano. I casi possono co-determinarsi al di fuori di qualsiasi schema prima-dopo; può darsi *simultaneità* tra loro. Non è soltanto nella nostra *psyché* che continuamente si connettono eventi che non presentano alcun evidente legame; non si tratta soltanto di 'coincidenze' alle quali la coscienza può attribuire ex post un significato. È la stessa *theoria* fisica a mostrare come si diano fenomeni connessi tra loro in forme che non possono ridursi al legame causale. Come nella memoria un'immagine può risvegliarne un'altra, un'impresione fortissima riaccendere una situazione che si credeva dimenticata, come un colore può trasformarsi nella mente in suono o viceversa, così un evento fisico si dà insieme a un altro senza che sia possibile stabilire tra loro una relazione significativa qualcosa di diverso dal fatto del loro stesso simultaneo accadere. Come due eventi possono essere simultanei senza essere *uno*? La fisica dimostra ciò che l'esperienza vissuta ha sempre avvertito (e le forme dell'espressione artistica

1. La mancata attenzione sul nesso tra una 'ontologia della libertà' e la metafisica implicita nella contemporanea scienza della natura è forse il limite maggiore della filosofia di Pareyson, che si presenta, io credo, nella sua forma più compiuta in *Ontologia della libertà*, Torino, 1995. La filosofia della natura dell'idealismo classico, sia in Hegel che in Schelling, avvertiva acutamente la difficoltà e insieme l'urgenza di riferire all'ordine complessivo degli essenti l'idea di libertà – tuttavia, il pensiero contemporaneo ha incautamente 'decretato' che proprio la filosofia della natura costituisse il *caput mortuum* di quegli ultimi, grandi sistemi.

sperimentato o tentato di sperimentare, soprattutto nelle contemporanee avanguardie musicali – l'*opus* poundiano, il *long endless poem* dei *Cantos*, è tutto costruito su tale principio: la simultaneità o contemporaneità delle voci e delle diverse civiltà che ne compongono la memoria). L'interazione simultanea non annulla la singolarità dell'evento; che due eventi interagiscano senza trasmettersi alcun apparente segnale non comporta che essi si identifichino. Ciò significa che possono darsi forme atemporali di comunicazione, non frenate, per così dire, dalla velocità della luce.

Sul problema della simultaneità sono di grande fascino le riflessioni di W. Pauli, *Hintergrundphysik*, 1948 (ora in *Psiche e natura*, trad. it., Milano, 2006), in rapporto a Jung e alle sue ricerche psicologiche, rapporto iniziato nel 1932 e durato per venticinque anni. Le connessioni *acausal* scoperte con regolarità da Jung (*Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* (1952), ediz. it. a cura di Lucia Guerrisi, Brescia, 2018; ma sul tema cfr. in particolare le ricerche di S. Tagliagambe e A. Malinconico, *Tempo e sincronicità*, Milano-Udine, 2018) corrisponderebbero *analogicamente*, per Pauli, alla co-implicazione a distanza tra due particelle osservata in microfisica. Una ha 'memoria' dell'altra e tende a conservare il comportamento che aveva con l'altra anche quando questa sia scomparsa. Nella vita inconscia-conscia facciamo continuamente esperienza di situazioni simili. Come il principio di complementarità supera l'idea di una contrapposizione polare, così può avvenire anche nel rapporto tra sfera inconscia e coscienza. Einstein « non aveva alcuna difficoltà nell'accettare che le cose in luoghi diversi potessero essere correlate. Ciò che non poteva accettare era che un intervento in un dato luogo potesse *influenzare* istantaneamente le cose in un altro luogo » (J.S. Bell, *Dicibile e indicibile in meccanica quantistica*, trad. it., Milano, 2010, p. 191). Credo che la distanza di Einstein dalla *epistemologia* quantistica dipenda anche dalle straordinarie prospettive, *meta-fisiche* appunto, a cui quest'ultima ha aperto e ancora più potrà aprire il cammino.

Come non credere all'esistenza di connessioni psichiche dello stesso genere dopo la scoperta delle leggi della fisica atomica, si chiedeva Gödel? La 'libertà' della nostra mente di far interagire in uno, di porre in immediata comunicazione sentimenti e fatti cui non possiamo attribuire un medesimo significato, tantomeno una sola causa, affonda dunque le sue radici nelle leggi della natura, *Deus in nobis* – e perciò essa è inestirpabile. Lo stesso principio di indeterminazione (che viene presupposto in ogni discorso riguardante la complementarità) sembra peraltro porsi in stretta analogia con il teorema di Gödel. Come un sistema formale che non si risolva in tautologia contiene sempre proposizioni indecidibili, così, se non voglio limitarmi a riflettere gli opposti, debbo parlare della loro relazione in termini che non possono concludersi in un 'risultato' certo. L'importanza che il teorema di Gödel riveste per la fisica quantistica è stata, d'altra parte, sempre sottolineata dai rappresentanti di quest'ultima più metafisicamente agguerriti. È dimostrabile che gli assiomi da cui un sistema deriva sono essenzialmente incompleti – ciò che non ne lede affatto la coerenza, ma, all'opposto, ne sta a condizione: se non si ammettesse questa fondamentale limitazione del metodo assiomatico, allora si non sarebbe dimostrabile la coerenza del sistema (E. Nagel, J.R. Newman, *La prova di Gödel*, trad. it., Torino, 1961).

La continuità della durata può spezzarsi in ogni istante, imprevedibilmente. Irrompe un *caso* che si connette simultaneamente a un altro senza che nessun segnale intervenga tra loro. Caso, *Zufall*, significa infatti anche *coincidenza*, *Zusammen-fallen*, accadere insieme. Un passo centrale della *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* di Schopenhauer anticipa l'essenziale del concetto junghiano di simultaneità (e può gettare luce anche sulla posizione del *Tractatus*):

«I fenomeni (*Erscheinungen*) possono susseguirsi l'uno all'altro *senza che l'uno sia il risultato dell'altro* ... Il susseguirsi nel tempo di accadimenti che non stanno in una relazione causale è appunto ciò che si chiama *Zufall*, la quale parola deriva dal *Zusammentreffen*, *Zusammenfallen* di ciò che non è congiunto » (par. 23). Nel caso si incrociano, si intrecciano, *vanno insieme* (*symbebekós-symbaino*) elementi diversi, senza che tra essi possano stabilirsi stretti nessi causali. Ogni evento è in sé un labirinto di casi. La coscienza ne cerca un *sensu*, e lo può scoprire, o credere di scoprirlo, soltanto se l'evento si ripete – ma, in realtà, identico non si ripeterà mai (e nello stesso esperimento fisico solo approssimativamente). Il mondo della mente è questa rete finissima di *casi*, in cui coesistono spazio e tempo, il tempo della durata e quello del *nûn*, dell'Ora, dell'*in-stans*, sempre aperti anche all'assolutamente imprevedibile. Che cosa produce le forze che tengono insieme queste dimensioni, formando appunto *una rete*? La coscienza sprofonda in questo labirinto. È il movimento della *Er-innerung*. E in esso è sempre immanente il pericolo di ridurre-semplificare, di voler spiegare il complesso dei casi esclusivamente alla luce del principio o categoria di causalità. Impossibile *vivere* senza usare tale principio, ma con esso non si spiega la *vita* dell'essente – e qui soltanto, all'altezza del *das Wirkende*, si compie la *Erinnerung*.

Non può esservi *caso* senza causa (se non facendolo coincidere con la stessa *Causa sui*); tuttavia, caso può dirsi appunto l'essente perché non spiegabile in termini deterministici come semplice effetto o prodotto. E questa è la natura di *ogni* evento, e la totalità dei casi-eventi, rappresentabili attraverso coerenti proposizioni (*caso* chiamo l'evento quando esso venga collocato all'interno di un *nómos*, di un ordine complessivo), è il mondo: *die Welt ist alles, was der Fall ist*.¹ Il Nietzsche *logi-*

1. Se si riflette su questo 'principio', anche il *Tractatus* sta nel segno della de-sostanzializzazione del mondo e non risulta inter-

cus-philosophicus (al quale si accompagna il Nietzsche ‘filosofo della natura’, studiato con profondità teoretica e filologica da F. Moiso, *Nietzsche e le scienze*, Torino, 2020) ne aveva già fatto la *prima proposizione* del suo pensiero: ‘dietro’ il mondo-*Zufall* non vi è nessun ‘Mondo vero’, « inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso » (*Crepuscolo degli idoli*).¹ Colui che benedice, colui che dice-sì (« ein Ja-sager »), e perciò anela a immergersi tutto nel Sì del cielo sopra di lui, nell’*Abgrund* della sua luce, sosterrà su ogni cosa come sul proprio cielo. La luce benedice le cose, non le annulla in sé. Ma le nubi, oscurandola, impediscono che essa compia fino in fondo la sua benedizione; le « pigre nuvole » vorrebbero impedire alla mia volontà di volare dentro quella luce e confondono l’immagine delle cose. Sembra dunque che la loro ‘mediazione’ debba essere detestata da Zarathustra, e il suo Sì benedicente sorgere solo dal fondo di questa negazione. Colui che ascende col sole (*Vor Sonnen-Aufgang*) vede la cosa « battezzata alla sorgente dell’eterno e al di là del bene e del male », bene e male che altro non sono se non ombre intermedie, « *Zwischenschatten* ». Ma l’abisso di luce, *prima del Sole*, è lo stesso *ápeiron* da cui si producono i mondi infiniti – e con loro le stesse nubi e le ombre che li ricoprono. Il superamento della mediazione

pretabile in una prospettiva neopositivista. Il mondo è *anche* evento imprevedibile, e così *anche* ciò che possiamo *fare* che accada. La verificabilità di un enunciato non può consistere nel suo esprimere semplicemente uno stato di cose. La dimensione *simbolica* ha un suo autonomo valore, e su questa base deve logicamente dedursi che *die Welt* è molto più funzionalmente descrivibile come insieme di *eventi* piuttosto che di *stati* cui si possano far corrispondere esatti *significati*.

1. *Die wahre Welt* è tolto di mezzo, non serve più – ma dovremmo chiedere a Nietzsche se ha mai davvero letto la *Logica* di Hegel e la pagina che abbiamo commentato, prova di insuperabile ironia sulla metafisica intesa come speculazione intorno a *Hinterwelten* o nascoste verità.

conduce al cielo da e in cui le cose si manifestano *sub specie aeternitatis*. Pura intuizione? No, fondata argomentazione piuttosto: alla cosa si può far ritorno soltanto attraverso l'interrogazione sulla sua sostanza, e allora essa risulta davvero il *fatto*, *prâgma*, in cui soggetto e oggetto si compenetrano. Attraversare queste 'nuvole', questi esseri a metà, è perciò necessario. Non esiste cielo senza la loro ombra – ma esse trascorrono, mentre la luce è eterna immagine dell'Agathón, dell'Effusivo benedicente, cui la parola del saggio deve corrispondere. E se la cosa è vista in tale luce, allora si dovrà sostare sulla sua immagine come su quella del cielo, e benedirla come il cielo poiché eterna.

Il nome del cielo è *Zufall*, lo stesso nome dell'evento che *danza* avvolto nella sua stessa luce – danza: movimento senza scopo, eppure inconcepibile se non in base a proprie leggi. Ordine senza alcuna Legge estranea al proprio *rhythmós*.

Il caso, secondo il significato che qui abbiamo attribuito al termine, non è l'*evento* di cui Carlo Diano ha parlato in *Forma ed Evento* (Venezia, 1952; ora in *Opere*, a cura di Francesca Diano, Milano, 2022). Perché il caso diventi *evento*, esso deve riguardare, per Diano, *questo* individuo in *questo hic et nunc* (e dunque *non* essere più un caso, eccederne la dimensione, poiché, come già abbiamo visto, il caso co-implica in sé, secondo un ordine posto *logikôs*, una molteplicità di eventi). L'evento non è ciò che accade, ma ciò che *al soggetto hic et nunc* accade, e che il soggetto avverte come espressione di una *propria* Tyche, benevola o tragica che sia. (In questo senso Edipo si dice figlio di Tyche). Il caso 'si fa' evento quando *mordel'*individuo, quando a lui si presenta come quel *dente della Fortuna* che si nutre perfino dello *sweet love* (Shakespeare, *Troilo e Cressida*, IV, *in fine*). Tuttavia, anche l'evento, come il caso, avviene sullo *s-fondo* dell'*ápeiron periéchon*, dell'infinito onni-abbracciante, e non se ne può mai separare. La stessa dinamicità e reciprocità di questo rapporto ritroviamo in quello tra l'evento e la

forma, ovvero nella necessaria ricerca di determinare secondo un *eîdos* o un principio universale la individualità dell'evento. Bataille in *Sur Nietzsche* (1945) 'provoca' in una direzione analoga: «Il tempo racchiude l'essere nell'accadere della *chance*, *individualmente* ... senza *individui*, cioè senza la ripartizione dei possibili, non potrebbe esserci tempo». L'evento, tuttavia, implica il riferirsi ad Ananke: è *necessario* che l'evento sia; la Necessità si esprime nell'individualità del caso. Nell'*Aiace* sofocleo la *týche* stessa è chiamata *anankaía*, e in questo senso essa detiene *krátos*, *týche kratéê* come è detto nell'*Edipo re*. Qui sta certamente il fondamento dell'idea tragica di *kátharsis*: ciò che si impara attraverso la sofferenza, *páthos*, è che il caso che mi ha colpito è da sempre iscritto nel destino della Necessità. Questo rapporto forma-evento potrebbe anche essere ritrovato in quel problematico nesso tra micro e macro-fisica di cui abbiamo parlato. La 'danza selvaggia' del mondo micro-fisico sembra non potersi manifestare che nelle *forme* che assume quello macro-fisico e nelle 'leggi' che lo descrivono.

Evento, nel senso di Diano, va distinto altresì da *fatto* – e, rigorosamente, non si dovrebbe usare questo termine neppure traducendo Wittgenstein, poiché *fatto* implica di necessità il rimando a un *fare*, *prâxis*. Il caso *non* è un fatto, e neppure l'evento. (Questi termini, nell'ambito di una filosofia del diritto, e proprio anche in rapporto a Diano, sono stati affrontati da Natalino Irti in importanti pagine del suo *Riconoscersi nella parola*, Bologna, 2020). L'evento che irrompe e piomba addosso a *questo singolo* produce certo *fatti*, e cioè la re-azione di quest'ultimo, ma non è in sé un *fatto*. E in che cosa essenzialmente consisterà tale reazione? Nel lottare contro l'in-forme dell'evento, la sua assenza di forma, tentando di produrne una nuova. L'evento stesso, per intrinseca dinamica, produce *fatti*, e cioè una *prassi* – e questa non potrà che rivolgersi alla forma. Spiegabile è questa dialettica tra evento e forma, non l'evento che rimanda sempre a una propria *ragione insufficiente*. Dialettica 'irrisolvibile', poiché nessuna forma elimina la possibilità-potenza dell'evento – e nessuna 'legge

del caso' potrà ordinarlo a priori. Non è d'altronde proprio dell'attuale epoca la *disperazione* per « aver smarrito la fede nella forma » (Hugo von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*, aforisma 424)? Il grande *luogo* in cui si manifesta il venir meno di questa fede è il teatro shakespeariano, *Tragiker des Zufalls* lo chiama Spengler: disperata ricerca di definire ordini causali, di trovare un perché, dove sussiste solo l'inesorabile catena che formano i casi.

Come non vi è *causa* che determini assolutamente l'apparire dell'ente, così, continua la pagina dello *Zarathustra*, il suo apparire non è *asservito* a un fine, a uno scopo. *Zufall* indica questa *libertà* della cosa da ogni schema teleologico, da ogni tentativo di catturarne la sostanza. L'essente è *unschuldig* come il cielo: non è *in debito* né con la Causa né con il Fine, non *deve* il proprio esistere a Volontà che le siano superiori. *Übermuthig* è il suo animo, non tracotanza o vana arroganza, ma energia propria, superiore a ogni dovere o essere in debito. Il nostro esserci si sente in debito solo con questo cielo, poiché da lui abbiamo appreso quel significato essenziale di libertà, che consiste nel sapere *dire di sì*. Questa libertà, la cui immagine irradia dal cielo, dalla gratuità con cui esso dona il suo abisso di luce, appartiene a tutte le cose sulle quali si posa « come un'azzurra campana ». Il divino del cielo-*Zufall* è tutt'uno con l'essere divino dei *Zufälle*, dei casi che in esso si manifestano, *göttliche Zufälle* – divini perché nulla devono a potenze che li sovrastino, divini perché l'infinito insieme delle loro cause si risolve e supera nel loro stesso apparire, e in tale apparire va a fondo. È evidente che qui *Zufall* assume un significato opposto a quello di meramente accidentale o contingente (anche se *Zufall* traduceva proprio *contingens* nel tedesco medievale). Come potrebbe dirsi divino se fosse accidente, secondo il senso usuale del termine? La cosa non poteva non essere o essere diversamente da come è. È la sua ragione d'essere che è

Abgrund – ovvero che si rivela perfettamente soltanto nel suo stesso apparire. La cosa non ha da ‘render conto’ a nessun fondamento altro da sé, essa è in debito soltanto col proprio *Ab-grund*. La sua profondità è: *che accade* – meraviglia, *thaûma*, dell’innocente accadere.

Ciò non significa affatto che il *Zufall*, in quanto nome dello stesso ente determinato, non debba venire anche compreso in base ai nessi causali che lo collegano ad altri. Affermata la sua intrinseca *necessità*, che coincide con la sua *libertà* da ogni schema di scopo, da ogni concatenazione causa-fine, per poterlo rappresentare dobbiamo pur sempre ricorrere a categorie, che esprimono forme della sua relazione con ciò che esso in sé *non-è*. Occorrerà sempre, insomma, teoricamente come praticamente, ricorrere *anche* al principio di causalità, per quanto liberato da ogni pregiudizio deterministico. « La più antica nobiltà del mondo », quella che Nietzsche vuole restituire a tutti gli enti, è Caso – qui però il termine usato è *ohngefähr*, ed esso già nel ‘versetto’ precedente compariva tra gli altri nomi del cielo, *Unschuld* e *Übermuth*. *ohngefähr* significa *all’incirca*, indica l’approssimarsi a una comprensione esatta della cosa, non un mero brancolare. *Zufall* non è esattamente determinabile nel suo insieme, simultaneamente e in tutti i suoi aspetti, ma *all’incirca* sì. La danza che esso è in sé, nel complesso dei suoi elementi, e che esso intrattiene con gli altri, ha *ritmo*, *numeri*, non consiste affatto in un indistinto agitarsi. È un gioco, anzi: *il Gioco*, e come tutti i giochi segue regole, che possono venire rigorosamente espresse – ma la loro espressione, *Darstellung*, sarà sempre *ohngefähr*, approssimativa, rispetto alla *Erscheinung* dei « casi divini ».

In questo la posizione *logico-filosofica* di Nietzsche si distingue radicalmente da una forma di scetticismo come quella

sostenuta da Giuseppe Rensi in una pagina peraltro molto densa del suo *La filosofia dell'assurdo* (1937). È pur vero, tuttavia, che a volte Nietzsche indugia anche a immagini della Natura come grande Chaos – e non nel senso hölderliniano dell'Apertura, dell'Inizio. Nell'apofrismo 109 de *La gaia scienza*, ad esempio: «Il carattere complessivo del mondo è caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza ... Guardiamoci dal dire che esistono leggi nella natura». A questa pagina di Nietzsche si riferisce Gottfried Benn in *Romanzo del fenotipo* (1944), trovandola, giustamente, in contraddizione con le sue righe conclusive in cui si auspica la *naturalizzazione* dell'uomo, il suo reintegro nella pura natura «nuovamente redenta». Il modo di procedere della natura – afferma Benn – consiste «in esagerazione, deviazione, salti, condensazione, inconcepibile concentrazione di tensioni immense nello spazio più ristretto, annientare, lasciar da parte, dimenticare – in una parola, tutt'altro da ciò che noi consideriamo naturale». (Si tratta, in sostanza, di una glossa alla famosa pagina della goethiana *Metamorfosi delle piante* in cui si dice che *anche nella natura* vi è «das Unnatürlichste». È la dóxa a equivocare sempre tra naturale e normale). Ma proprio questo modo di procedere può risultare statisticamente-probabilisticamente comprensibile e definibile! Il mondo non si presenta né come caos, né come armonico sistema, il suo è «un disordinarsi autostrutturato» (C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Milano, 2017, p. 141). Simultaneamente, nell'universo, in un punto caos si tramuta in varietà ordinata e in un altro questa varietà collassa in caos. Questo cosmico *rhythmós* vale *all'interno* di ogni essente. Ogni corpo è un cosmo, ma un cosmo che conosce le convulsioni dei cieli di Van Gogh.

Il caso è ovunque in natura per la semplice ragione che la cosa stessa è *Zufall* – ma ciò implica, lungi dall'escludere, che la sua 'misura' sia calcolabile. Questa 'saggezza' («ein wenig Weisheit») è possibile, anzi: necessaria. È però altresì necessario essere coscienti che tale 'saggezza' è 'poca', è *ohngefähr*, rispetto alla «antica nobiltà del mondo», alla complessità della

danza che i suoi elementi esprimono. Il Cielo-caso, e l'ente che nel Cielo innegabilmente ek-siste, questa Necessità senza fondo né fine è più profonda di ogni ragione e di ogni rappresentazione. Sul suo *s-fondo* danzano i casi – primo tra tutti quello per cui il Sé emerge dalla selva dell'in-conscio e questo singolo elemento della natura si dimostra capace di rifletterla e conoscerla, per quanto *ohngefähr*. Il Sé si approssima infinitamente alla natura 'esterna' così come al Sé stesso. Sono due dimensioni della medesima *Natura naturans, creatrice*, e da nessuno dei suoi stati è dato prevederne esattamente gli effetti; Natura vive sempre al sorgere del sole. Le leggi sono le rappresentazioni, che dobbiamo necessariamente tentare di produrre, degli *Zufälle*, o delle situazioni che questi creano combinandosi e incrociandosi, non l'espressione di una Volontà suprema a cui essi obbediscano. Il caso, l'evento si manifesta sempre in una forma determinata, la sua sostanza però è quella stessa del cielo: luce-energia. Non esiste alcun fondo-atomo che ne costituisca la Causa. L'evento è *energós*, atto in sé. La sostanza dell'ente è potenza che si attua nel suo determinato apparire, nella sua *vita*. Più ci inoltreremo, *Er-inne-rung*, nella struttura dell'essente, e dunque nell'unità tra pensiero e pensato, più elementi o funzioni ne scopriremo. Più *energica*, potremmo dire, la nostra osservazione, più l'ente stesso si rivelerà nella sua essenza come *energia*, oltre ogni possibile riduzione ad atomo materiale, e più *metà tà physiká* si farà la stessa fisica.

Più penetrante o *violenta* l'osservazione, più *energia* abbiamo a disposizione per il nostro sguardo (per *ficcare* l'occhio nel mistero, si direbbe con Dante!), più procede la *de-sostanzializzazione* di cui abbiamo parlato, meno abbiamo a che fare con qualche *atomo* materiale. Non funziona il modello democriteo-materialista e con maggiore forza si afferma quello matematico-platonico. Le particelle possono essere 'annichilite', trasformate in altre, *create*. Quando

l'energia è sufficientemente alta – e cioè 'alta' la potenza del nostro 'occhio', attraverso il sistema di misura di cui si dota – non ha più senso parlare di *divisione* della particella. Ne *creiamo* di nuove. Questo rappresenta il punto di vista conclusivo della epistemologia di Heisenberg – qui, di nuovo, però, in netto contrasto con quella cassireriana – come egli la presenta nei fondamentali saggi raccolti in *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, trad. it., Palermo, 1999.

È a causa di questa sua *immateriale sostanzialità* che chiamiamo divino il *Zufall*? Energia immortale, dunque, mentre la cosa determinata è inchiodata al suo essere mortale? In forma diversa ritorna il dilemma spinoziano (ma in realtà di tutto il pensiero dell'Occidente). Transitorio, caduco è solo il fenomeno, che deve essere rappresentato nella catena causale, attraverso «ein wenig Weisheit», non l'energia che in esso ogni volta si incarna. L'irrazionalità più completa si esprime nell'idea che qualcosa possa nascere dal nulla e che la sua morte significhi «absolute Vernichtung» (Schopenhauer). Soltanto se irragionevolmente si ritiene che la nascita costituisca per qualsiasi ente un cominciamento assoluto la morte dovrà anche rappresentare la sua rovina. Se invece consideriamo che il nostro essere sostanziale non nasce, allora potremo pensarci *immortali*. L'indistruttibilità della sostanza dell'ente è chiamata con tale «pomposo» nome dall'uomo, poiché egli, tra tutti gli animali, ne diviene cosciente, *la sente e ne fa esperienza* (Spinoza). L'alternarsi apparente di vita e di morte si presenterebbe dunque come una «perdurante vibrazione» del *Nunc stans* al centro della ruota del tempo (Schopenhauer, capitolo 41 dei *Supplementi al Mondo, La morte e la sua relazione con l'indistruttibilità del nostro essere in sé*), il *Nunc* dell'eternamente presente energia della Natura. Eterno non è il fenomeno individuale, tuttavia questo è assolutamente necessario: l'esistenza individuale è il *caso* senza di cui il cielo resterebbe vuoto, la Luce-Tenebra. Come potrei

non considerare necessaria la mia esistenza se penso a « tutte le possibilità di tutti gli stati » che si sono succeduti fino a essa senza averla potuta eliminare? Se potessi mai non essere, già ora non sarei; una sorta di prova ontologica vale per ogni essente: « ognuno deve intendere sé stesso come un essere necessario, ossia tale che, dalla sua definizione chiara ed esauriente, se soltanto la si possedesse, ne seguirebbe l'esistenza » (Schopenhauer, *ibid.*). Ora, tuttavia, anche 'il caso divino' che il mio esserci individuale rappresenta è destinato a morte. L'energia che in lui si attua lo 'redime' dal nulla, poiché ne rende impensabile l'*absolute Vernichtung*, ma non lo 'salva' dall'evento della *sua* morte. La si chiami materia o energia, o materia in quanto energia, questo soltanto sembra, allora, l'imperituro nell'esserci; la sua forma individuale deve invece andare distrutta, perché quella immortale ritorni in sé stessa e si riaffermi. Si erge qui davvero il Muro insuperabile?

Excursus sul pessimismo

Lo *Ja-Sager*, colui che *benedice* il Mondo al di là del bene e del male, figura del tutto coerente col sistema spinoziano in cui realtà e perfezione si identificano, segna invece il momento più problematico del pensiero di Nietzsche. Qui la Natura può ancora essere affermata come l'Essere supremo, ma non più in alcun modo come Dio. Ora soltanto si comprende come *Natura sive Deus* rappresentasse tutt'altro che un prudente modo di dire, segno di una provvisoria morale. Ciò che secondo la finitezza del nostro sguardo appare contraddizione, lacerazione, sofferenza, insomma *malum*, la ragione mostra essere l'esplicarsi necessario dei modi dalla Causa infinita, e la *intuitiva cognitio* 'risolve' tale molteplicità nell'Uno di quest'ul-

tima. Spinoza può guarire definitivamente Nietzsche da ogni residuo pessimistico, così come da ogni tentazione che potesse ancora sorprenderlo di cadere in una forma di *noluntas* schopenhaueriana, ma la Natura di Nietzsche è ormai soltanto l'indefinito concatenarsi di cause ed eventi, l'indefinibile Tutto dei *Zufälle*, che non consente, alla fine, neppure come ipotesi, l'idea di una Causa o unica Sostanza. È a questa Natura che egli afferma di *dovere* dire di Sì. Si tratta di una decisione etica più ancora che di una necessità teoretica – anche se Nietzsche cerca invano di equiparare le due prospettive. Spinoza dà il nome di *Ethica* al suo sistema proprio in quanto esso si conclude con la dimostrazione logica della possibilità della liberazione dell'uomo da ogni *melancholia* (*semper mala*) e del raggiungimento di una condizione di *hilaritas*, che nessun impedimento esteriore potrebbe offuscare. Tale condizione è per Nietzsche, ammesso che essa sia coerentemente concepibile nel contesto del suo pensiero, comunque soltanto un possibile *avvenire*, oltre lo stesso nihilismo che informerà, a suo dire, la storia dei prossimi secoli (liquidazione dei valori *in generale*).¹ Nietzsche interpreta il proprio pensiero come il *buon annuncio* di questa *possibilità*, non certo come la sua realizzazione. E ciò per la ragione appena indicata, ovvero che il suo Sì al Mondo è solo apparentemente analogo a quello di Spinoza. A quale Natura potrebbe *compiutamente* dire Sì Nietzsche? A una Natura che ha appunto perduto ogni carattere divino. I *casi* soltanto egli chiama *divini* – paradossale espressione che nasconde e rivela a un tempo il dramma di questo pensiero: dovere e volere dire Sì a ciò che non

1. La Volontà di potenza va intesa come «un movimento che in qualche futuro prenderà il posto di quel perfetto nihilismo». L'affermazione della Volontà di potenza presuppone «logicamente e psicologicamente» il *compiersi* dello stesso nihilismo, anche se può provenire soltanto da esso (*Frammenti postumi*, 1887-1888, 11[411]).

appare più dotato di *sostanzialità* – dovere e volere oltrepassare il nihilismo, che profeticamente si annuncia destinato a dominare l'Età, senza potere ormai in alcun modo concepire la Natura come riusciva a Spinoza (e forse ancora a Goethe).

Non si 'salta' dalla apocalisse del proprio tempo a Spinoza, per quanto alla fine forse Nietzsche l'abbia desiderato. In mezzo, inesorabilmente, stanno almeno la filosofia critica kantiana e l'interpretazione che di essa ha dato Schopenhauer. Spinoza giunge a Nietzsche per questa via, del tutto opposta a quella per cui vi giunge l'idealismo classico. La Natura per lui non è affatto un momento dello Spirito – lo Spirito, semmai, è un *prodotto* della Natura. Ma non nel senso in cui l'attributo del pensiero è fatto derivare dalla Causa-Sostanza. Lo Spirito è quella dimensione della Natura in cui essa giunge a riflettersi – e nei rigorosi limiti che la filosofia critica ha prescritto –, del tutto immanente al suo divenire, la cui Causa e Fine restano assolutamente inafferrabili. Se si dà una sostanza in sé di tale divenire essa non potrebbe indicarsi se non ricorrendo ancora al nome schopenhaueriano di Volontà di vita, espressione senza dubbio 'scientificamente' più rigorosa (o almeno più prossima al *conatus* spinoziano) di quella di Volontà di potenza. Ma vita significa – come dimenticarlo o rimuoverlo dopo Schopenhauer? come consolarcene? – dolore, sofferenza, e volerla significa perciò restare incatenati al tormento che essa comporta. Natura è l' indefinita generazione di essenti tutti 'uguali' per la comune Volontà di vita, per il *male* di voler vivere. Nietzsche rifiuta in toto l'idea di un oltrepassamento di questa condizione dell'esserci, che *Schopenhauer educatore* aveva in modo così grandioso teorizzato. Bolla, anzi, tale idea come una regressiva memoria di vecchie mistiche ecletticamente mescolate alla recente scoperta di sapienze orientali. È necessario pro-

nunciare il proprio Sì alla Natura. Ma sarà un Sì per forza strozzato, *sine hilaritate*. Posso mutare il modo in cui riguardo lo spettacolo della Natura, non questo spettacolo. Posso comprendere il Sì di Spinoza nella sua necessità, non potrei più vedere ciò che lui ha visto. La *mia* Natura è quella che Schopenhauer e Leopardi hanno *vissuto*. Nessuna *noluntas* potrà mai oltrepassare la Volontà di vita, ma la Vita è *tragedia illaudabile e irredimibile*. Il Sì di Spinoza muta radicalmente di significato – è un Sì che fallisce completamente il proprio bersaglio: portare attraverso la ragione all'armonia con la Natura e così alla felicità.

D'altra parte, anche il *pessimismo romantico* va rifiutato in toto, quel pessimismo che soffre per la miseria della propria vita. Ma a esso non si oppone alcun 'ottimismo', bensì il vero pessimismo, che è quello tragico, quello che dice Sì proprio ai lati terribili dell'esistenza: « Un tale 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 ... Intendere i lati finora *negati* dell'esistenza non solo come necessari, ma anche come desiderabili » (*Frammenti postumi*, 1887, 10[3]). È una nuova strada al Sì (« mein neuer Weg zum "Ja" ») che contiene in sé, non supera, il pessimismo, ovvero che non può che partire dalla visione e « volontaria esplorazione dei lati terribili e problematici dell'esistenza » (« als ein freiwilliges Aufsuchen der furchtbaren und fragwürdigen Seiten des Daseins »), e non certo dalla Causa o Sostanza. La via spinoziana al Sì viene capovolta.

Certo, neppure Schopenhauer è un pessimista romantico; egli vuole e 'inventa' una via di uscita, che però la sua filosofia, in quanto *filosofia*, non giustifica in alcun modo. Il suo non è un *vero* pessimismo, perché non sa assumere la forma di uno spinozismo compiutamente e coerentemente rovesciato. Sia pure *Natura sive Deus* – Sì: non c'è altro Signore che la

Natura. E ovviamente, essendo Natura, Dio è *anaítios*, incolpevole del Male. Ma la Natura, *Physis* onnigenerante, è Male. Il mio Sì si rovescia nel No; dico Sì riconoscendone razionalmente il dominio, *grido* No a tutti i modi in cui esso (la Sostanza o Causa) si esplica. Qui il discorso dovrebbe complicarsi: è possibile per il pessimista distinguere Dio e Natura? Soltanto concependo un Dio buono ignoto (non osservabile in alcun carattere del mondo e in nessun modo creatore di quest'ultimo). Ma il pessimista non potrebbe procedere oltre lungo una tale prospettiva, che è propriamente quella gnostica, poiché questa mantiene comunque l'idea che *faville* della divinità suprema siano 'salve' all'interno della stessa realtà mondana. Dunque, un vero pessimismo dovrà considerare la Natura in termini assolutamente ateistici, anche rispetto a qualsiasi forma di gnosi. La Natura è *soltanto* Male e Male irredimibile. Essere e Bene non sono mai convertibili. L'unica 'libertà' concepibile è quella di opporre il nostro No a ogni 'giustificazione' del *Deus sive Natura*, a ogni 'teodicea'.

Nietzsche è troppo 'buon' spinoziano per non avvertire l'intrinseca insostenibilità di un tale pessimismo. Esso pronuncia il suo No perché la Natura non presenta alcuno dei caratteri che si dovrebbero supporre propri di un Dio misericordioso. In qualche modo i pessimisti sono orfani di questa immaginazione. Invece di salutare il crollo di ogni concetto teleologico, di ogni ingenuo antropomorfismo nel trattare *tà physiká*, essi sembrano rimpiangere l'età in cui tali fantasmi dominavano, pur riconoscendo necessaria e irreversibile la loro fine. Non posso attribuire alla Natura nessuna delle perfezioni che dovrebbero formare l'insieme delle perfezioni divine, e poiché altro Signore non esiste al di fuori di essa, ed essa non è Dio, nego l'esistenza di Dio e in uno il mio Sì alla Natura. In realtà, non nego altro che quella immagine che

vorrebbe la Natura in armonia con i miei appetiti e i miei sentimenti. Tantomeno, il fatto che la Natura non manifesti quelle perfezioni che si attribuiscono, tutte insieme e tutte perfettamente tali, a Dio può di per sé significare che esse non esistano *tout court* e che non possano formare un perfetto insieme. Il discorso del pessimista non può respingere Spinoza poiché ne rappresenta un semplice rovesciamento – ma neppure potrebbe validamente controbattere alla ‘dimostrazione’ di Leibniz, di cui abbiamo parlato.

Il nihilismo compiuto non ha, nell’‘annuncio’ di Nietzsche, nessun tratto pessimista e con altrettanta radicalità si oppone alla paradossale forma con cui Schopenhauer pensa il cammino della ‘liberazione’. Per quest’ultimo la Volontà di vita può esprimersi come Volontà di rinuncia, Volontà di *ri-lasciare* la propria presa sul mondo. Non si tratta di dire No al mondo e alla Natura – si ricadrebbe allora inevitabilmente nelle aporie del pessimismo –, ma di dire No a quella dimensione o energia immanente alla Volontà per cui essa si lega alla loro potenza e fa dipendere la propria vita dalla soddisfazione che da questa riceve. Per Nietzsche la Volontà di vita può svolgersi in un unico senso: moltiplicando la propria potenza. *Amor et cupiditas* non conoscono eccesso. La Volontà di vita in quanto Volontà di potenza tende all’infinito ed è ‘buona’ quanto più vi tende. Che ciò avvenga attraverso contraddizioni e tragedie non ne altera affatto la natura, rappresenta, anzi, la prova necessaria che essa deve affrontare per manifestarsi. E per Nietzsche non vi è dubbio che sia lo *scientiam facere*, fino al modo in cui la scienza della natura si pone nella crisi di fine secolo, a costituirne la manifestazione essenziale. Poiché la Volontà di vita non può essere intesa se non come Volontà di sempre più potenza, nessun Trascendente potrà esserle opposto. La Volontà di potenza *si trascende* indefinitamente, *annichilendo* via via i confini che incontra. La ‘morte di Dio’ è com-

prensibile *logikôs* solo in questo contesto, come l'idea regolativa che, magari del tutto inconsciamente, sta alla base del *sensu* dell'*operari* scientifico. L'ateismo pessimistico, all'opposto, resta impotente di fronte alla Natura, rinuncia a combattere il muro che essa oppone ai nostri *conatus*. Per il pessimismo la morte del *Deus sive Natura* coincide con l'incoronazione della *Natura sive Mulum*. Il pessimista incarna l'ultima figura del *credente*.

E tuttavia proprio sul punto in cui Nietzsche sembra avvicinarsi più profondamente a Spinoza si evidenzia anche quale distanza li separi. Se si comprende che Dio è Natura che senso ha affermarne la morte? 'Muore' il limite che di volta in volta ci si presenta – ma è un limite della nostra Volontà di potenza, non della Natura. Ancora meno ha senso aggiungere di sapere che Dio è stato ucciso e che l'uomo l'ha ucciso. Se Dio è Natura come potrebbe ucciderla l'uomo? (È vero che oggi si giunge anche a pensarlo, in una sorta di delirio super-umanistico). Anche il pessimista, impotente a volere la propria vita superiore ai *pathémata* dell'esistenza, riderebbe di una simile affermazione. Ciò che l'uomo può uccidere – e lo ha fatto – sono soltanto le sue idee intorno a Dio, superstizioni, religioni e teologie. Né il Dio-Natura né il Dio nascosto, in quanto *inosservabile*, possono venire uccisi o negati. Intendere Dio come 'ciò' che contiene in sé i 'valori' della tradizione giudaico-cristiana e aspetti essenziali della *paideia* classica è un'operazione filologicamente discutibile e filosoficamente di inutile retroguardia. La *decisione*, a questo riguardo, è già avvenuta col significato attribuito da Spinoza al *Deus sive Natura*. Questo Dio è immortale e la sua stessa infinità spinge l'esserci che ne è parte a indagarlo indefinitamente. Non perché Dio abbia cura della nostra Volontà di potenza, dell'*augmentum scientiarum*, della nostra *cupido sciendi*, ma proprio in quanto la Natura è immortale e intrascendibile. O si accoglie la *decisione* spino-

ziana o la si nega – ma non la si può negare altrimenti che negando alla Natura i caratteri propri dell’immortalità e infinità. La scienza moderna ha *demitizzato* la Natura, nient’affatto *sdivinizzato*. Anzi, è proprio la scienza ad averla posta come vero Dio, Dio a tutti comune, e del quale l’esercizio della ragione dovrebbe condurre tutti, in ogni campo, a farsi fedeli.

Il pessimismo più coerente tenta appunto questa strada. Non abbandona la deprecazione sul Male che è l’esistere e l’odio per coloro che vorrebbero consolarcene, ma finisce col comprendere che lo spettacolo non muta se viene diversamente colorato o visto dietro un velo di lacrime, e pensa allora, contro Spinoza e Nietzsche, a una Natura che non è più quella cui si è rivolto, pur nella differenza che si è vista, il loro Sì, a una Natura che reca in sé il seme della morte. Il ‘Dio è morto’ esprime la logica conclusione dell’istanza *teologica* che muove la metafisica *non critica*: comprendere all’interno delle proprie categorie Dio in quanto Spirito, *Geist*. L’espressione hegeliana è esplicitata nella sua premessa non detta da Nietzsche: e io vi dico chi l’ha ucciso. Ciò che qui veramente muore, o verosia si compie, è soltanto quella istanza. Il pessimismo più coerente, alla scuola di Schopenhauer, e della sua critica dell’idealismo classico, lo riconosce e vuole osare di procedere oltre: possiamo positivamente affermare *Natura sive Deus*? Se non possiamo contestare il principio in base alle nostre esperienze né alla miseria del nostro stato, e neppure rilevando le contraddizioni che l’infinità dei modi della Sostanza rendono necessarie, possiamo però tentare di farlo mettendo in discussione di tale Natura l’essere eterno. La Natura mai sarebbe Dio se quest’essere non le appartenesse.

Perché è centrale la critica spinoziana all’idea di una creazione del mondo? Perché questa idea ne sopprime *ipso facto* l’eternità. Se la Natura è creata *non è Dio*. Ciò vale nei riguardi anche di ogni genera-

zione. Eliminiamo pure ogni riferimento a volontà o intenzione; se generata la Natura non è eterna. Dio *si ritira* nel momento stesso in cui pensiamo a una Natura creata o generata. Leibniz lo nega: il Creatore rimane accanto alla sua creatura come un buon sovrano ai suoi sudditi. Per il pessimista non si tratterebbe che di una vuota immagine; il mondo è tormento e se un Signore lo governa questi si identifica col tormento stesso. Il pessimista è perciò costretto ad arrendersi alla posizione di Spinoza? Oppure non gli resta che una paradossale mistica dello *tzimtzum*, concependo la creazione come una *abdicazione creatrice* (idea che ritorna in Simone Weil) – e magari nel modo radicale in cui la intende un Mainländer (letto da Nietzsche) in quanto *suicidio* di Dio?¹ Se creata la Natura non è certo eterna – e appunto Spinoza distrugge l'idea di una creazione divina. Ma, e qui interviene la critica che avanza il pessimismo radicale, o la Natura è costituita da un insieme di grandezza indefinibile di enti finiti, e allora sarà anch'essa finita per quanto indefinibile, e non *infinita*, oppure dobbiamo pensare alla Natura *oltre* ogni grandezza finita. Potrà trattarsi della Physis, del Principio di ogni generazione, della Causa o Arché suprema di tutti gli essenti? Non siamo allora costretti a ritornare all'idea di generazione, se non di creazione? L'operazione del pessimista radicale consiste nel separare drasticamente finito e infinito. Nessuna mediazione, nessun passaggio è concepibile tra finito e infinito, ed è indifferente che si inizi dall'uno

1. Quella di Philipp Mainländer è una figura che vale la pena riprendere a studiare. La sua *Philosophie der Erlösung* (1876) – dove il termine *Erlösung* non ha alcuna valenza teologica, e sta a significare proprio la liberazione assoluta dalla Volontà-alla-vita verso l'assoluto Nulla – costituisce certamente una rivisitazione originale dell'opera di Schopenhauer, e anticipa temi e problemi che verranno ripresi dai più significativi rappresentanti del pessimismo radicale contemporaneo, da E.M. Cioran a Manlio Sgalambro. Cfr. F. Ciraci, *Verso l'assoluto nulla*, Lecce, 2006.

o dall'altro. Si 'giochi' pure col mito cabbalistico del Dio che si toglie di mezzo nel creare il mondo, o che addirittura si suicida in questo atto, spinto da un *éros* inarrestabile verso la natura finita che gli si oppone, ciò che 'resta' non potrà essere che *questo* mondo, connotato insuperabilmente da miseria e mortalità. Vedere nella Natura la resurrezione dell'arcaica *Physis* non risolve affatto il problema: come la *Physis* principio infinito si accorda alla finitezza dell'esserci? Solo recuperando l'idea di una creazione, di una generazione creatrice? Ma allora il generato-creato, e cioè la totalità dell'osservabile, è in quanto tale certamente condannato a morte.

Il pessimista radicale è colui che vede nella Natura il dominio assoluto di un Dio mortale, dunque *di nulla di divino*. Contro la signoria assoluta di qualcosa che non è assoluto è necessario dire No, per quanto si disperi di potersene liberare. Il pessimista è in realtà, e mai così profondamente come quando medita sul suicidio, in lotta continua contro la morte. La Natura non è Dio, poiché il termine implica l'infinito; essa è *assassina* – e può esserlo proprio perché in sé mortale. Che si dà la morte dell'essente, questa è la ragione ultima del pessimismo. Ma è forse una *ragione*? Spinoza concepiva il corruttibile come 'funzione' della Sostanza stessa – qui il pessimismo radicale, oltre Nietzsche, intenderebbe rovesciarlo. Ma cosa ne rimane? A conti fatti, nient'altro che l'insuperabile rappresentazione del male di esistere con cui gli Schopenhauer e i Leopardi hanno segnato la nostra Età. Si ponga pure una differenza tra Natura e *Physis* – esiste forse una assoluta necessità per affermare che la Natura comporta la mortalità dell'essente e altro non decreta che la morte di tutto ciò che genera? Ogni essente manifesta, in quanto *phainómenon*, il destino di scomparire, di entrare nell'inosservabile – ma questo non significa affatto il suo diventare nulla (ritorneremo a lungo su questo

nodo decisivo). E poi un tale destino riguarda il singolo essente o il Tutto? Nella Natura ciò che osserviamo dice soltanto la connessione tra *génesis* e *phthorá*, tra generazione e rovina. Astrarre l'una dimensione dall'altra non significherebbe eternizzare la vita, ma impedirla, poiché essa è soltanto in quanto *si rigenera* continuamente. La Vita è perenne resurrezione. Se l'individuo giunge a vedere il proprio morire così connesso al Tutto, il morire diventerà momento essenziale della sua stessa vita. E chi così *ragiona* è in qualche modo vita eterna, partecipe del Tutto che è Vita-Aión, Vita *semper*, è pensiero-di-vita e mai di morte.

Tuttavia, considerare il punto di vista del pessimismo è indispensabile per mettere in luce *il* problema del sistema spinoziano, che ritorna in Nietzsche. Nietzsche infatti dice Sì a quella Natura che, in quanto *pólemos-harmonía* di vita e morte, e ordinata secondo la *táxis* di Chronos, non può assumere il nome di Eterno. Come concepire un passaggio tra finito e infinito? Anche per Nietzsche, come per il pessimista, questo è impossibile. O, meglio, è possibile solo in quanto esso si manifesta nella forma di un perenne *sforzo* del finito all'infinito. Così lo stesso giovane Schelling interpretava l'etica spinoziana: «Non deve esservi alcun passaggio dall'infinito al finito», ecco l'esigenza di ogni filosofia. Spinoza la spiegava secondo il suo principio ... non doveva esservi alcun passaggio, alcuna opposizione, ma solo l'*esigenza* che il finito *si sforzi* di diventare identico con l'infinito, di sommergersi nell'infinità dell'assoluto oggetto » (*Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, 7). Ora è ovvio che l'*esigenza* del passaggio non è il passaggio, e che lo *sforzo* di diventare uno con l'assoluto non significa un annullarsi del soggetto nell'oggetto. D'altra parte, questa interpretazione mistica di Spinoza lascia trapelare proprio l'istanza etico-pratica del suo sistema e la concreta funzione della *intuitiva cognitio*, intrinseca alla sua idea di unità della

scienza. Il punto però rimane: se Sostanza è *Causa sui*, e questa è Natura, *non è Dio*. Causa indica necessariamente qualcosa di finito, appartenente alla connessione tra enti finiti, catturato nella rete di causa-effetto. Non puoi dire Causa senza dire effetti. Non puoi dire Causa e dire Eterno. Allora il bivio che si presenta è il seguente: o soltanto cause-effetti finiti (*divini* semplicemente perché oltre a essi nulla arriviamo a concepire), o vi è un Dio che è *anche* Causa, ma superiore al suo essere-causa. Se si procede sulla prima strada sarà il crogiuolo tra pessimismo e Nietzsche, se lungo la seconda si ripresenteranno le aporie già affrontate discutendo il sistema di Leibniz.

Come può la Natura-*Causa sui* essere detta Dio? Logicamente Spinoza sostiene che essa non potrebbe in alcun modo essere intesa come intelligente, volente e creatrice in base a una qualsiasi specifica finalità. Ma allora, di conseguenza, neppure onnipotente – a meno di non concepire intelligenza e volontà come segni di impotenza. (Anche il pessimista concorderà: certo che sono segni di potenza, di quella stessa potenza che determina l'esistere, per cui essenza dell'essente è quella Volontà di vita che condanna alla infelicità). L'onnipotenza comporta intelligenza e volontà *perfette*. Se esse non sono attribuibili alla Natura, affermare *Deus sive Natura* risulta insostenibile. Dio infatti è concepibile soltanto come l'insieme di tutte le perfezioni, e la Natura, se Dio, non potrebbe possederne soltanto alcune, e non possederne altre, che esistono nel nostro esserci finito, sia pure in forma affatto imperfetta. Diamo alla Natura il nome di Dio perché essa è eterna? Impossibile, come già si è visto: la durata, che è il suo tempo, tempo che si specifica per ogni essente, si oppone in quanto tale all'eterno. La Natura è formata esclusivamente dalla connessione tra enti nell'ordine del tempo-durata. Come potrebbe il loro insieme oltrepassarlo? In altri

termini (che incontreremo di nuovo), potrebbe il Tutto non essere sottoposto a quella entropia che sembra governare ogni sua parte? La stessa Natura non dovrà allora essere considerata eterna – e così infatti, *non eterna*, la concepisce quella Rivelazione, il cui Libro Spinoza vorrebbe *anatomizzare* come un *testo* qualsiasi. Eterno è l'Attimo solo, *Nunc instantis*, in cui Dio è-vuole-può-crea. La durata appartiene a ciò che è stato creato e che mai sarà eterno in forza della propria natura, ma *gratia* soltanto – e oltre questo Secolo. Un errore filosofico, dunque, conferire alla Natura il nome di Dio. E a questo punto il pessimista si arma di nuovo del suo spinozismo rovesciato *versus* l'‘ottimismo’ leibniziano: il tuo Dio è creatore; l'essere creatore è essenziale in lui; ma ogni creatura è mortale per definizione; ergo, se l'essere creatore appartiene all'essenza di Dio, a questa appartiene anche la mortalità della creatura. Se Egli crea questa Natura che perennemente mette a morte gli essenti, *non è Dio o è Natura* soltanto – e il pessimista odia il Dio-Natura che fa pagare al vivente con sofferenze e morte d'essere stato generato. Passione tristissima per Spinoza, che distrugge non solo la possibilità di essere *hilaris*, ma anche ogni lieto impulso a conoscere, investigare, scoprire gli arcani dell'Impero della Natura, all'interno del suo infinito grembo.

Un nodo di Gordio attorciglia in sé queste voci? Se *Deus sive Natura*, non può darsi creazione, ma allora neppure Dio è Dio, poiché Dio non può essere in una vita e morte. Se Dio è, non avrà nulla a che fare con la Natura che dà morte, e dunque sarà pura insensatezza affermarne la morte, e ancora più cercare chi ne abbia ‘colpa’. Se non è, è la Natura l'unico Signore e dinanzi al suo spettacolo sembra aprirsi soltanto la scelta tra pessimismo radicale e il Sì di Spinoza. Ma il pessimismo quanto più è radicale tanto più erra, poiché il suo No (e il suo odio) si spiega soltanto in base al presup-

posto che la Natura stessa sia quel Dio che crea l'essente per il suo male. Spinoza avrà sempre ragione contro ogni pessimismo, ma non si potrà mai 'sostituire' nel suo sistema il nome di Natura, che è la totalità dei nessi tra cause finite, e in questo senso soltanto Causa, con quello di Dio. Leibniz ne 'salva' il Nome soltanto al prezzo di reintrodurre il concetto di creazione in tutta la sua portata e carico di tutte le sue aporie – ma così la sua filosofia rende possibile il rigenerarsi della voce del pessimismo, rinvigorita attraverso Schopenhauer dalla critica dello Spirito-*Geist* hegeliano, 'eroica' sussunzione del Dio-Natura di Spinoza nel sistema del Sapere assoluto, che in sé comprende la stessa storia o destino del nostro esserci e pretende di renderne ragione.

È questo un nodo che ammette di essere sciolto, o apre soltanto a *decisioni* che spettano all'esistenza singola? Quale Dio è morto? Non certo il Dio-Natura, che non essendo Dio neppure, in quanto Dio, potrebbe mai morire. Il Dio-Spirito che si manifesta nel mondo e nella sua storia? Con Lui può finire un'epoca delle nostre immagini intorno alla sua natura, null'altro. Neppure è affermabile che con la sua morte muoiano tutti i *Valori* che gli erano connessi (come se Dio ne fosse stato il 'contenitore'), poiché, se li concepisco come *perfezioni*, queste sussistono perfettamente in sé, senza alcun bisogno di 'appendersi' a un Trascendente. O muore il Dio-Bene, il Dio-Agathón, super-essenziale riguardo a ogni manifestazione e perciò a ogni teo-logia? Ciò può significare soltanto che la Sua *assenza* si è spenta per noi, che l'esserci nostro non ne avverte più il senso e tantomeno ne prova angoscia, che all'Assenza, che stringe in sé provenienza e avvenire, il nostro linguaggio non riesce più a fare segno. Oltre la Natura, che non è Dio, *metà tà physiká*, il nostro *in-dicare* si agita semplicemente verso il vuoto.

Come liberare la *vita* dell'essente da questo nodo,

che ne soffoca l'essenza condannandola all'essere mortale?

I tempi del caso

I. Così suona davvero la parola della Necessità? La contraddizione non può sfuggire. Se questa esistenza particolare è necessaria, se essa è energia *in atto*, come possiamo affermare che «scopo della vita» sia metterla a morte, anzi: che pretenderne l'immortalità sia quasi una colpa, che «in fondo ogni individualità è solo un errore particolare, un *Fehltritt*, un passo falso, *qualcosa che sarebbe meglio non fosse*» (Schopenhauer, *Supplementi*, cap. 41, corsivo nostro)? Che senso ha affermare che sarebbe meglio non fosse ciò che si è detto necessario sia? Un pregiudizio pessimistico traspare da questo passo, che l'idea nietzschiana di *Zufall* respingerà; ma anche per Nietzsche eterna è solo la danza dei casi nel loro perenne trasformarsi, per quanto nel tempo infinito sia anche possibile che essi facciano ritorno (idea che non ci rende affatto spinozianamente *ilari* – anzi, Zarathustra sembra provarne la nausea più profonda). Sia Schopenhauer che Nietzsche continuano a chiamare lo scomparire della cosa *morte*; si tratta di un'assunzione metafisica nel senso dogmatico del termine. Nessuna osservazione dell'ente ci dirà mai nient'altro se non la sua scomparsa dall'orizzonte del nostro sguardo (ma non della nostra mente, della nostra memoria, della nostra attesa). Nell'universo l'Energia certamente è, essa tuttavia si conserva per l'eterno dell'universo e non per l'ente finito. Per quest'ultimo degrada – ma forse che ciò equivale a un suo annichilirsi? L'*essere-energia* non è in quanto tale a disposizione di ogni individuo, e però ogni individuo ne costituisce una *realissima manifestazione*. L'ente particolare, *tò ón*, è,

aletheiai, il disvelarsi o l'esplicarsi di quella Energia eternamente presente, integra in sé. All'è, all'*estí*, della Energia, al Padre dello stesso Sole che sempre ascende, corrisponde l'ek-sistere degli enti che da quell'è traggono vita e che di esso sono la necessaria epifania. Di essi non possiamo perciò in alcun modo decretare il diventare niente – e tuttavia chiediamo: sarà possibile pensare la loro scomparsa in una forma che ne renda concepibile l'essere immortale?

Ogni essente è necessario, nella totalità dei suoi aspetti, per quanto essi siano osservabili e misurabili, *discretamente*, soltanto *nel tempo*. Quale Energia li unisca nessun modo determinato lo rivela, ma tutti lo *indicano* (siamo costretti a *in-dicare* quando *verba exteriora deficiunt*, dice Agostino). Lo stesso avviene per l'unità del Sé, di cui sperimentiamo di volta in volta soltanto gli strati e le contraddizioni che tra loro si manifestano cercando di evitare si trasformino in lacerazioni (senza poter mai escludere che esse ruotino intorno a un centro non manifesto, che le collega tra loro e tutte al Tutto). L'individualità stessa partecipa dell'insieme indefinibile di questi rapporti; anzi, non può darsi idea di relazione se non alla luce della presenza inaggirabile dell'individualità dell'esserci. Ogni essente *vive* – poiché, in realtà, *'il vivente'* è il suo *nomen propinquium*. E quale barriera fissare tra animato e inanimato? L'inanimato equivarrebbe allo stato di entropia massima in cui vedremmo l'intero sistema trasformarsi in un blocco di materia inerte. Ma quale corpo individuale patisce un simile destino? Quando il mio corpo cessa di trasformarsi? Dove, allora, trovo *morte*, nel senso *ultimo* dello stato di entropia massima? Chiamo morte soltanto *la vita che non vedo*, l'inosservabile. Da dove verrebbe una sola molecola del mio corpo se non fosse sempre esistita? È stato detto: se ciò di cui siamo fatti avesse la parola potrebbe raccontare la storia di tutti i mondi. Ma siamo fatti anche di memoria, e la

memoria ricorda 'i morti'.¹ Sanno questi di esserlo? Quando li chiamo con questo nome non esprimo che il mio punto di vista sulla loro *realtà*, la mia *opinione*. Può però esservi *dóxa orthé*, conveniente alla cosa, e *dóxa* fallace. L'opinione fallace esprime semplicemente la coincidenza tra morte e inosservabile, tra annichilimento e scomparire. Il dominio delle forme che appaiono e si svolgono non è né vanità, né miraggio; esso è il *quieto risultato* di una *Inquietudine* che in nessun contenuto definito, in nessuno *stato* può risolversi così da diventare interamente calcolabile e prevedibile. In nessun modo dunque potremmo stabilire che lo stesso scomparire sia uno *stato*, e che il divenire dell'essente vi conduca per necessità. L'opinione non fallace afferma l'inscindibile relazione tra l'essere dell'Energia e l'esistenza determinata, la *res particularis*, e perciò l'impossibilità di affermare che questa abbia un destino di morte, o che sussista una ontologica differenza tra l'indistruttibilità della prima e la caducità della seconda, e che l'immortalità sia una *idea* o, peggio, un vago sentimento, che si forma soltanto nella coscienza di quell'esserci stra-ordinario e stra-vagante che è l'animale dotato di *lógos* (e, prima ancora, della facoltà di immaginare). Tuttavia, per quanto tutto ciò venga *pensato*, e non solo immaginato, fin qui non abbiamo visto per nulla come potrebbe articolarsi una *theoria* dell'immortalità dell'essente che non finisca col contraddirne o negarne astrattamente il divenire e lo scomparire, con l'astrarlo da tali dimensioni.

Ripartiamo da ciò che gli stessi 'nichilisti' (come errando continua a chiamarli la *philosophica opinio*, che non è filosofia), a partire da Schopenhauer e Nietzsche, ritengono incontrovertibile: ogni *caso* è e non

1. «Ognuno è destinato a essere custode di più vite, e guai a lui se non trova quelle che deve custodire. Guai a lui se custodisce male quelle che ha trovato» (E. Canetti, *Il libro contro la morte*, trad. it., Milano, 2017, p. 54).

può non essere. La sua im-mediatezza non implica affatto che poteva non essere, né esclude che esso possa venire predicato anche come contenuto in altro. *A* può trovarsi in *B* o essere riferito a *B* senza per nulla perdere l'identità con sé. E infinite sono le forme in cui la relazione è concepibile oltre quelle di contenuto o appartenenza. Si intende con ciò dire che *A* è *B* o che *A* diviene *B*, o che in *B* *A* verrebbe negato? Nient'affatto. Significa soltanto la possibilità di considerarlo secondo infiniti aspetti. *B* non è l'astrattamente altro, ma l'orizzonte di *A*, orizzonte che muta in base al movimento di *A*, movimento che ne esprime, non sopprime l'identità. È tale identità che si irradia in molteplici aspetti e viene colta secondo molteplici prospettive. L'esperienza della cosa ne è testimonianza, e l'osservazione scientifica ne è conferma: l'unità dell'è dell'essente non si dà che nella molteplicità di funzioni che lo costituiscono, che la sua *enérgeia* tiene insieme e che i nostri simboli esprimono. L'essente ci 'guarda' di volta in volta con uno solo dei suoi aspetti, ma noi sappiamo che queste molteplici forme dell'apparire sono forme dell'apparire dell'unità dell'essente. Quando l'una irradia e ci 'informa' ciò significa forse che le altre non esistano, o che la loro unità sia distrutta? L'apparire e lo scomparire di questa o quella forma appartiene sempre all'essente *kath'hautó*. La sua *vita* le manifesta tutte nell'oltrepassare ciascuna. Possiamo perciò concepire una forma dell'essere-in-relazione dell'essente come rapporto tra il suo apparire e il suo scomparire all'interno dell'orizzonte in cui l'osservazione interagisce con esso.

Se il cielo è Caso i casi gli appartengono. Così le nubi appartengono al cielo e appartenendovi a volte lo nascondono. I casi manifestandosi si nascondono anche l'un l'altro. Muoiono quando scompaiono dallo sguardo? Muoiono forse le nuvole quando il cielo è sereno? O muore il cielo rannuvolandosi? Il cielo appare diver-

samente, ma in ogni suo aspetto è, e ognuno è in relazione con gli altri e li riflette. Non muore divenendo l'altro; il nesso tra loro è *eterno*, come ciascuna forma del loro apparire. Quando l'una appare, l'altra non appare, e non *non-è*. Quando (e in che forma, poiché nessuna si ripete identica) appaia o scompaia è imprevedibile in senso deterministico. Ma tutte sempre si riferiranno alla sostanza *kath'hautó* dell'ente, che ponendo la propria determinatezza pone insieme il proprio essere in relazione col Tutto. Se si opponesse tale determinatezza all'infinità del Tutto, si farebbe del Tutto una *parte*, cadendo in palese contraddizione. L'apparire del singolo essente è *l'apparire stesso del Tutto*, così come la Cosa è l'essenza stessa nel suo apparire, ovvero il fondamento che si pone proprio nel suo togliersi. La finitezza dell'apparire non è rigidità inanimata; essa comporta un riflettere ed esser riflesso, illuminare e essere illuminato, informare ed essere informato. L'essente *irradia*. Dove sta allora quell'«angeborene Keim des Todes», quel seme, quel germe innato di morte, di cui parla Hegel (*Enciclopedia*, par. 375)? Non certo nella finitezza dell'essente, che si manifesta nell'irradiare. La sua *verità* – quella verità, *alétheia*, che è una con l'essente (unità intuita dalla più antica sapienza: *sat* e *satya*, uno stesso nome indica in sanscrito essere e verità) – consiste nell'*in-formare* di sé infinitamente. Muore il sole? Si spegnerà certo tra qualche miliardo di anni. Ma la sua luce quando? Il sole è soltanto il primo nato... C'è una kantiana 'fine di tutte le cose'? O questa fine la si intende come un 'grande rimbalzo', un contraccolpo da cui tutto si rigenera, oppure è necessario cadere nell'assurdo di un passaggio dall'essente al niente assoluto. Lo sguardo galileiano ha 'atterrato' il sole? No; era sguardo platonico anch'esso, un Sì alla vita nel suo significato più originario: ci ha permesso di tendere lo sguardo verso gli infiniti soli che abitano l'universo e, oltre ancora, all'infinita Luce.

Certo, la Gioia consisterebbe nel vedere *simul* la totalità degli essenti in tutte le diverse forme in cui si relazionano. Come abbiamo detto, questa idea assume nell'ambito dello *scientiam facere* la forma del *télos* che lo anima (proprio nel senso che è *forma* del suo sistema complessivo): giungere a *la Legge* capace di rappresentare l'unità della natura. Si tratterà però sempre di una legge che non permette di recuperare un principio classico di causalità. Le forme determinate per cui l'essente si manifesta resteranno casi, *Zufälle*, anche per *la Legge* 'avvenire' (sempre avvenire). Quella Gioia è presagibile, ma non potrà mai derivare dalla osservazione. Tuttavia essa non rappresenta una possibilità spettrale. Che il singolo essente, *tóde ti*, sia in sé molteplice, riflettente e riflesso, e *pensabile* solo nella sua relazione al Tutto, è *reale*. La Gioia, *gaudium veritatis*, si esprimerebbe nel vederlo intramontabile e inconsumabile all'interno di tale relazione. In tutta la tradizione filosofico-teologica dell'Occidente la Gioia implica la visione. E tuttavia l'anima non può vedere la cosa in questa luce. Può soltanto *credere* di poterla così vedere *alla fine*, *en eschátōi*, o credere che le sia donata, *gratia*, la potenza di una *theía aísthesis*, di un divino sentire, o, ancora, *sapere*, come vedremo, che l'Impossibile è l'estremo del suo stesso essere possibile. In questi termini va posta l'insuperabile differenza tra l'osservare scientifico-filosofico e quel 'vedere' che sul credere, o su questo *ultimo sapere*, si fonda.

Su due radici si svolge la semantica del 'credere': dalla prima vengono *pístis* e *fides*. La dea Peithó domina questa regione della nostra esperienza vissuta: a lei è necessario obbedire perché assolutamente *con-vincente* ne è la parola. Dall'altra radice, *kred*, vengono i termini indicanti il *credito* che va attribuito a chi detiene effettivo potere. La fondatezza del credere è sempre assicurata dalla forza intrinseca che possiede colui o ciò in cui si crede, a cui ci si *affida*; la fede non è anzitutto nel soggetto che crede, ma ontologi-

camente connessa a ciò cui ci si affida credendovi. (Su tutto questo si veda *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* di É. Benveniste, trad. it., Torino, 1976). Ancora più fortemente risuonano questi timbri nel linguaggio biblico: saldo è il Signore, la saldezza appartiene alla sua fedeltà, per quanto la dura cervice dei mortali la metta costantemente alla prova, ed è su di essa che si fonda il nostro credere. La forza della fede in Colui che gode di ogni credito si smarrisce completamente nell'idea di fede come semplice 'credenza'; in essa si liquida l'*assolutezza* del contenuto della fede (assolutezza che non contraddice affatto il *tormento* che comporta la relazione, *agonica sempre*, del fedele col Dio biblico, e il dubbio o l'*incredulitas* che sempre l'accompagna, rendendola *radicitus* diversa dall'idea islamica di sottomissione). D'altra parte, il significato religioso-sacrale di *pístis* era già andato perduto nel linguaggio filosofico dell'ellenismo. Lo abbiamo visto in Platone: *pístis* è relegata alla funzione di passaggio tra l'immediatezza sensibile e la dimensione noetica, ben lontana da ogni potere davvero *convincente*. Da allora la separazione tra scienza e fede vale, sostanzialmente, per l'intero pensiero dell'Occidente. Sarà tuttavia necessario – e questa prospettiva si è andata sempre più rafforzando – esaminare lo straordinario peso dell'aspetto 'fiduciario' in tutte le pratiche della nostra vita. Nessuna forma del fare è concepibile senza *credere* nel raggiungimento del proprio scopo, e neppure iniziare una ricerca scientifica senza aver *fede* che ciò che cerchiamo realmente possa essere trovato, cioè 'esista'. Potremmo giungere a dire, con certe correnti del pragmatismo (ma anche con Nietzsche), che la *fede* debba essere considerata una componente imprescindibile dello stesso concetto di verità (così suona, d'altra parte, nel termine *Truth*). Tra vedere e sapere – come tra sapere e *scienza* – non vi sono barriere, ma difficili transiti, che si percorrono interrogando-dubitando. Soltanto la più volgare *dóxa* può ritenere che credere sia cosa facile, che non ha bisogno di applicazione e *cura*, in tutti i sensi, o un mero equivalente di superstizione. La verità è, come diceva Eliot, che oggi la gente vive «al di sotto del livello della fede e del dubbio». Su questi transiti, tra 'io so' e 'questo credo', sul-

la dimensione 'fiduciaria' che nello stesso *operari* scientifico occorre riconoscere, si svolge parte essenziale della ricerca di Wittgenstein successiva al *Tractatus*.

Sul piano, inoltre, della filosofia politica il ruolo della *credulitas* (qui non importa come ottenuta) nell'esercizio e nel mantenimento del potere è stato riconosciuto da tutti i *realisti*, da Machiavelli a Weber. Né può trattarsi soltanto di fede nell'Auctoritas dello Stato; perché questa fede funzioni è necessario anche che gli individui si 'credano' reciprocamente, abbiano fiducia gli uni negli altri, che i loro rapporti avvengano sulla base di equi scambi regolati da 'giusti' contratti, altrimenti prima o poi si riaprirà il *bellum omnium contra omnes*. L'Auctoritas del sovrano è tale quando *accresce* (*augere*) anche la fede reciproca tra i suoi sudditi. Naturalmente, sul piano dei rapporti politici e di potere la 'fede' può essere ottenuta anche 'dicendo il falso'. Nel caso estremo della guerra la menzogna è, anzi, esplicitamente ammessa, non solo nei confronti del nemico (*non servatur fides infidelibus*), ma anche degli stessi sudditi che con ogni mezzo vanno mobilitati allo scontro. Il ruolo della *credulitas* nelle relazioni umane non può essere separato da questo gioco di simulazione (fingendo ciò che non è) e dissimulazione (mascherando ciò che è) – tema già dominante nel pensiero dell'Umanesimo e poi svolto in diverse forme fino a trovare il suo acme nell'epoca barocca.

Neppure lo *scentiam facere* afferma dogmaticamente che l'osservabile coincide col Tutto. La scienza deve pur tener ferma per sé la pascaliana *sapienza*: «Tutto il mondo visibile altro non è se non un tratto impercettibile nel vasto seno della natura. Nessuna idea vi si avvicina» (Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, 72). Come escludere allora l'esistenza di un 'luogo' in cui anche ciò che scompare possa risultare osservabile? Filosoficamente-scientificamente si può dire soltanto che possiamo concepire mondi a *n* dimensioni, con velocità diverse da quella della luce, ma non mondi senza osservatore. L'osservazione è essenziale alla sostanza della cosa. Così anche la Gioia, per essere rea-

le, presupporrebbe l'osservazione dell'attualmente non osservabile; essa è pensabile come il vedere in uno la totalità degli essenti, o nel singolo essente il Tutto, dissipate le nubi del loro divenire e trasformarsi. Ma ciò che è puramente pensabile, per quanto perfettamente lo sia, non potrà dare Gioia. La parola ci manca, anzitutto, perché – e lo vedremo ancora – ci mancava originariamente, e, come si ripete il *thaûma*, si ripete anche questa mancanza. Le forme arcaiche del comunicare ritornano e ci sorprendono continuamente come ci sorprende nell'agire l'incontro con il *linguaggio* dell'inconscio. Inoltre, la Gioia sempre manca poiché nessun sistema linguistico può costituire una totalità; in ciascuno resta sempre un indicibile. Ciò fa sì che si imponga il problema della comprensione e della traduzione tra idiomi, come problema immanente alla costituzione di ciascuno. E anche grazie a questo processo che essi divengono e si trasformano, secondo i propri principi, e non per volontà e intelletto di coloro che li parlano. Questi agiscono la costante trasformazione del proprio *lógos* col soffrirne i limiti, l'agostiniana *inopia magna eloqui mei*.

Vincenzo Vitiello osserva, a questo punto, *contra* Severino (fondamentale il loro colloquio: E. Severino, V. Vitiello, *Dell'essere e del possibile*, Milano-Udine, 2018): se l'essente apparisse nella totalità delle sue determinazioni-relazioni, apparirebbe necessariamente come comprendente in sé appunto tale totalità, e dunque non potrebbe più apparire come quell'esistente finito che in realtà è. Ma quale differenza può davvero *imporsi* tra finito e infinito? L'essente è, ed è innegabilmente sé stesso – tuttavia mai appare *simplex et unum*. Ogni essente appare sempre *segnato*: la candela è accesa o spenta, su un tavolo o su una sedia, alla luce dell'alba o del tramonto, e così via *all'infinito*. Il Principio di non contraddizione vieta di poterla dire *allo stesso tempo* accesa e spenta – e si potrebbe spingere la sua valenza fino

ad affermare che la candela accesa *non è* la candela spenta, che entrambe *sono* – si potrebbe, cioè, togliere la limitazione temporale che al Principio assegna Aristotele. Comunque, tuttavia, quelle diverse determinazioni sussistono. Nessuno mai vedrà la candela in quanto pura candela. A ogni essente competono *infinite* determinazioni – infinite *eppure finite*, poiché alla candela non competeranno mai le determinazioni che competono a un elefante. Si tratta di un *infinito finito*, come i numeri pari sono infiniti, eppure una classe dei numeri. Tali determinazioni neppure potranno essere accidentali; poiché se esse ‘capitano’ a un essente ciò significa che questo le contiene in sé in qualche modo, altrimenti mai potrebbero capitargli. *Prius* è certo che l’essente *è*, ma nel suo essere sono anche le sue molteplici determinazioni. Il molteplice appare in uno con l’*identità* della cosa, e l’identità della cosa non appare che secondo un orizzonte finito. Il nome della cosa è plurale (come quello dell’Io, che *è* le sue manifestazioni ed è altrettanto il Sé stesso irraggiungibile); la sua attuale identità è il prodotto di tutto ciò che *è stato*, nulla di immediato – ma tutto ciò che *è stato* si dà realmente, *ek-siste* nell’essere presente della cosa ed è qui-e-ora presente, ne costituisce la stessa identità.

Non solo. L’apparire della cosa è sempre anche, a un tempo, l’apparire della sua *relazione* con altro (come potrei affermarne l’identità se non la comparassi all’altro da sé?). All’identità appartiene, insieme al molteplice, l’essere-in-relazione. Relazione con l’*altro*, e non certo con il *nulla*. Severino insiste giustamente nel chiarire la radicale differenza: altro non significa nulla. Non ha alcun senso affermare che il nulla non è che l’espressione per eccellenza dell’Altro. Nulla è nulla e non Altro. L’essente ha in sé la relazione con altro – la sua relazione con nulla è nulla. La relazione è la relazione della cosa con il Tutto *che è*, con la totalità degli essenti. Dobbiamo perciò porre nella ‘struttura originaria’ (Severino) che *A* sia *A* nella totalità delle sue determinazioni e relazioni. E dunque concepirlo come contenente Tutto in sé. Come già abbiamo visto in Leibniz (e Vitiello a Leibniz fa riferimento): « La sostanza singolare implica tutti i suoi predicati ... nella sua nozione

perfetta essa implica tutto l'universo e tutte le cose in esso esistenti, passate, presenti e future ». Nel punto della singolarità dell'essente si contrae l'universo, « nell'universo si *es-tende* il punto » (Vitiello). Affermarlo comporta forse contraddire l'*aísthesis*, cadere in una sorta di *hýbris* logico-intellettuale che sarebbe puro indice di impotenza della ragione (sia per Aristotele che per Kant la ragione che non *dà ragione* della stessa *aísthesis* fa segno soltanto alla propria ignoranza o impotenza)? No; affermarlo vuol dire combattere l'errore che commette la *dóxa* proprio nell'intendere i modi dell'esperienza sensibile, e cioè nel suo riguardare la cosa separata-isolata dal Tutto, di volta in volta secondo astratte determinazioni, *facendo astrazione* dal Realissimo: non essere l'ente altro che lo stesso Infinito *contratto*.

Ora però non si dà l'apparire infinito della totalità degli essenti. Ovvero, esso non appare a noi, non è concretamente *phainómenon*. La mente lo intuisce, nel senso pieno del *noeîn*, come necessario, ma non può farne esperienza concreta. Soltanto Dio, o la Monade assoluta o la *Causa sui*, comprendono, nei differenti modi che abbiamo spiegato, ogni essente nella sua ultima, radicale *ratio essendi* e perciò anche nella totalità dei nessi che lo collegano al Tutto. L'essente è tutto questo, e tutto questo manifesta, ma secondo un orizzonte finito, secondo determinazioni finite, e così deve essere predicato. La mente umana, ripetiamo, comprende sì il 'destino della necessità' che ordina il Tutto, ma come potrebbe vederne e predicarne in uno degli infiniti modi dell'apparire? « Nel suo profondo vidi che s'interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna: / sustanze e accidenti e lor costume / quasi conflati insieme... » (*Paradiso*, XXXIII, 85-89). E però Dante stesso intuisce soltanto quel Profondo, quell'*Abgrund*, in un punto, nell'*instans*, non può discorrerne; sente di *goderne*, prova *gioia*, ma il suo dire è troppo corto e *fioco* rispetto alla sua visione (torneremo sul tema della *parola che manca*). Come è possibile vera Gioia, allora? Il timbro dantesco è *escatologico*, intendendo il termine nel senso preciso, e cioè che qui, *in hoc saeculo*, della Gioia (che lui chiamerebbe *beatitudo*) possono esistere soltanto

tracce reali e una *promessa certa* (ma *gratia e per fede*). Chiediamoci: fuori di un orizzonte analogo a quello dantesco ci sarà lecito affermare che *traccia* della Gioia è *comprendere* il destino della necessità, come anche per Spinoza l'anima perviene alla condizione di *laetitia* o *hilaritas* nell'intuire ogni essente compreso nella sua Causa? Ma tale *laetitia* continua a implicare in sé, come si è visto, la caducità dell'ente, e, d'altra parte, il *godere* di Dante presuppone l'atto di fede. La Gioia di cui parla Severino si oppone *radicitus* a entrambe le prospettive: per lui ognuno di noi siede alla destra del Padre *ab origine*. Si fa qui memoria di *Giovanni*, 15, 11? «Queste cose vi ho detto perché *he charà he emé*, perché la Gioia che è mia, *Gaudium meum*, sia anche in voi e la vostra Gioia sia piena». La Parola si accoglie con Gioia, la stessa che colma i Magi alla vista della stella. È la Parola che muta in Gioia l'afflizione (*Giovanni*, 16, 20).

E dunque? La Gioia è una condizione raggiunta? Perché allora *erriamo* da essa, continuando a isolare l'apparire dell'essente dal suo essere eterno? Che cosa *ontologicamente* spiega questo errore-errare? Perché si permane nella fede di essere mortali, continuando così anche nella fede di avere il potere di dare morte? Si risponde: perché l'essere ci appare secondo orizzonti finiti, che si contraddicono – e solo il togliimento della totalità delle contraddizioni è la Gioia. La Gioia dunque è *già* nella struttura originaria. Si potrebbe chiamare escatologica anche questa posizione, ma nel senso che vi si afferma *l'attualità dell'ultimo*, si dice ora la verità, la stessa verità che *vedremo* all'Ultimo. La visione sarebbe conferma di un saper già certo. L'*éschaton* coincide con l'origine. In altri termini: la possibilità della Gioia non è un mero possibile, la Gioia esprime il *potere effettivo* dell'esserci. E tuttavia l'ombra dell'errore la segue necessariamente, e la seguirà fino a quando non si oltrepassi la contraddizione tra l'apparire finito dell'essente (l'ordine di Chronos) e l'eternità del Tutto. Dunque la Gioia varrebbe come oltrepassamento di ogni dualità, eliminazione di ogni ostacolo alla conoscenza dell'identità di vedente e veduto, conoscente e conosciuto, luce dell'individuo e Luce del Tutto – analogia col Quarto Stato di cui tratta la *sophía* upanishadica? «In verità questo grande e increato *ātman*,

senza vecchiaia, senza morte, immortale, privo di timore, è il *brahman*. In verità il *brahman* è felicità e diventa il *brahman* stesso, che è felicità, colui il quale così conosce » (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, IV, 4, 25). Fin quando si vede qualcosa *altro* da sé non può esservi Gioia, fino a quando si resta incatenati alle manifestazioni finite nel loro contraddirsi non si dà *sukha* (*succus*, *sykon* in greco è il dolce fico), non si ‘beve’ alla fonte della conoscenza dell’immortalità. Eppure Roberto Calasso in *Ardore* (Milano, 2010) ha ricordato quanto vicino, almeno « nel suono », a *sukha* sia il termine che indica la sofferenza, *śoka* – e come, d’altra parte, nella condizione escatologica di identità tra il Sé e il Tutto potrebbe cancellarsi il dolore provato per raggiungerla, l’esperienza vissuta « in questo perpetuo flusso come una rana in un pozzo disseccato » (*Maitrī Upaniṣad*, I, 4)? Anche il Gaudium giovanneo è inseparabile non solo da *agāpe* (per rimanere nella Gioia è necessario rimanere nello stesso vincolo d’Amore che lega il Figlio al Padre), ma anche dalla Croce (la *gioia in Croce* di cui parla Cristina Campo, per certi versi così affine alla letizia cui possiamo pervenire, secondo Spinoza, conoscendo che Dio è causa della stessa tristezza, *Ethica*, V, 18, *scholium*). E Michelstaedter chiederebbe: ma questa Gioia può riguardare *il singolo*? Può l’Io riposare in qualcosa di assoluto? Come potrebbe il singolo godere di questa Gioia senza eliminare la propria individualità, senza liberarsi dall’amore particolare che lo lega al Sé? Sempre più concretamente appare il contenuto della struttura originaria – dice Severino. Ma che significa questo ‘sempre più’? Vuol dire che in una qualche forma del divenire, via via, si oltrepassa la contraddizione? Allora, abitare il divenire assumerebbe un significato positivo al fine del togliimento di tutte le contraddizioni, e sarebbe la stessa verità della struttura originaria a valere soltanto come traccia della Gioia; fino all’*éschaton* la Gioia stessa non potrebbe darsi, dunque, che analogicamente. È concepibile una fenomenologia della coscienza che ci renda sempre più concreta l’esperienza della Gioia presente *ab aeterno* nella struttura originaria? Alla verità concretamente assoluta che ‘attendiamo’ manifestarsi anche nel tempo corrisponde la verità, altrettanto assoluta, *ma*

non concretamente assoluta, dice Severino, dei cerchi finiti del destino. Se è così, tuttavia, la Gioia tornerà ad assumere un timbro escatologico-apocalittico e il destino della necessità a lasciare ancora spazio a un *nondum* che sembra contraddirlo. Se vi è passaggio tra queste diverse dimensioni della *verità assoluta*, allora, *in hoc saeculo*, Gioia è impossibile. Essa sarebbe concepibile soltanto se verità assoluta razionalmente compresa e verità assoluta *anche* concretamente esperita (*concreto* è ciò che con-cresce e convive con e nella totalità delle determinazioni dell'essente) potessero essere intese come *stati* entrambi eternamente compresenti. Allora, la contraddizione tra le due dimensioni permarrebbe, ma come risolta *ab origine*. Una sorta di *kátharsis* precedente il *mýthos* tragico, una catarsi *ante factum* – una medicina che ignora l'*imprevedibilità* del male, la forza di Tyche. Tuttavia, in questo limite, una *traccia* di Gioia è innegabile si possa dare, laddove si comprenda come *innegabilmente* l'essente esprima la propria sostanzialità e il suo punto-individuo si *es-tenda* all'infinito delle sue determinazioni e relazioni, così come certamente si *es-tendo-no* all'infinito gli effetti del suo agire.

L'evidenza che la *dóxa* attribuisce al divenire, questa sola è *radicitus* insostenibile. I *casi* non possono correlarsi in base ad un *continuum* in cui l'uno dipenda o derivi dal precedente, formando una *durata* senza salti o rotture. Il caso comporta in sé il rimando alla dimensione *senza dimensioni*, alla *atopia* dell'*istante*. Possiamo immaginarne il tempo come formato 'a grani', un insieme di *nên*, equivalente a un'infinità di *punti* (R.P. Feynman, *Sei pezzi meno facili*, trad. it., Milano, 2004, cap. 5); la sua direzione può procedere 'in avanti', ma anche rifluire come un'onda. Il caso non 'abita' il tempo, se non spezzandone ogni presunta obiettività in infiniti modi. L'istante, a sua volta, è immagine del puro accadere senza che alcun caso accada. L'equivalente del Punto dantesco, 'attraverso' cui l'esistenza si *india* (poiché nessun momento-passaggio è concepibile per superare l'abisso

tra finito e infinito). Una filosofia del tempo è tenuta a dar conto anche di tale istante.

Come la coscienza non è un ‘recipiente’ di esperienze, così non abitiamo il tempo come un corpo sta in un contenitore. Certo, il tempo rimane per ciascuno quella forma con la quale ordiniamo la nostra esperienza del mondo. Anche se ne invertissimo il flusso, anche se potessimo funzionare nella nostra esperienza concreta con il tempo delle leggi della fisica, anche se ci muovessimo in esso come nello spazio, saremmo sempre costretti a *essere tempo*.¹ La ‘follia’ consiste nell’assolutizzarne la forma. I corpi non vagano in uno spazio assoluto, ma in un gigantesco ammasso di materia che si flette e si incurva in relazione alla diversità dei luoghi, e così accade per il tempo. Anche il tempo è un labirinto, come il nostro cervello e l’intreccio che esso forma con l’intero sistema nervoso e col corpo – l’Arianna di Nietzsche-Dioniso ne è mitica immagine! Ogni *Fall* ha il suo tempo, che danza con quello degli altri casi (Rovelli evoca la danza di Śiva – e tale sarebbe davvero l’universo dei casi, se fosse destinato a ‘sfaldarsi’ e tutti i suoi soli a morire! *Ma lo ignoriamo*). La realtà del tempo potrà anche apparire, a qualche mistica ‘infatuata’, alla *Schwärmerei*, quella di una prigione – ma questa prigione non è che il Sé di ciascuno, tutt’uno con la sua identità.

Può il tempo detenere una realtà oltre questa? La nostra rappresentazione del tempo come di uno scorrere e del mutamento in esso della cosa è, appunto, una *rappresentazione* e non può detenere altra *realtà* che quella dell’essere rappresentazione (che non significa inganno, né illusione). Tale rappresentazione

1. Molto interessanti a questo proposito, come anche per la rivendicazione di una ‘oggettività’ del tempo-Chronos, su cui torneremo, le teorie avanzate in vari saggi da C. Borghi, tra cui l’ultimo, *Presente e divenire*, Vicenza, 2023 – sono grato a Borghi per molte sue ‘provocazioni’ cui ho cercato di corrispondere in questo mio lavoro.

o immagine costringe a dover considerare l'*ora* come sola esistenza reale, poiché in essa *non-è* il passato, né è il futuro. Ne deriva perciò l'idea *assolutamente insostenibile* che soltanto una parte dei fatti che compongono l'universo esista realmente (anzi, neppure – poiché l'*ora*, l'*exaiphnes*-istante è assolutamente incatturabile). Se definisco un ordine in base al prima, all'*ora* e al dopo, è soltanto l'ordine dei nomi all'interno di una certa sintassi a produrre l'idea di una successione temporale. In verità, non ho fatto che designare tre *stati* dell'ente, distinti, non coesistenti, che potrei però anche sentire simultaneamente, comunque non per forza secondo un ordine temporale che proceda dal prima al dopo.¹ Molti idiomi hanno per ognuno di questi *stati* radici verbali diverse. Ciò può significare che essi *pensano* gli eventi secondo la forma della successione verbale, non che questa sia la *vera*. Come nello spazio vi sono il qui e il là, il vicino e il lontano, così nel tempo è il passato, è il presente, è il futuro, e sarebbe del tutto illogico affermare che l'è presente annulla quello passato o il futuro il presente, e cioè che *ora* il passato *non-è*, e quando sarà futuro presente e passato saranno *ni-ente*. Anche qui il discorso metafisico, proprio criticando *idola* consolidati, chiarisce aspetti fondamentali dell'esperienza concretamente compiuta da ciascuno: come si è già visto, la memoria riattiva in sé il 'così fu' e lo trasforma continuamente in un 'così è ora', nell'istante stesso in cui presagisce un futuro (e altrettanto la volontà potrebbe trasformarlo in un 'così volli che fosse', sigillo nietzschiano della Volontà di potenza).

L'anima «expectat», ed è, nella forma dell'attesa, ciò che diciamo futuro – «adtentit», ed è presente a sé stes-

1. Un esame attento, approfondito, ricco di spunti teoretici delle moderne teorie filosofiche sul tempo, in rapporto soprattutto con la posizione di J.E. McTaggart, è quello di L. Cimmino, *Intenzionalità ed esperienza del tempo*, Perugia, 2014.

sa, 'attenta' alla propria presenza, pur nell'istante senza estensione – « meminit », ed è ciò che ricorda (Agostino, *Confessioni*, XI, 28), memoria, come già si è visto, della stessa *oblivio*. L'anima *ora* ricorda di aver dimenticato. Per quanto *ora* si sforzi di riportare alla mente, sa che uno s-fondo immemorabile permane. Tuttavia se la dimenticanza *si presenta*, come possiamo affermare di averla assolutamente dimenticata? Neppure potremmo cercare di ricordare se *presente* in qualche modo nell'anima non vi fosse anche ciò che abbiamo dimenticato. Eppure questo fondo abissale della memoria non verrà mai alla luce. Agostino, sprofondando nell'*horrendum* della memoria nel libro X delle *Confessioni*, perviene a 'qualcosa' che, una volta ricordato, diventa *impossibile* dimenticare (X, 24). Il Dio di Agostino *si rivela* nella nostra memoria: *Rivelazione* dell'abisso di questa stessa. Ma ciò potrebbe comportare l'annullamento della *oblivio*? No – la memoria non è mai districabile dalla dimenticanza; essa tenderà sempre a ricordare ciò che è *impossibile* ricordare. E così il Dio che si rivela è sempre anche *dimenticabile* – come Agostino *soffrendo impara*. Anzi, proprio quando la memoria di Dio, raggiunta *al fondo* della memoria, dimentica l'immemorabile e afferma di non più dimenticare, è proprio allora che l'anima dimentica Dio stesso. (Così nella storia-destino dell'Occidente la 'morte di Dio' coincide con la fede di poter tutto ricordare).

Se nessuna misura del tempo vissuto come passato-presente-futuro, e cioè nelle forme della memoria, dell'adesione alla presenza e dell'attesa, può venirci dalla considerazione del movimento degli astri o di altri corpi, da che cosa nasce l'idea di una freccia del tempo? « Time present and time past / Are both perhaps present in time future, / And time future contained in time past », « You shall not think 'the past is finished' / Or 'the future is before us' » – ma se è così

«All time is unredeemable».¹ Il 'prezzo' da pagare è però chiaro: se non c'è freccia che colpisca a morte passato e presente, così neppure può esservi un futuro che salvi o redima. Il futuro non può essere saputo in alcuna forma. Soltanto il passato lo può. E tuttavia l'analogia, nel presente-istante, sussiste, poiché il passato non è senza *oblivio*; la sua 'sostanza' resta congetturabile come quella del futuro.

L'idea di una freccia del tempo si impone soltanto se gli ordini secondo cui lo decliniamo assumono il significato di una *trasformazione*. Si tratta allora del tempo in quanto misura del movimento (e qualsiasi misura è necessariamente una *forma* dell'esperienza e nulla di assoluto). Può esservi però movimento senza mutamento, un divenire in cui la cosa muta soltanto di posizione. La nostra idea del tempo è sempre invece quella di un divenire attraverso cui lo stesso ente si trasforma, diviene altro da ciò che era. Detiene questa idea un fondamento ontologico più saldo di quella che articola il tempo nelle tre dimensioni del prima, dell'ora e del poi? Non pare, dal momento che essa implica una evidente contraddizione: se il presente è *trasformazione* del passato, e il futuro del presente, il passato dovrà contenere già in sé il germe del presente e il presente del futuro, altrimenti non si tratterebbe più di una trasformazione, ma dell'irrompere dal nulla di una *novitas* assoluta. Allora, il presente è *e non-è* presente, e così il passato e il futuro, poiché tutti sono *anche* la determinazione che sembra opporglisi, e diciamo che il passato è presente-futuro, il futuro passato-presente, e così ogni età è sé

1. «Il tempo presente e il tempo passato / sono forse entrambi presenti nel tempo futuro, / e il tempo futuro contenuto in quello passato», «Non dovete pensare che 'il passato è finito' / o 'il futuro sta davanti a noi'», «Tutto il tempo è irredimibile» (Th.S. Eliot, *Four Quartets*). Tuttavia, *redimi il tempo!*, «Redeem the time», suonava la promessa del Verbo in *Ash Wednesday*.

stessa e tutte le altre – oppure cadiamo nella semplice contraddizione di dire che lo stesso è e non-è. Il passato per generare il presente non può precederlo semplicemente, ma deve contenerlo in sé *in potenza*, nel senso reale in cui il seme ha in sé il frutto (non riprendiamo qui le aporie che il problema dell'essere in potenza solleva, e che dovremo di nuovo affrontare). E altrettanto il presente per generare il futuro. Così dovremmo poter *ricordare* il futuro (non ha il passato, *fui*, nel nostro idioma la stessa radice di *futuro*? E entrambi i termini non sono compresi in *phýsis*?) – ciò che è sempre più o meno velata aspirazione di qualsiasi grande storico, la cui memoria del passato fa segno sempre del possibile avvenire del proprio presente. Di nuovo, la successione non regge – anzi, la difficoltà si aggrava, poiché ora la forma del tempo dovrebbe intervenire a spiegare la concreta trasformazione dell'ente e non solo esporre le categorie in base alle quali il nostro linguaggio lo predica.

Alla 'irrealtà' del tempo si è cercato di contraddire tanto attraverso principi della scienza della natura, che attraverso l'analisi della coscienza interna. Non esiste forse una dissimmetria *reale* tra passato e futuro? Il tempo sembra connesso all'evoluzione naturale del corpo, alla crescita dell'entropia. È la tendenza perfettamente misurabile di ogni stato ordinato a passare ad uno meno ordinato; ogni elemento 'beve' entropia negativa per restituirla in forme degradate. Questo processo, che coinvolge tutti gli enti, non può che svolgersi nel tempo, o più semplicemente *è il tempo*; a livello microfisico non se ne vede la direzione, tuttavia anche qui ogni processo ha il proprio tempo *oggettivo*. Oggettivo davvero? Ogni struttura complessa mostra anche altissime capacità riorganizzative; la 'freccia del tempo' si dà in uno con una *energia* che costantemente la contrasta. Se passiamo poi dalla considerazione del singolo elemento alla biosfera, i

meccanismi di cooperazione globale, i comportamenti *anti-termodinamici* si moltiplicano.¹ Più il sistema è complesso, più mostrerà capacità riorganizzative morfogenetiche, *anti-collasso*, capacità sostanzialmente *imprevedibili*, osservabili solo ex post. *Casi divini?* Nei sistemi complessi la ‘freccia del tempo’ si accompagna, e proprio nel senso di una relazione-*pólemos*, con una forza che le si oppone. La *sophía lo sa da sempre*. *Biós* è la freccia che sembra distruggere, e *Bíos* è la vita che si riafferma. Forse il nostro cervello è l’organismo che più dispone di queste capacità; ogni sua operazione è alla ricerca di impedire o ritardare, inventando o scovando ogni mezzo, il collasso del corpo che lo ‘ospita’ (ma è anche vero che è in grado di attaccarlo e distruggerlo più di qualsiasi *virus* – in entrambi i casi esso *contraddice* la *propria* freccia del tempo, o, almeno, opera come presupponesse che l’irreversibilità che essa segna sia soltanto di ordine probabilistico). Boltzmann, forse il più grande della ‘grande Vienna’, ha interpretato magistralmente questo bisogno o desiderio dello spirito vivente. La scienza, supremo dono del dono del Sé, afferma che, se l’universo è sufficientemente esteso (e certo sembra esserlo, visto che il nostro sguardo si spinge sempre oltre senza, per ora, mai ritornare sullo stesso) o il tempo sufficientemente lungo (e anche qui i Greci sembrano averne già compreso l’infinità, ed è perché il tempo è infinito che pensano anche a sostanze eterne), la ‘freccia’ potrebbe invertire la sua direzione, come rimescolando per una durata sufficientemente lunga (ma forse calcolabile, non indefinita) un mazzo di carte è certamente possibile ripetere la partita appena giocata. La ‘freccia’ non conferisce al tempo alcu-

1. Si veda I. Prigogine, *Dall’essere al divenire*, trad. it., Torino, 1986, e *La fine delle certezze*, Torino, 1997. Il debito di quest’autore alle ricerche di Georges Canguilhem sulle capacità autoregolative dell’organismo (si veda *La connaissance de la vie*, 1965) appare evidente.

na ontologica *necessità*. Potrebbero darsi *casi* – situazioni di per sé del tutto equivalenti a quelle comuni – in cui l'entropia diminuisce. *Di media*, e soltanto di media, seppure in termini altamente probabili, avviene che essa aumenti. Lo scorrere del tempo non assume un univoco significato obiettivo neppure alla luce del secondo principio della termodinamica.¹

Tuttavia, in questo campo, la misura del tempo sembra corrispondere a una reale trasformazione dell'ente. Il tempo non è qui riducibile a forma a priori. Il tempo è la misura della *metabolé* che allontana un sistema dal precedente equilibrio, misura della crescita dell'entropia fino al raggiungimento di un nuovo equilibrio. Ma sarà appunto il tempo di questo particolare sistema. Il modello entropico vale per esso e, inoltre, solo probabilisticamente: *in media* il grado di disordine di un sistema cresce. Per tutti? Per il singolo? Potrebbe andare diversamente? Potrebbe darsi un tempo in cui l'entropia diminuisce? Certo è solo che uno scorrere universale misurabile per tutti con lo stesso metro, 'assoluto' dal sistema particolare, è pura finzione, o, meglio, una costruzione, un artificio indispensabile per comunicare i dati delle nostre osservazioni (infatti, ci fra-intendiamo sempre su questioni attinenti al tempo). Disponiamo, cioè, di una misura comune, costruita convenzionalmente, non di un tempo comune. Nessuna freccia scagliata da un unico Apollo, che si dirige sulle cose secondo un unico ritmo e lungo una sola direzione. Il tempo non può essere mera forma a priori; ciascun individuo *è certamente il*

1. Spengler in una densa pagina del *Tramonto dell'Occidente* insiste sul significato epocale che questo principio ha avuto, facendo breccia nel modello della meccanica classica, dove non avrebbe trovato alcun posto. « Il rifugiarsi nella statistica » rivela l'esaurirsi della forza organizzatrice della civiltà faustiana. « Divenire e divenuto, destino e causalità, elementi storici ed elementi naturalistici cominciano a confondersi tra di loro ».

suo; nessun organismo abita un tempo-casa comune. Ogni ente è materia *signata* dal tempo e dai modi del proprio, individuale degrado, per quanto questo *non sia necessario*, né deterministicamente prevedibile nei momenti del suo svolgersi, e sempre di fatto venga contrastato. Si tratta della *teoria statistica* del tempo, di cui Schrödinger ha parlato in tante pagine fondamentali. Per lui, essa assume un'importanza ancora maggiore della relatività einsteiniana: « Quest'ultima lascia intatto lo scorrere unidirezionale del tempo, mentre la teoria statistica lo costruisce in base all'ordine degli eventi. Ciò rappresenta una liberazione dalla tirannia del vecchio Chronos » (E. Schrödinger, in *L'immagine del mondo*, trad. it., Torino, 1963, p. 353, stupenda raccolta di saggi curata per l'edizione italiana su indicazione dell'Autore). Il tempo è *nostra misura* – e come allora potrebbe assumere « potere dittatoriale » sul nostro spirito?¹ A tutto la scienza contemporanea potrà fornire ragioni tranne che a *lusingare* la morte o a piegare il capo dinanzi a lei (E. Canetti, *Il libro contro la morte*, cit., p. 29). « L'antico mito fa divorare a Chronos i propri figli, non il suo procreatore ». « Alcuni, sono sicuro, chiameranno questo misticismo ... noi possiamo, credo, asserire che la teoria fisica nel suo stato presente suggerisce energicamente l'idea dell'indistruttibilità dello Spirito per opera del Tempo » (E. Schrödinger, *L'immagine del mondo*, cit., pp. 115 e 353) – idea che ritroviamo in un sonetto di Shakespeare: l'anima si nutre della Morte (si noti bene però: *Death* è maschile in inglese!), che si nutre degli uomini, « and Death once dead, there's no more dying then », « e una volta che la Morte è morta, non vi è più morire » (*Sonetti*, 146).

1. « *Nóema* o *métron* il tempo-*krónos*, non *hypóstatin*, sostanza » (Antifonte sofista, fr. 9 DK). Ma non soltanto *nóema* – tempo è l'esserci stesso, tempo è il *proprio* dell'esserci, come disse Seneca e come ha ripetuto la sua conterranea María Zambrano: « Ciò che osserva scorrere il tempo non è propriamente tempo ».

Kronos-Chronos potrebbe non morire soltanto se l'universo non dovesse mai precipitare allo zero assoluto, divorando così i propri figli. Se si fosse sposato a Metis come Zeus, il Padre-Titano avrebbe forse imparato che la propria stessa durata dipende dalla loro vita, e ne avrebbe avuto cura, ne avrebbe, anzi, desiderato l'immortalità (o, meglio, la felicità); ma il vecchio dio è *edax* anche contro sé stesso. È costretto a divorarsi, così come forse anche il Male, per obbedire al proprio *daímon*, e dovrà finire col negarsi – l'*appetito*, dice Shakespeare nel *Troilo e Cressida*, dovrà finire con « eat up himself ». Occorre però forse anche pensare che il Tempo muoia ogni volta che l'essente manifesta la sua volontà di vita e la coscienza del suo essere per la morte, trasformando questa in un proprio *atto*. Ogni volta che un essente lo misura e misurandolo ne *contraddice* l'assoluto potere, Kronos-Chronos muore, almeno nella sua coscienza. Una famosa incisione di Hogarth 'immagina', con serissima ironia, il Tempo che muore in uno con lo spegnersi delle sue creature. È un'apocalisse senza alcun oltre, un consumarsi del Tempo: « This is the way the world ends / Not with a bang but a whimper », « Così finisce il mondo / non con un'esplosione, ma nel piagnucolio di un vecchio » (Th.S. Eliot, *The Hollow Men*). Si veda su questa *icona* il bel saggio di U. Curi, *La morte del tempo*, Bologna, 2021.

Che cosa aggiungere alle considerazioni già svolte a proposito della forma a priori kantiana della coscienza interiore del tempo? Anzitutto, che essa è essenzialmente coscienza del comportamento anti-termodinamico che è proprio di ogni vivente. Ogni molecola dell'individuo è impegnata in tal senso; la reazione di una sua sola parte risulterebbe impotente. Come le 'membra' dell'individuo cooperano, così, per la medesima *volontà*, l'individuo cercherà di cooperare con altri. E cooperazione è anche quella in cui egli cerchi di sopraffarli per affermarsi, in cui voglia che altri 'cooperino' con lui donandogli energia. L'individuo lotta per-

ché il *suo tempo*¹ si differenzi da quello di ogni altro per la propria capacità di contrastare il collasso, e per questo assorbe quanta più energia può dall'ambiente. Ha fondamento ontogenetico questa tendenza, o è prodotto dell'evoluzione, o addirittura si limita a essere carattere di questa o quella civiltà? È poi possibile porre una distinzione precisa, rigida tra queste dimensioni? La volontà di vita della nostra specie si esplica nell'inventare possibilità, comportamenti e strumenti riorganizzativi sempre più complessi.² Il suo *télos* sarebbe con-

1. Georg Simmel, in particolare in *Lebensanschauung* (1918), ha pagine importanti sul problema, che andrebbero lette in *Auseinandersetzung* con la formazione di *Sein und Zeit*. Semplicemente vivendo noi lottiamo *versus* ciò *verso* cui procediamo, come una nave che si diriga a est mentre è trascinata a ovest. La Parca non sta 'al confine', ma si intreccia indissolubilmente al vivere e lo *forma*. Ci si potrebbe tuttavia chiedere se in tutto questo *pensare la morte* o *Dasein zum Tode* non continui a operare quella *Abschaffung*, quella filosofica rimozione dell'essere radicalmente altro la morte dalla vita, di cui Rosenzweig accusa l'intera tradizione metafisica, a partire dalla *meléte* platonica. Nella sua critica a Heidegger mi pare che Löwith riprenda le considerazioni di Rosenzweig (K. Löwith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», XII/2, 1960).

2. Questa incessante ricerca può giungere a modificare l'ordine naturale? Qui non possono esser fatti valere pregiudizi 'naturalistici'. L'ordine di cui si parla è sempre anche il risultato dell'azione degli organismi, del *vivente* in esso, risultato largamente imprevedibile a priori. E a questa azione partecipa la nostra *natura* – con *pre-potenza*? Forse, ma si tratterà pur sempre della *potenza* che la Natura le ha concesso di avere. Interpretare la Tecnica diversamente è *Schwärmerei*. Certo, si compie un *salto* allorché dalla modifica del mondo esteriore e delle relazioni con esso si passa all'idea della modificabilità dell'ordine biologico umano. Una specie si è 'evoluta' così da pensarsi padrona delle leggi dell'evoluzione naturale? Per giungere a che fine? Quello di non lasciare in mano alla Natura neppure la morte? La nascita oggi appare già concretamente 'pianificabile'. Solo la morte sembra ancora opporsi come *necessità* alla Tecnica (questo, peraltro, era già pensato nella tragedia classica: rimedi a malattie inguaribili ha inventato la più tremenda delle cose, l'uomo, «ma dall'Ade

seguito allorché questa volontà fosse così completamente soddisfatta da non dover neppure più pensare alla morte, da diventare *liberi* dal pensarla. Per Spinoza, soltanto il culmine dell'azione dell'intelletto, *apex mentis*, è in grado di realizzare un simile stato del nostro essere. L'esperienza della coscienza del tempo non è che questo *agón*, in cui il Sé contrasta in ogni modo il proprio fluire, il proprio consumarsi. Tale contrasto non si esprime soltanto nelle manifestazioni della *volontà di sapere*, ma nell'esperienza quotidiana. Continuamente noi *arrestiamo* il divenire, continuamente tentiamo di trasformare il *momento-movimentum* in istante, *in-stans*. Più 'creativa' è la coscienza, più essa *dilata* l'ora, in più modi o forme la vive. *Ora* è memoria (memoria immaginativa, memoria che trasforma in sé il passato), è nostalgia, è desiderio, è anelito, è presagio. Tendiamo sempre, insomma, a fare del momento un'Ora e dell'Ora un Tutto, scrutiamo ovunque in attesa del *kai-rós*, dell'istante propizio, in cui sia la stessa durata che sembra destinarci a morte a collassare, in cui sia la 'freccia del tempo', non il nostro esserci, a spezzarsi. Che il *télos* venga rappresentato dall'*amor intellectualis Dei* di Spinoza o dalla *Noluntas* schopenhaueriana, il significato da attribuire a una tale esperienza non cambia. E un tempo 'assoluto' da essa è irreali, quanto uno scorrere universale omogeneamente ritmato per tutti gli essenti. L'essere per la morte può così capovolgersi per la coscienza in pensiero dell'immortalità; il possibile, la morte, che toglie ogni possibilità, si trasforma in pensa-

non avrà scampo », così nell'*Antigone* sofoclea. Ade è la Necessità: per Ananke non c'è rimedio « nei farmaci che Apollo prescrive agli Asclepiadi / per le sofferenze dei mortali », così nell'*Alceste* di Euripide). Potrà essere sconfitta? Forse – ma soltanto per produrre *indefinita durata*. Dunque, mai la Tecnica sarà così potente da oltrepassare l'ordine di Chronos. La sua vittoria sulla morte equivarrà al trionfo del tempo, producendo inevitabilmente l'interminabile noia del divenire.

re l'*impossibile immortalità*. Ogni considerazione della finitezza dell'esserci è interamente abitata, nel fondo del suo stesso inconscio, da questo *oltre*, che esso venga o meno portato a chiarezza nel pensiero.¹

Tuttavia, è possibile contraddire l'irreversibilità della nostra durata, non negarla, non annullarne lo *scandalo*, il *Né* che la conclude: « Because I do not hope to turn again / Because I do not hope / Because I do not hope to turn ... And what is actual is actual only for one time / And only for one place ... Let these words answer / For what is done, not to be done again ».² Che l'irreversibile non sia necessario, questo possiamo dire, ma non negare che ne facciamo continua esperienza. L'entropia pulsa al cuore del vivente. Nella nostra mente in *concordia discors* stanno inseparabili esserci per la morte e sentimento di immortalità. La nostra vita non è affatto 'circondata' dalla morte; que-

1. L'*impossibile* dell'al di là *esiste* nel trascendersi effettivo dell'esistenza, nel trascendersi del *tempo proprio* di ciascuno rispetto a un Chronos assoluto. È di grande interesse notare come gli scritti di un filosofo quale Kojève sull'*Ateismo* (1931) e su *Solov'ëv* (1934-1935), pubblicati in Italia a cura di M. Filoni e E. Stimilli (Macerata, 2008), risultino inseparabili dal suo appassionato studio già citato sulla dimensione *metafisica* della fisica contemporanea – dimensione ben compresa da sommi artisti, forse assai più che da filosofi; basti richiamare questo passo di De Chirico tratto da *Noi metafisici* (1919): « Noi metafisici abbiamo santificato la realtà ... Ora io nella parola "metafisica" non ci vedo nulla di tenebroso; è la stessa tranquillità ed insensata bellezza della materia che mi appare "metafisica" e tanto più metafisici mi appaiono quegli oggetti che per chiarezza di colore ed esattezza di misure sono agli antipodi di ogni confusione e di ogni nebulosità ». « Pura imbecillità », per il nostro grande *pittore-filosofo*, pensare che *metà tà physiká* stia a indicare un qualche Regno astrattamente *ab-solutum* dalle cose fisiche.

2. « Poiché non spero di tornare di nuovo / poiché non spero / poiché non spero di tornare ... E ciò che è ora è ora solo per una volta / e solo per un luogo ... Lascia che queste parole rispondano / di ciò che è stato fatto, e non si farà più » (Th.S. Eliot, *Ash Wednesday*).

sta (o *questo*? A che genere appartiene la morte?) *si agita* all'interno del vivente in uno con l'energia che lo contraddice. Ma è chiaro, di nuovo, che non di morte è possibile parlare in questo contesto, bensì di osservabile e inosservabile. Nello spazio-tempo relativistico gli enti fluttuano tra queste due dimensioni, non tra vita e morte. Inosservabile è semplicemente ciò a cui non possiamo far corrispondere una misura, ciò che non rientra nel nostro cono di luce, che non ci *dona più la sua luce* (il senso autentico, *attivo* del *phainômenon*), che non ci 'informa' più. Si è interrotta una forma di comunicazione, non è cessata una vita. E anche a questo limite si oppone l'esperienza della coscienza, allorché si sforza in tutti i modi di ricordare ciò che più non ci informa direttamente, o presagisce ciò che pensiamo non osservabile ancora, ma non assolutamente inosservabile. Neppure possiamo affermare *in verità* che oltre quel confine segnato dal nostro cono di luce non esistano, coesistenti col nostro, altri mondi, come coesistono il prima, l'ora e il poi. Possiamo dire soltanto che (ora) essi non sono osservabili (ma immaginabili, sì, e immaginabili anche *more mathematico*). È dunque per molteplici vie che possiamo giungere a mostrare la *follia* di concepire l'essere-tempo dell'esserci come un destino assoluto di morte. Ma sono vie che non conducono affatto a porre l'eternità *reale* di ogni essente. È possibile un *transitus* ulteriore o almeno spostare il confine cui siamo giunti?

Transitus? Che cosa *passa*? Quale realtà assume in sé il mio presente ora? Esso svanisce o diviene altro da sé? Come potrebbe svanire se sarà certamente osservabile nel presente di altri mondi? Anche per loro è questo mio presente (chi lo osserva potrà sapere che è passato, ma ciò che egli osserverà sarà comunque il mio attuale presente). A seconda del punto di osservazione ogni *nên* del mio esistere passato e presente è. Non osservabile da parte di nessuno resta il mio

futuro,¹ così come da una causa non possono essere dedotti tutti i suoi effetti, ma certamente anch'esso è e non potrà non essere. Un osservatore lontano vede il mio passato, ma io, nel momento in cui egli lo vede, *sono* ciò che per lui è futuro inosservabile. Nessuno è contemporaneo al futuro né di sé né di un altro. E tuttavia l'immagine di qualsiasi forma *non passa*, ed è ora reale nella molteplicità dei suoi istanti come è reale quella della stella che osservo. Quella stella non è più, o non è più come la vedo, ma *ora* me la rappresento come realmente è stata, come realmente splendeva. Charles Simic scrive nella *Vita delle immagini*: «È la Maschera Mortuaria dell'Universo quella che stiamo guardando»; no, ne guardiamo l'eterno presente. Ogni evento determina un'infinità di effetti e così si trasmette nello spazio-tempo; per un mondo il mio '*è*' è *passato* (ma un passato contemporaneo del suo presente), e non potrà determinare ciò che ora sono in base semplicemente a ciò che osserva, ma, magari, come ora noi facciamo nei suoi confronti, potrà sapere quale cammino probabilmente assumerà la mia vita, o presagirlo. Vedo il passato? Lo sguardo è sempre rivolto al passato? Certo; che cosa possiamo sapere (nel limite di cui già abbiamo discusso) se non *il passato*? Nessun passato, però, si *ri-presenta* nel mio sapere, esso appare soltanto nel mio osservarlo, sarà perciò sempre passato-presente, e il mio presente non potrà mai 'sciogliersi' dall'attesa e dal presagire. Null'altro conosciamo del divenire se non il divenu-

1. « Il futuro (*tò méllon*) / solo quando sia accaduto puoi saperlo » (Eschilo, *Agamennone*, 251-52). Tuttavia, nessuna barriera separa questo presente dall'Adveniens imprevedibile. Il verbo stesso, *méllo* significa l'essere in procinto, lo stare-per. Il futuro abita già *sulla soglia* di questa mia stessa casa. *Melletés* è colui che esita, che indugia sulla soglia. Ha l'intenzione di procedere, ma avverte l'arrischio del suo gesto, il *periculosum* che lo attende. Il suo arrestarsi è insieme sempre una pre-vedente meditazione.

to, ma è *ora* che ficco lo sguardo in esso e l'immagine di quel passato è, passato che non passa – e quando passasse per il mio sguardo, potrebbe essere oggetto di infiniti altri. La verità profonda dell'*anamnesi* platonica non consiste in un sapere che ripete (nel senso del tendere-verso) ciò che avevamo dimenticato, bensì nel ricordare che la *presenza* della cosa è indistruttibile. La simultaneità, che non può realizzarsi di fatto (eppure, in qualche forma esiste nella costituzione elementare della materia), si esprime nel mio sguardo, che è contemporaneo al formarsi di quella stella e all'esplosione di un'altra, che vede *ora* nel secondo evento ciò che accadrà al primo (o che è altamente probabile avvenga). L'è si dispiega in una molteplicità di età, i tempi appaiono modi dell'unità del Tutto. Passato e presente stanno nella pista di danza dell'Ora. Ciò che osserviamo non è una maschera mortuaria, ma *perenne rigenerazione*. Come leggere nell'universo un solo, comune destino? Simultaneamente, nascono e scompaiono i *kósmoi*; le loro diverse età appaiono insieme allo sguardo presente. Qui è l'inizio, lì la fine, e la fine è inizio e l'inizio è fine.

II. A questo punto, però, la simmetria sembra di nuovo spezzarsi. Sembra che dal passato sia impossibile 'liberarsi', mentre il futuro, per quanto tenacemente andiamo 'spiandolo' e ci sembri 'influenzabile' (e certo *solo* 'influenzabile'), sfugga a ogni osservazione. Possiamo però pensare di agire 'sul' futuro soltanto perché facciamo esperienza di come il passato agisca sul nostro presente. È un'esperienza reale che mai però potremmo ridurre a una esatta conoscenza e neppure a un grado forte di certezza. Lo stesso dobbiamo dire, anche se su una scala ancora più indeterminata, per il rapporto tra passato-presente e futuro. Come il passato (che *crediamo* di conoscere bene) è influente

sul nostro presente, così il presente è influente sul futuro (che crediamo di ignorare). Non si tratta che di diversi gradi di *probabilità*. Che cosa tentiamo ricordando il passato se non di scoprire in esso tracce del futuro? E dunque, in qualche modo, di *ricordarlo*, riportandolo al centro del nostro attuale agire. Tocqueville scriveva, *contra* Machiavelli: « Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres »; eppure, osservando le stelle (il loro passato) osservo ciò che è *probabile* avvenga del mio mondo. La facoltà della memoria ha immanente in sé quella di prevedere. Non perché x è avvenuto deve seguire ora questo y , e da questo presente sia possibile determinare un evento futuro. Tutti sono alla pari *fenomeni* che, nella loro singolarità, mantengono una radicale *differenza*; potremmo immaginare di giungere, al limite, a conoscere la totalità delle cause di un evento e rimarrà sempre la *differenza* tra il loro insieme e *questo* evento che qui e ora si produce e che, inoltre, in quanto evento, avrà sempre un volto che riguarda il singolo, che si riferisce soltanto *alicui* (Diano). Tuttavia, pur in questi limiti, quel passato in cui ficchiamo lo sguardo, *sempre*, che se ne sia coscienti o no, *informa*, possiede una *luce* che indica, influenza, *dirada* le tenebre.

Il mio presente non sarà mai contemporaneo a quello di un altro (così come mai vedrò una cosa come un altro la vede), ma *sarà* nel suo presente (e sarà proprio questo mio presente), e il suo passato è nel presente in cui lo vedo. Perfetta simultaneità non è data, correlazione e comunicazione sì. O, meglio, dovremmo dire che impossibile non è neppure la simultaneità di diversi presenti, ma piuttosto la loro simultanea misurazione: se *metto in luce* questo evento non posso, con la stessa precisione, illuminare quest'altro. La loro luce non può raggiungermi insieme in un unico fascio – e se ciò avvenisse non distinguerei in essa più nessuna cosa e allora sì davvero lo spirito cammi-

nerebbe nelle tenebre. Il *Nunc aeternum* (Eliot) in cui tuttavia le singole cose coesistono e si comunicano immediatamente pur rimanendo sé stesse è quello dei Beati, o della Gloria, che nell'idea di Paradiso è immaginato, ma che rimane quaggiù l'*inosservabile*. Ogni informazione *quaggiù* è sempre *frenata* dalla velocità della luce. La luce non è *substantialiter* diversa dal nostro esserci, se non per il fatto che nell'esserci essa è luce riflessa. Riflettendo la luce, comunichiamo il nostro esserci. Comunichiamo che la nostra sostanza è energia luminosa, frammento dell'Energia eternamente presente, che è – anche se non integralmente a disposizione dell'ente finito. Questa luce riflessa quanto 'dura' una volta che sia stata emessa? Quando termina il suo viaggio? Nell'assolutamente inosservabile – che però in nessun modo potrà dirsi *nulla*.

Debbo 'confessare', però, che questa luce non *durerà eternamente*, poiché il concetto di durata e quello di eterno rimangono in assoluta contraddizione.

Tutta la semantica di 'eterno' è orientata dal vedico *āyus* (*āyur-veda* è la scienza medica di origine divina, rivelata da Brahma), *vita* nella sua integrità, vita innegabile, vita sempre (greco *aién-aei*). Aión-Aevum si contrappongono perciò alla vita mortale, che Hölderlin nel *Canto del destino* vede dileguare precipitando come acqua da scoglio a scoglio nell'ignoto, *ins Ungewisse*. Quello dell'uomo non è vero Aión, il suo essere *iu-venis* è momento effimero, capace solo di illudere. Aión è sì anche vita, ma *aiónios*, eterna. L'eterno è l'opposto della durata interminabile. Una durata interminabile presenta solo una differenza quantitativa con la vita mortale e porterebbe soltanto all'invocazione della Sibilla: che voglio? Morire voglio. Aión non dura, ma è eternamente sé stesso, sempre sé stesso, non era né sarà; in Aión « non avrà loco fu, sarà, ned era, / ma è solo, in presente, et ora et oggi, / e sola eternità raccolta e 'ntera » (Petrarca, *Triumphus Eternitatis*). « Aeternitas est tota simul, in tempore autem est prius et posterius » (Tommaso). Tuttavia, come pensare l'Eterno *Nunc*? Esso deve pure contene-

re in sé la totalità dei tempi, *die Allheit der Zeit*, dice Novalis, tutti i nostri passati e i nostri futuri, tutti i mondi, anche quello che succederà alla *parousía*, dopo la morte dello stesso tempo, il mondo dei figli della Luce. Tutto concentrato nel suo Punto immateriale. Se così non fosse la Vita di Aión diventerebbe l'equivalente di un *sonno* eterno. Ma se contiene in sé *tutti* i tempi nella sua Ora, Aión dovrà contenere-custodire anche il nostro, *mortale*, e cioè il suo stesso opposto.

Per rispondere alla contraddizione, l'idealismo fa del divenire la manifestazione dell'Eterno; se l'Eterno non si *ri-vedesse* non rappresenterebbe che quella dimensione del tempo che si contrappone a tutte le altre. E sarebbe il pensiero astratto, a-dialettico a ragionare in tal modo. Così, tuttavia, nell'idea di Aión si smarrisce completamente il *Nunc aeternum*. La sua Gioia, o la speranza di poterne godere, viene 'salvata' nelle grandi religioni monoteistiche soltanto in forza di una fede nell'al di là della vita mortale, ma questa non potrà mai per sé stessa essere detta *aiónios*. Non vi sarebbe contraddizione tra Aión e la vita dell'essente soltanto se la sostanza di quest'ultima potesse considerarsi *sub specie aeternitatis*, senza che ciò comporti una negazione del suo essere mortale. Come potrebbe infatti il Sì eterno di Aión contenere una negazione? Di nuovo, dunque, Aión andrà considerato come *il Comune* di tutti i tempi: *a-ídios* è l'Eterno, ciò che non è proprio, *ídios*, di nessun tempo determinato o 'privato', ma tutti in sé collega *ana-logicamente*.

Il *corpo* dei fotoni, come ogni altro, deve decadere, ma la sua decadenza è riassorbita nella stessa Energia che li ha prodotti. È questa a *essere* – e il divenire di ogni essente si commisura a questo *è*, lo esprime, lo ricorda (*Er-innerung*) esprimendolo, e al suo sempre-inizio fa ritorno. Come lo esprime? Essendo, appunto, manifestandosi come *questo-qui*, che nessuna potenza potrebbe fare che non sia stato e non sia. La manifestazione, il fenomeno non può accadere che secondo l'ordine del tempo – e se in questo ordine si cercasse l'eterno, senza intenderne il significato, non si trove-

rebbe che la mera, indefinita durata. Eterno può essere l'essente soltanto per 'ciò' che lo anima, che ne costituisce l'essenza. Non abitiamo il tempo, ma tempo siamo comunque, poiché quella stessa sostanza-energia o luce che si manifesta, la cui essenza implica l'esistenza, non può contraddire *radicitus* il modello entropico, pur interpretato in un senso irriducibile al paradigma deterministico. E tuttavia non siamo il tempo del mero fluire, siamo il tempo che contiene in sé tutti i tempi, che la *vita* dotata di *lógos* articola e collega nelle sue distinte dimensioni, 'salvandolo' ogni volta dal frantumarsi nel mero dis-correre. Siamo il tempo che la memoria immaginativa collega simultaneamente a eventi presenti o ad attese e presagi, il tempo del *Zufall*, dell'accadere, anche nella sua repentina imprevedibilità, i cui effetti sono 'in mano' soltanto alla creatività auto-generativa di Physis.

È un tempo che non permette una esatta misura, *meta-fisico*, cioè non rilevabile da alcun strumento, ma pure precisamente esperibile, proprio dell'esperienza vissuta, intima, e qui, nel suo dominio, continuamente osservabile. Dicibile anche, *approssimativamente* dicibile, in termini diversi, non opposti, rispetto a come si è vista necessariamente *approssimata* ogni misurazione. La considerazione scientifica non elimina affatto la *realtà* di tale esperienza, ne stabilisce, anzi, la possibilità, invalidando ogni concezione univoca della 'freccia del tempo', dimostrando come già osservare una cosa, metterla in luce, comporti un'interazione soggetto-oggetto, a partire dalla quale non è più dato astrarre un termine dall'altro. Il tempo dell'entropia non nega affatto quello che in noi lo contrasta, ma vi partecipa. L'essente realizza in sé una comunicazione costante, che mai giunge a perfetta sintesi (a un tempo-uno, che non sarebbe più affatto tempo, ma l'Eterno), tra l'osservabile-misurabile del tempo e l'altra sua faccia (anch'essa dicibile, anche

se non misurabile) che può spezzarne il *continuum*, che lo vive per ‘grani’. L’essente, τὸ *ón*, ‘nasce’ partecipo, e cioè *partecipa*,¹ vive in una pluralità di dimensioni, a volte ‘discretamente’, altre simultaneamente. Come la sua singolarità non è una vuota astrazione, non significa essere *ab-solutum*, poiché essa già in sé è molti, rete di relazioni tra proprietà o ‘identità’ distinte, e queste, a loro volta, *reali agenti* solo nella loro relazione a un mondo, così alla sua vita partecipano diverse forme di temporalità, di cui alcune non sono *fisicamente determinabili* – e tuttavia non solo la scienza fisica non ne esclude la realtà, ma consente ora di concepirne la *possibilità reale*. La fisica stessa procede all’inosservabile, verso *quell’Invisibile* costituito dalla Relazione tra la singolarità dell’essente *kath’hautó* e il Tutto. Il movimento dell’esperienza, in tutti i significati del termine, procede (secondo un tempo che non è quello della ‘freccia’) immaginando e pensando l’‘assenza’ di quella Relazione.

Il visibile si trascende sempre; ogni atto di visione, *theoría*, è all’origine di un cammino, di un esodo *dal* visibile, verso ciò che, fin da questa stessa origine, si riconosce come fisicamente inosservabile. In questo senso la nostra esperienza è sempre, come Husserl ha detto, una *Fremderfahrung*, l’esperienza di qualcosa di spaesante, di ‘altro’ rispetto alla cosa che ci sembra di sentire e percepire, e che pure non è nulla di nascosto o misterioso, poiché già si annuncia nella stessa immediatezza sensibile, in quanto *singolarità* e insieme *relazione* al Tutto, in quanto complessità di tempi irriducibili gli uni agli altri, in quanto attività e passività, che si riflettono nel rapporto tra *lógos* e *páthos*, tra ragione e affettività, rapporto che per definizione sfugge alla legislazione del solo *lógos*. Nel *dis-correre* ar-

1. Sul termine-verbo ‘fatale’, essere, si veda nel mio *Labirinto filosofico*, cit., la discussione con Andrea Moro, *Breve storia del verbo essere*, Milano, 2010.

ticoliamo di necessità l'unità di queste dimensioni, senza mai riuscire a conciliarle perfettamente – per questo la loro unità è *vivente*: nessun *discorso* potrebbe risolverne il *pólemos*, 'metterlo in pace'. Forse è la Luce, come molte tradizioni hanno intuito, l'immagine più potente di questa unità (già lo si è visto). La Luce trascende ogni *lumen* particolare e ogni nesso determinato tra vedente e veduto, tutto illumina senza essere la luce di questo o quell'essente. È la luce che irrompe da oltre il 'quadro' e tutti gli elementi mette-in-chiaro e riunisce, la cosa più prossima e quella più remota, come in una tavola di Van Eyck. Ma, a un tempo, essa rivela anche *la luce propria di ogni essente*, come essa stessa, *da* questa figura determinata, irradia verso ogni altra e appaia come non dovesse spegnersi mai. Un *lógos langagière*, attento a risolversi in sé stesso, nelle sue facoltà di definire-calcolare, tacerà e basta di questo 'irradiare' – ma in tal modo non *renderà ragione* dell'esperienza del tempo che l'esserci è (e 'inventerà' una separazione che non sussiste tra questa e l'osservazione scientifica). Verso la parola *che manca* – quella per 'definire' l'eternità dell'essente – l'esperienza fa segno nell'atto stesso di predicarne la realtà fenomenica (e allo stesso modo vi fa segno la *volontà di vita*). A questo *s-fondo* l'esperienza muove, e la lingua diviene, si mostra viva, proprio perché della parola che manca è continuamente, anche se inconsciamente, alla ricerca. Forse che non è per questo *meta-fisico* motivo che divengono le stesse scienze fisiche? Non è forse perché intendono *ficcare l'occhio* nell'abisso non categorizzabile dell'Inizio, della costituzione *spirituale* della materia, della Natura non naturalisticamente determinabile del vivente, che continua a svolgersi il loro cammino?

Così deve essere certamente se il loro oggetto è *vita*, e cioè interazione di soggetto e oggetto, complessità di tempi, vita ogni volta considerata sullo *s-fondo* del

‘quod quid erat’ e la cui luce irradia nell’inosservabile, non verso il nulla. Vita il cui fondamento si manifesta nel suo stesso apparire e non rimanda ad alcuna *Hinterwelt*. Il profondo sta alla superficie. Necessità unisce indissolubilmente ogni ente alla sua sostanza, e cioè al suo non essere niente. Il *Da-sein*, ogni esserci, appartiene alla sostanza del suo essere e la manifesta esistendo; nella lingua tedesca ciò appare chiaro: *Da-sein* significa l’essere *suo* (*sein*) di ogni ente e insieme il suo appartenere all’essere. Porre perciò la differenza tra essere ed ente appartiene al destino del nihilismo. Qui sta la *ragione* di Severino *versus* Heidegger. Se non è salvo in sé e per sé, l’ente si consegna inevitabilmente alla *violenza* che lo vuole oscillante tra essere e non essere, origine di ogni *hybris* destinata, alla fine, ad abbattersi sul nostro stesso esserci. Questa vita, la vita di ogni essente è eterna. Non *Deus in rebus*, ma *res divinae*. La finitezza dell’ente non è che quella degli sguardi ai quali esso appare, sguardi che ne separano i momenti e lo isolano dalla Terra e dal Tutto. L’ente appare per la sua morte soltanto quando venga colto astrattamente e il suo intrinseco legame con l’essere venga sbarrato. Tuttavia, non sarà questa la voce di un puro *lógos*, esso sì astratto dalle condizioni della nostra *aísthesis* e dei nostri *prágmata*? Aristotele affermava nel *De generatione* che coloro che seguono il solo *lógos* e addirittura disprezzano ciò che sentono e percepiscono sembrano folli. All’opposto, è proprio l’*aísthesis* che è folle nell’affermare che l’essente viene dal nulla e al nulla procede. Essa può soltanto cessare di avvertirne la presenza nell’infimo spicchio di cielo che riesce a percepire. L’essente, lo si è detto, mai appare in uno nella totalità delle sue determinazioni, ma ogni sua manifestazione è *epifania* del suo inviolabile è. Il fatto che sia impossibile coglierlo nella sua integrità, per il limite costitutivo del nostro sguardo, non può in alcun modo valere come prova del suo essere mortale.

Che però lo si continui a vedere *sub specie caducitatis* è anche *innegabile*. È follia? Soltanto se tale sguardo si separa da quegli atti e da quella luce del vivente di cui abbiamo parlato. E tale follia, che, in diversi termini, appartiene a Occidente e Oriente (l'Occidente la declina in forme particolari, ma il mortale ovunque è stato detto *mortale*), occorre intenderla come eterna o dovrà morire? Certo, la verità fa apparire l'errore, non ha il potere di annullarlo, come si illude un ingenuo intellettualismo – e tuttavia qui la contraddizione sembra intrinseca alla posizione di chi afferma che tale errore è 'follia': se questa infatti è destinata a morire, allora esiste ciò che intrinsecamente *non-è* (poiché destinato a morte). Varrebbe allora per la 'follia' ciò che la ragione nega nei riguardi dell'essente, vale per essa (il destino di morte) ciò che si nega valere per l'essente – a meno di ritenere che la 'follia' non sia che assenza o *stéresis*, un quasi-non-essere, come il male per i neoplatonici. Non possiamo vedere che *sub specie* – e volti reali della cosa sono caducità e eternità, l'ente partecipa a entrambi. Follia è pretendere di poter rompere questo suo essere l'azione, il *verbum* del *partecipare*.

L'Impossibile. Memorare Novissima

I. Alla de-costruzione heideggeriana del discorso metafisico e alla sua concezione del nihilismo si oppone con assoluta radicalità il pensiero di Severino. Le vaghe assonanze sul tema della Tecnica e sul destino dell'Occidente non toccano il nocciolo teoretico di questa opposizione, comprendere il quale mette di fronte a un *aut-aut*, *decide* sul significato meta-storico e *meta-fisico* di questa epoca. La critica di Heidegger alla tradizione razionalistico-idealistica riguarda essen-

zionalmente la rimozione che essa compirebbe della possibilità ultima, che toglie ogni altra, la morte, l'*Abschaffung* dell'esserci per la morte, dell'apertura al possibile che finisce col togliere lo stesso possibile (che non va confusa con quella 'rimozione' della morte in cui Rosenzweig vede il tratto 'imperdonabile' della tradizione metafisica. L'assonanza è puramente formale. Il *Dasein zum Tode* heideggeriano significa *anticipazione* del possibile che *mette a fondo* ogni altro e pone l'esserci di fronte alla *decisione* sul proprio Sé, mentre per Rosenzweig la morte segna, sì, la nostra finitezza, ma rispetto all'Altro *che la trascende*). Per Severino tale rimozione restava, tuttavia, affatto apparente; essa non significherebbe, in realtà, che l'affermazione della necessità del morire del singolo, del necessario naufragio del suo volere *insistere* nella individualità del proprio esistere, così che immortale si affermi esclusivamente l'intelletto possibile della specie (è questo, credo, un modo adeguato di tradurre, averroisticamente, il *Geist* hegeliano: Intelletto possibile, che è *in atto* soltanto nella storia, nel divenire storico della nostra specie). L'*haecceitas* della morte del singolo essente, di questo *scandalo*, non viene qui perciò affatto rimossa (e questo intende anche Kierkegaard: solo per l'irrompere in lui dell'Eterno, che da sempre lo trascende, il Singolo può essere salvo). La vita è *vera vita* solo dell'universale. La vita di *questo* essente è sempiterna soltanto *dissolvendosi* nell'Intelletto agente, che ora viene concepito in uno col suo stesso divenire (oppure, posizione opposta e complementare, *risolvendosi* religiosamente in ciò che la trascende). Non vi sarebbe, dunque, alcuna radicale differenza, per Severino, tra la posizione dell'idealismo e quella delle filosofie o post-filosofie che si strutturano essenzialmente nei termini di una critica del sistema dialettico inteso come conciliazione di finito e universale. Queste ultime assumono finitezza e mortalità del-

l'essente come presupposti, arrendendosi anch'esse alla *folia* di considerare ni-ente ciò che è, o di 'affidarlo' alla ni-entità della sua essenza.

Tuttavia, l'è dell'essente è altrettanto poco rigidamente determinabile dell'infinito *essere*. L'ente è sempre, a un tempo, interno alla molteplicità degli sguardi che lo intenzionano, e dunque sempre anche *prâgma*, mai semplice datità. L'ente indubitabilmente è, ma in uno con le forme che lo considerano, misurano, trasformano. Solo la connessione di tali dimensioni forma *das Wirkende* – anche se, certo, la connessione fondamentale è quella per cui si dà l'intuizione-affermazione: l'*essente* è. Il principio di complementarità segue logicamente da essa, e segna il limite insuperabile di ogni conoscenza della cosa: essa sarà sempre rappresentazione-*Vorstellung*, mai per definizione identica al rappresentato. Ciò significa che le molteplici forme in cui rappresentiamo l'essente sono costitutive della sua stessa realtà – ivi comprese quelle della *dóxa* (da non confondersi con il vacuo, contraddittorio opinare di coloro che affermano a un tempo l'essere e il non essere dell'ente; qui si intende la *dóxa*, *cosciente del proprio limite*, che, attraverso molteplici nomi, riesce a descrivere *tà phainómena sub specie caducitatis*). Anche *tà dokoûnta* sono modi necessari dell'apparire, della luce del *phainómenon*, quei modi per cui esso *realmente* appare secondo *uno, uno solo*, degli ordini del tempo, quello che ne collega il sorgere al necessario scomparire. Nel dire questo, non si determina alcuna assoluta contraddizione con l'essere *divinae* delle *res*; qui si afferma che all'è dell'essente appartiene anche il suo apparire e scomparire. Questi 'movimenti' dell'ente non sono sogni o fantasmi, come potrebbe valere per una *sapienza*, evocata per primo da Schopenhauer, che a me pare *toto caelo* diversa da quella dell'idea di metafisica sorta in Grecia, bensì dimensioni del reale, da intendersi

hólos, come formanti un Tutto. L'essere del Tutto o l'essere non può opporsi astrattamente alle sue membra – dalla loro semplice somma o dal loro insieme non si forma, tuttavia, alcun Tutto. Questa è la sola differenza che non deve essere dimenticata.

La possibilità di rappresentare il Tutto non è a disposizione di alcun essente, così come non lo è l'Energia che tutti anima. Questa sola è vero Aión, neppure la luce può esserlo. Ma le determinazioni dell'essente – anche di quell'essente che è la luce – sono necessarie; l'apparire (la vita è vita se appare) è immortale; muta nelle sue forme, ma in sé è immortale. Nulla si dirà, però, delle sue determinazioni semplicemente ripetendo che *non* sono l'immutabile. La via della Verità non esclude, bensì integra in sé l'apparire. Essa afferma soltanto che nell'apparire determinato l'essente non manifesta integralmente la propria *ousía*, che esso non è riducibile a ciò che ne costituisce la faccia osservabile. L'Energia ultima, 'prima nata' dell'*ápeiron periéchon*, che anima l'essente e ne custodisce la vita immortale, *non* è osservabile. La sua singolarità (il cui fondamento ultimo *va a fondo* nella realtà del suo apparire) *non* è misurabile-calcolabile in base a 'leggi'. Ogni evento, anche per la misurazione che di esso compie la scienza fisica, rimane in ultima istanza unico e irripetibile. Il *lógos in-dica* questa irripetibilità, proprio nel momento in cui connette in base a leggi il singolo fenomeno con l'altro da sé. Osservabile è ciò che è comune. Ma lo *xynón* non è Tutto. Ciò che accomuna questo ente a un altro (anche rispetto al rapporto causale) appartiene all'osservabile. Ciò che armonizza la singolarità inviolabile dell'essente, del *tóde ti*, al Tutto e permette di intuirlo come partecipe (*tò ón*, come abbiamo già ricordato, va sempre fatto valere per ciò che prioritariamente è, e cioè participio) dell'Energia immortale, certamente è – ma è inosservabile.

Lo *s-fondo*, *Abgrund*, del ‘quod quid erat esse’ (dove l’*era* è il fondo ‘emerso’, il fondo andato-a-fondo, e dunque passato che *ek-siste*, passato-presenza) è inosservabile. Il fondo della *ousía*, ovvero della singolare presenza dell’essente, è il venir meno del fondamento, ‘ciò’ che sta *al fondo* di ogni predicazione e non è a sua volta predicabile. Ma certamente *il passato eterno* (dunque non si tratta di una determinazione temporale) dell’ente è. Ed è, *actu*, ora, la sua luce che da qui-e-ora si irradia. L’è tiene in sé le determinazioni del tempo, senza ‘abitare’ nessuna; le trascende tutte, non le nega. Tiene in sé il passato, in quanto non *consummatum est*, la propria *quidditas* presente, il futuro imprevedibile che da questa si propaga *sine fine*. La scienza della natura non sembra disporsi secondo una *méthodos* diversa. Essa procede nella sua ricerca unificando via via in strutture coerenti le diverse ‘leggi’, e tuttavia, fino a quando la ‘verità’ non verrà raggiunta, lo scienziato rimarrà una ‘mente inquieta’ anche nel momento in cui pronuncia con gioia il proprio *heúreka*, poiché sarà sempre possibile ritenere che esistano ‘leggi’ che nulla hanno a che fare con quella che ha scoperto o che la contraddicono (E.P. Wigner, *L’irragionevole efficacia della matematica nelle scienze naturali*, trad. it., Milano, 2017). L’aporia fondamentale che la scienza, sul suo stesso cammino, sembra oggi dover affrontare riguarda l’accordo tra il procedimento fisico, i fenomeni biologici e il ‘dono del Sé’ o la coscienza. È possibile unificare tali dimensioni? Dovrà trattarsi comunque, per la scienza, dell’unificazione tra sfere dell’osservabile. Di questa *armonia apparente* risulterà sempre più forte quella inosservabile, *harmonie aphanés*, che sussiste tra *questo* irripetibile evento, *questo* fenomeno che *ora* accade, e che si accompagna a *questo* sentimento di sé, espressione di *questo* corpo-*Leib*, rivelazione, a un tempo, delle esperienze che esso ha compiuto, da un lato, e

della complessità dei processi fisici che le rendono possibili, dall'altro.

In questa realtà dove ritrovare il modo del *possibile*? Costituisce ancora un modo necessario di predicazione dell'ente? Torniamo al punto dove avevamo lasciato la gigantomachia tra Megarici e Aristotele. L'ente deve dirsi secondo potenza e atto, afferma il Maestro di coloro che sanno, o qualsiasi scienza della natura (cioè dell'ente in movimento) risulterebbe impossibile. Ma potenza può tradursi con possibile? Possibile, nell'accezione che l'intera metafisica gli attribuisce, significa ciò che può anche *non essere*, equivale a contingente. Ed è *non-senso*, poiché ciò che attualmente è in nessun modo posso sensatamente affermare che poteva non essere. Essere in potenza non significa essere possibile (anche se la confusione è continua e forse, nel nostro fra-intenderci, insuperabile), ma avere in sé l'effettivo *potere* di muoversi e mutare. Dunque, l'essere *dynámei* non indica qualcosa che è possibile sia o non sia, ma l'attuale, innegabile *potere* di divenire di cui l'essente dispone – potere che è, non che può essere. Per Aristotele questa potenza manifesta, però, un fine, *télos*, che consiste nel porre in atto *ciò che era e sarà*, e cioè la forma di quello stesso ente, l'*eîdos* immanente alla sua *ousía*. È il *potere-dýnamis* dell'ente e così altrettanto è la sua forma. Nessuna 'possibilità spettrale' in questo schema; in esso non si presenta alcun puro possibile in sé e per sé: reali sono, in uno, la potenza dell'ente quanto la sua forma. Infatti, la proposizione esatta suona: l'essente è sia in potenza che in atto; non può dirsi in potenza che in rapporto alla *sua* forma, e questa forma è immanente alla sua stessa *dýnamis*. Non affermiamo che esso è *ora* soltanto in potenza e *ora* soltanto in atto, ma che ora è *atto-in-potenza* e ora, in questa stessa ora, *potenza-in-atto*. Non può darsi alcuna scissione nell'ente tra essere in potenza e essere in atto.

Il ragionamento aristotelico, correttamente inteso, non risolve però affatto l'aporia denunciata dai Megarici. Quando è in potenza, pur avendo la forma come *télos* che ne guida il movimento, l'ente *non è* in atto, e quando è in atto cessa di essere in potenza, pur essendo giunto al proprio *télos* grazie all'essere in *potenza*. L'inseparabilità delle due dimensioni copre una dissimmetria evidente, e non solo in forza dell'indiscusso primato della forma: secondo l'ordine del tempo, infatti, l'è perfetto spetta alla sola forma, mentre quello della potenza è comunque, pur nel suo divenire, ma sempre esposto all'accidente. L'è dell'essere in potenza è *in fieri*. Ma se l'essente è *per natura* movimento, esso non sarà nient'altro che divenire. Quando mai potrà veramente realizzare nel divenire la propria forma? Come, dove concepire il passaggio tra atto-potenza-atto? Qui il significato di potenza minaccia di trascinare in quello del mero possibile: l'essente che ha il *potere* di essere *in forma* in realtà è questo stesso potere soltanto – e il suo essere *in forma* diviene una possibilità mai in atto. D'altra parte, se ciò che è in potenza passasse necessariamente all'atto, non avremmo che due momenti, per quanto distinti, dello stesso processo, e non vi sarebbe spazio per alcuna idea del possibile. Siamo invece costretti a farvi ricorso se affermiamo che la *potenza* dell'essente può rivelarsi *im-potenza*, se riteniamo *possibile* che l'essere in potenza non si realizzi mai nell'essere in forma di questo ente determinato (poiché, in quanto *eîdos* in sé, l'essere in forma è sempre, presupposto e fine del suo divenire).

Abbiamo prima richiamato l'attenzione sulla *concretezza* di questo linguaggio, sulla *pre-potenza*, direi, dell'esperienza che vi è sottesa. L'essente esperisce, con forza e modi diversi, la potenza di mutare di cui dispone. E a un tempo, più cosciente si fa la sua esperienza, più gli sembra evidente che tale potenza abbia un fine: *potere* pieno, effettuale, essere in grado di

compiere ciò che il suo essere gli sembra volere, esigere. L'essente *desidera*. Questo significa *enérgeia*: essere capaci di *fare* ciò che concepiamo, desiderandolo, come *télos* della nostra natura. Anche ponendo che tale *télos* possa apparirci razionalmente evidente e costituisca il presupposto del nostro agire, e così dell'attività in generale dell'essente, la sua realizzazione, nell'ambito del divenire, resterà comunque un meramente *possibile*. A meno che – e forse è proprio questo il ragionamento *fisico* di Aristotele – non si ragioni in termini di generi e specie: la forma non si realizza per l'individuo, ma è la specie a riprodurla continuamente. Tuttavia, pur affermando che l'essente *va detto* secondo potenza e atto, queste due determinazioni non si danno *simul*. Il loro 'è' è voce del verbo essere, non della cosa: la *res particularis* ha pieno, attuale potere solo di *poter-essere* in forma, non di esserlo. Soddisfare la propria forma non dipende dalla sua potenza, o non dalla sua potenza soltanto, e rimane per essa un mero possibile.

Come potremmo conoscere questo possibile in sé? Lo sappiamo *actu*, anche se non lo osserviamo nell'essente? Conosciamo l'*eîdos* anche se non si dovesse mai realizzare? Assolutamente no, la forma non è separabile dalla sostanza, ne costituisce il fine, come si è ripetuto, e tuttavia sempre quel fine che *può* attuarsi e potrebbe anche non attuarsi mai (ferma restando la realtà dell'atto). Da dove ricaviamo l'idea della forma? Anche dall'esperienza empirica, non vi è dubbio, ma essenzialmente la deduciamo dalla *theoría* del movimento dell'essente, dalla teoria fisica che sostiene l'impianto teleologico complessivo di questa concezione della natura. Ma ciò che vale per la natura in generale sembra non valere per il singolo essente: per lui il cerchio non si chiude, la forma presupposta non giunge ad una sua *vivente* realizzazione. *Può* giungervi? L'essente è sempre in potenza e in atto, o così deve essere predicato – dunque, non sarà mai pienamente

e soltanto in atto. Solo il Dio lo è. E se è così, questo possibile sarebbe ancora un possibile che l'esserci ha davvero la potenza di porre in atto? Il 'dogma' megarico non contraddice di per sé la proposizione aristotelica; il dogma afferma: possibile è il reale soltanto – di contro Aristotele: la realtà dell'ente è essere in potenza e in atto. La differenza radicale sta nel fatto che in quest'ultima affermazione l'ente determinato può e non può realizzare la sua forma, mentre per i Megarici l'essente è sempre in forma. Per Aristotele la *phýsis* si struttura gerarchicamente, è un complesso di distinte sostanze, di diverso valore, tra cui esistono quelle che possono fallire il proprio *télos*, per le quali l'essere *energeíai* rimane un possibile (ma la specie lo realizza sempre? L'Umanità realizza l'*eidos* dell'umano?). Dal punto di vista dei Megarici occorre sostenere, invece, che l'essente è nella sua presenza, *perfetto* nel proprio darsi; non solo impossibile pensare che potesse non essere o essere diversamente da come appare, ma impossibile anche porre una qualche differenza tra il suo attuale *potere* e un *possibile* che potrebbe o non potrebbe conseguire. Nella sua attuale presenza l'essente è ciò che è necessario sia; non ha una sorta di 'dover essere' davanti a sé. Ciò potrebbe anche non escludere la considerazione del divenire (in particolare se concepissimo un tempo 'granulare'): in ogni istante, *nûn*, l'essente è *perfetto*, è ciò che in quell'istante deve essere. Il seme non ha alcun *télos* da realizzare oltre sé, né lo hanno il fiore o frutto. Da che idea facciamo derivare l'essere in potenza di qualcosa? Dal concepirlo imperfetto, o ancora non perfetto, dal considerarlo un grado inferiore di realtà rispetto a un altro o a un diverso momento del suo divenire. Se fosse imperfetto, tuttavia, come potrebbe giungere a perfezione? Un essente semplicemente in potenza non potrebbe mai passare all'atto – e precisamente questo comprende Aristotele affermando che l'essente va predicato

secondo potenza e secondo atto in uno. Per i Megarici un'unità *reale* tra essere in potenza e essere in atto è però impossibile (e così anche per Aristotele, a eccezione del Dio) – reale è soltanto l'essere in atto del *potere* effettuale che questa sostanza manifesta. Un possibile oltre tale potere è l'*impossibile*.

Non si dà possibilità oltre il potere *actu* che l'essente manifesta (anche se lo consideriamo secondo le diverse *facies* che divenendo realizza). Considerarlo ora in potenza e ora in atto, pur mantenendo il riferimento alla sua identità, conduce o a un equivoco tra dimensione ontologica e predicazione dell'ente, oppure a condannarlo, in ultima istanza, alla *im-perfezione* e *im-potenza*, poiché l'ente finito non potrebbe mai affermarsi come perfettamente in atto. O l'essente è in atto e predicarlo come in potenza significa semplicemente che non sarebbe in atto se non avesse avuto il *potere* di essere in atto, oppure predicarlo in quanto in potenza finisce con l'irrealizzarlo, col nascondere l'effettiva realtà dietro al fantasma di un fine che la 'supererebbe'. Nulla di più assurdo, inoltre, del concepire il possibile come una forma 'debole' di esistenza. Tutto ciò che esiste ha il *potere* di esistere secondo la sua propria forma, quella per cui appare. Forma davvero debole di esistenza sarebbe quella per cui l'ente fosse solo in potenza – ciò che Aristotele, ripetiamolo, non sostiene; eppure, sostenendo che esso *può* non pervenire all'atto, egli è costretto ad ammettere una dimensione del *possibile* distinta da quella del suo effettivo *potere* – così da spezzarne irrimediabilmente l'unità sostanziale. L'unità di potenza e atto deve perciò, per i Megarici, essere intesa assolutamente e ontologicamente; si tratta di due termini per indicare lo stesso, e cioè l'essente *kath'hautó*. Questo giorno è e possiede la *facies* che possiede; qualsiasi giorno è come è oggi. In nessun luogo sta un *domani* in cui è possibile che il cielo sia sereno oppure coper-

to di nubi. Ogni giorno è una salda, necessaria presenza, non un'ombra intermedia; la sua realtà non si espone a un possibile altro da ciò che essa è.

Pure è arduo abbandonare il terreno dell'esperienza, che continuamente ci porta a distinguere tra il potere di cui disponiamo e la coscienza della *possibilità* di conseguire quei fini che sembrano caratterizzare e agitare la nostra vita. Anzi, è la vita di ogni essente che sembra connessa col modo del possibile: il suo potere *può o non può* realizzarsi, potenza e impotenza vi si riflettono continuamente. L'ambiguità del linguaggio è specchio del chiaroscuro dell'esperienza stessa; nel termine *dýnamis* potere attuale e essere in potenza si confondono e contraddicono. Si può uscire da tale ambiguità senza accettare il *taglio* megarico, che renderebbe alla fine *impossibile* parlare del possibile (se qualcosa non è *actu* ciò significa semplicemente che è *adýnaton*), o dobbiamo arrenderci alla sua evidenza logica e ritenere il possibile un fantasma dell'immaginazione? O ancora, possiamo almeno cercare di fare chiarezza sulla ragione d'essere di questo doloroso gioco sempre oscillante tra potenza e impotenza, dentro cui sembra inevitabile finire catturati quando riflettiamo sulla nostra stessa concreta esistenza?

Abbiamo visto come si configura il 'primato' leibniziano del possibile. Esso è fatto coincidere con l'essenza – e, dunque, fin da subito occorre rigettare l'idea del possibile come ciò che potrebbe anche non essere. La totalità delle essenze è raccolta nella Monade suprema, dotata di tutte le perfezioni (dunque, per Leibniz, anche di volontà e intelligenza perfette). Essendo suprema intelligenza, non potrà che seguire perfettamente il principio di ragione sufficiente e dunque esistentificare quelle essenze che possono tra loro combinarsi con più forza, con più tenacia, dando vita alla Realtà più *armonica* possibile. Il *Com-possibile* delle essenze è il mondo dell'Origine (com-possibile,

è chiaro, da non intendersi come se tutte le essenze avessero pari possibilità di giungere all'esistenza, poiché Dio sceglie tra loro quelle più 'potenti'). Origine, in fondo, è la stessa Libertà divina. La Libertà divina è *potentia absoluta*, assoluta sovranità, che contiene in sé infiniti possibili, e di essi *decide* quale realizzare. Decisione razionale – se non lo fosse, la volontà sarebbe arbitrio, e dunque nient'affatto perfetta. In questa metafisica (le cui implicazioni storico-politiche, e anche per la filosofia del diritto, sono immense) è chiaro come il 'primato' del possibile si leghi all'esigenza di fondare l'idea di libertà. Non si darebbe libertà se non vi fosse scelta tra essenze tutte tali da *poter essere esistentificate*. E la libertà non sarebbe che arbitrio irrazionale se scegliesse a caso tra possibili e impossibili (violando il principio di non contraddizione). Il possibile coincide allora col contenuto stesso della libertà, non ha alcuna realtà propria, non è se non ciò che *Libertas sive Deus* contiene in sé. Dell'infinito Com-possibile non osserviamo se non quella parte che il Sovrano ha deciso di realizzare; possiamo soltanto indurre che altre, infinite altre, sussistano *formaliter* (come per Spinoza gli attributi di Dio sono infiniti, data la Sua infinità, e tuttavia noi ne conosciamo *more geometrico* due soltanto, pensiero ed estensione), ma nulla mai giungeremo a saperne, se non questo: che tutte (in base alla presupposta perfezione della Ragione divina) dobbiamo pensare poter esistere *senza contraddizione*. *Ontologicamente*, possibile è ciò che la Libertà ha posto in atto – *logicamente*, possiamo affermare possibile ciò che è lecito concepire senza violare il *Principium inconcussum*.

Il 'mondo' del Com-possibile è perciò un mondo di reali essenze in Dio, mentre per noi è destinato a restare una pura costruzione logica. La decisione divina lo fa *collassare*, e ora un cosmo si manifesta come l'insieme di questi determinati essenti. Avrebbe potuto

esisterne uno diverso? L'idea della Libertà esige di pensarlo – nella sostanza nulla, però, muta: il Com-possibile sarebbe collassato in un'altra direzione e noi avremmo semplicemente a che fare con altri fatti e con un diverso Ordine. Mai ci troveremmo di fronte, insieme, a un'esistenza reale e a un possibile *reale*. Potrebbe il Com-possibile restare tale? Non ce ne faremmo neppure l'idea, allora, poiché è soltanto dall'osservazione del mondo esistente che ne concepiamo per induzione l'origine nella Libertà divina. Qualsiasi realtà sorga, essa nascerà dal collasso del Com-possibile. Se argomentassimo diversamente, l'idea del Com-possibile finirebbe con l'equivalere a un inutile esercizio logico, che si esaurisce nella ricerca dell'infinità delle combinazioni non contraddittorie che possiamo *fungere* o immaginare tra funzioni e segni. Dio potrebbe tuttavia dar vita a diversi mondi contemporaneamente; per ognuno, perché vi sia, dovrà però esistere un osservatore, e per questo osservatore possibile *reale* sarà esclusivamente quello che gli si manifesta esistente. Un modo del possibile in sé non sembra perciò assumere consistenza ontologica neppure nella metafisica leibniziana. L'idea di un grembo del Com-possibile, di cui una parte magari in eterna attesa di essere 'folgorata' nell'esistenza, è cattiva metafisica, che nulla ha a che fare, alla fine, con *tà physiká* (e anche per questo in Kant non ve ne resterà traccia).

Il vero nome di questo Com-possibile, presupposto della Realtà, che ci è dato pensare non sarà allora che lo stesso È. Non può sussistere predicazione che non lo presupponga: è impossibile che l'È non sia dal momento che è questo determinato essente. Richiamo il passo già citato: « Se l'Essere necessario non esiste, non v'è alcun essere possibile » (Leibniz, *Sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio*, cit.). Qualsiasi predicazione lo rivela e lo nasconde a un tempo; essa sembra riguardare l'immediatamente esistente, la *res*

particularis, ma in verità la riguarda sempre sullo *s-fondo* dell'È. Schelling chiama questo Essere il *ciecamente esistente*, qui non si tratta, però, del Creatore leibniziano; per Schelling – che ritorna, dunque, a Spinoza – l'Esistente non vede oltre sé, non 'muove' verso alcun ente particolare, pur ek-sistendo necessariamente in ognuno. Nessuna volontà lo anima, nessuna intenzione. La sua libertà è pura incondizionatezza, coincidente perciò con l'assoluta necessità. L'Esistente potrebbe dirsi *das Umgreifende*, ciò che, tutto abbracciando, si determina in ogni essente particolare trascendendolo sempre; ogni essente è in-situazione e può guardare al mondo soltanto secondo la sua prospettiva, tuttavia tutti sono *uno* nell' 'insistere' in ciò che li comprende e a cui si rivolgono (un'idea affine ritroviamo anche in Jaspers). Ma nessun possibile in quanto possibile è dato ritrovare in esso; il puramente possibile semplicemente non-è; le essenze compostibili o sono tutte concepibili *sub actu*, sia quelle che rimangono nell'Esistere (o in Dio), sia quelle che da esso ek-sistono, oppure si dissolvono in enti immaginari. Inoltre, se poniamo a inizio la libertà della scelta divina, dobbiamo anche chiederci: da dove questa trae l'esistenza? Anch'essa per esistere non può fondarsi che sull'È – e cioè sul fondo che si toglie non appena posto dell'*Abgrund* dell'*esistere* di ogni cosa. L'È, potremmo dire, è il presupposto dello stesso possibile – ma un presupposto che non potrebbe essere spiegato a sua volta come *possibilità*, pena il *regressus* all'infinito da possibile a possibile. Al ciecamente Esistente corrisponde la *pura materia* del pensare; ma un puro *cogitatum*, astratto dal *cogito*, non potrà mai darsi effettivamente, e altrettanto mai l'Esistente si darà se non determinato in queste particolari esistenze. Un puro *cogitatum* è *inosservabile* quanto un puro Esistente. Tuttavia, tolti il puramente Esistente e il Pensiero, non potrebbe darsi alcun pensabile né alcun osservabile.

‘Quod quid erat esse’ non significa la *possibilità* che l’ente fosse, bensì l’Esistere, l’assoluta antecedenza dell’Esistere che abbraccia in sé ogni determinato *estí*, ogni determinazione dell’*ousía*. La Realtà si compone secondo quei principi di indeterminazione e complementarità che abbiamo prima discusso, senza che per questo l’idea di un tale Inizio abbia a mutare. Qui non chiamiamo ‘possibile’ se non ciò che ek-siste, anche se in sé, certo, non può comprendere l’Esistente. Chiamiamo ‘possibile’ quel riflesso dell’infinito che l’essente è, questo suo accadere, immagine dell’infinito *potere* sempre *actu* del ciecamente Esistente. Possibile qui è perciò detta la *dýnamis* reale dell’essente, illuminata dal potere assoluto dell’Esistente. Come quest’ultimo ha il potere (incondizionato, senza mediazione di volontà, senza mezze-luci o mezze-ombre, *Zwischenschatten*) di ek-sistere in infiniti modi, così quella *dýnamis* ha il potere di esprimersi liberamente, fino al punto di entrare, come si è visto, ai ferri corti con la propria condizione di finitezza, di interrogarne radicalmente il significato. Tali modi conseguono al suo *esse*, compreso a sua volta da sempre nel ciecamente Esistente (nell’*Abgrund* della sua incondizionata libertà). Un possibile astratto, ‘libero’ da questi nessi, può darsi in Schelling altrettanto poco che in Leibniz un Com-possibile, che il Sovrano lasci in sé e non de-cida. Come in Leibniz, tuttavia, anche in Schelling il discorso intenderebbe ‘salvare’ l’idea del possibile. Nel primo, accomunandola a quella della *symploké* delle pure essenze nell’intelligenza divina; nel secondo, alla libertà che esprimerebbe l’Esistente stesso nel suo *aprirsi* infinito, nel suo *spalancarsi* (Chaos) a ogni possibile. Ma si tratta, come abbiamo visto, di ‘possibilità’ formali: ogni esistenza deve infatti procedere dalla Decisione, il suo operare seguire l’*esse* determinato che da quella Decisione gli viene (e così accade anche affermando che tale *esse* preve-

de una *condizionata* misura di libertà) – e in Schelling, d'altro canto, *esiste* il potere, *dýnamis*, dell'essente, ed è altrettanto l'*esse* di questo potere, compreso nell'E-sistente, a manifestarsi nei suoi *atti*. Io *posso* parlare non perché il parlare *actu* segua a una possibilità in sé non reale, ma perché posseggo *in atto ab origine* la *forma locutionis*, perché il mio attuale esistere la contiene in sé. Qualsiasi possibilità al di fuori di questa realtà, *das Wirkende*, appare, anche in lui, spettrale.

Qualsiasi declinazione del modo del possibile sembra rimandare, dunque, all'effettivo. Se dico che è possibile che io ora seduto mi trovi in piedi, non faccio che predicare l'essente in quanto *ora* diversamente determinabile, ora seduto, ora in piedi, ora sveglio, ora addormentato. Non esiste alcuna dimensione possibile in cui io sia seduto mentre sono alzato, come non esiste un triangolo quadrato. Allo stesso modo, l'espressione 'domani *può* piovere' è mero *modus dicendi*: oggi il tempo è questo e domani è un altro. A noi sembra che possa accadere anche ciò che effettivamente non accadrà, ma questo è indice soltanto della nostra effettiva capacità di prevedere – e dunque di sbagliare – in base alla *scienza* di cui *actu* disponiamo, potere, per quanto limitato, interamente presente e niente affatto in potenza. Ciò che per noi 'può essere' non esiste che *in mente*. Ciò che incontriamo sono o stati effettivi dell'ente o *impossibilia* (in base al primato della forma, è impossibile che il mio stato attuale si trasformi in quello di elefante; in base al principio di non contraddizione, è impossibile che si dia un cerchio quadrato). O predico dell'ente stati impossibili, oppure co-estensivi alla sua realtà. Può darsi un possibile compreso nell'esistere effettivo, un possibile che debbo necessariamente affermare in uno con l'esistenza effettiva, un possibile innegabilmente reale? Questa è la domanda: se non si dà alcun 'regno' del possibile o Com-possibile, *esiste* tuttavia un possibile in

sé *reale*, che non si risolva in dimensione dell'esserci effettivo?

La domanda, a questo punto, non ha nulla a che fare con il carattere probabilistico delle 'leggi' di natura. Il principio di indeterminazione non significa affatto che l'evento avrebbe potuto accadere diversamente da come accade, ma soltanto che la sua attuale configurazione non è a priori esattamente determinabile in base a un rigido criterio di causalità. Il mondo è la totalità dei casi che effettivamente si danno all'interno di situazioni complesse, per quanto appunto di *casi* si tratti. Quando si afferma che ogni fenomeno è la soluzione probabile di molteplici possibili non si dice altro se non che nessuna causa immediata o nessuna catena precisa di cause possono spiegarlo, e non che quel fenomeno poteva non essere o essere diversamente da come è. La riprova di simili affermazioni sarebbe a priori *impossibile*. Né alla domanda si risponde mostrando come quella *realtà* costituita dalla nostra mente procede scoprendo o inventando possibili, non solo in base al principio di non contraddizione, ma anche *praticamente*, nel dirigere la propria condotta. Il modo del possibile svolge certamente una funzione realissima e insostituibile nella nostra vita.¹ Questo *matter of fact*, tuttavia, e cioè il *fatto* che l'idea del possibile svolga una funzione reale nella vita dell'esserci, non risolve per nulla l'aporia. Il possibile che immaginiamo, a cui tendiamo e in base al quale agiamo non è segno che dell'inquietudine effettiva del nostro

1. Fichte scrive: « Chi non riproduce nel pensiero il realmente esistente, ma si foggia *liberamente* con esso *das Mögliche*, non raramente trova che legami e rapporti delle cose del tutto diversi da quelli esistenti sono *altrettanto possibili*, più conformi a ragione » – si tratta però, anche qui, del possibile *effettivo*, conforme a ragione, e cioè al principio di ragion sufficiente, o, più ancora, del possibile nel senso di ciò che è in nostro effettivo *potere*. Lo stesso vale per la categoria del possibile all'interno della filosofia della prassi marxiana.

esserci, non ha alcuna realtà in sé – è il segno di una effettiva volontà di vita, che si è ‘evoluta’ in volontà di sapere, di riconoscimento, di soddisfazione. Che questa volontà, o i vari modi in cui l’esserci è esprimendo i propri *conatus*, svolgano una funzione nel determinare lo stato futuro, è certamente *probabile*, esattamente nei limiti in cui qualsiasi *caso*, per quanto debole, sarà sempre anche *causa*, il che, di nuovo, non può mai portare ad affermare che questo stato presente poteva essere altro da come è, e che questo ‘altro’ è un ‘possibile’, non si sa dove sussistente.

Nel grande libro di Nicolai Hartmann (*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1937), dove il possibile viene sempre riferito all’effettivo (non coincidente con esso) e sia il lato formale che materiale del modo del possibile vengono a mancare senza questo fondamento, non troviamo, a guardare bene, che un solo punto in cui l’*effettività del possibile* sembri realmente darsi. L’esserci, in tutti gli stati della sua vita effettiva, è segnato da un unico possibile assolutamente reale, la morte.¹ La possibilità della morte è compresa integralmente nella vita effettiva: *sono* gli stati che quest’ultima attraversa, *sono* i suoi casi, e in nessun modo si può fare che non siano, ma in tutti, per Hartmann, *esiste* quel possibile che è il morire. L’essere possibile sembra perciò davvero integralmente compreso nell’esistenza effettiva. E qui Hartmann si avvicina a Heidegger: la morte è sempre *anticipata* nella vita effettiva – e nella stessa misura entrambi divergono *radicitus* da Severino. Il ragionamento che

1. Abbiamo già ricordato che ‘morte’ è maschile in vari idiomi, tra cui tedesco e inglese. Il tempo, *Kāla*, maschile, in quanto energia distruttrice, assume una forma femminile nell’induismo, *Kālī*, compagna di Śiva, il sonno profondo, benefico, che dissolve ogni dualità e libera dal gioco delle forme. Il discorso su quale genere sia da attribuire a ‘morte’ porterebbe molto lontano, ma sarebbe certo importante tentarlo con un’analisi comparata sistematica – si veda il bel saggio di Nadia Fusini, *Il potere o la vita*, Bologna, 2021.

vede nella morte la presenza del *possibile reale* trasforma, tuttavia, questa possibilità in necessità: la morte è il possibile *necessariamente* connesso alla vita effettiva. Non solo la vita così considerata *non* è se non in rapporto a ciò che la nega (e come congiungere le due dimensioni?), ma necessario diviene proprio ciò che la nega. Il fine era quello di 'salvare' l'esperienza del possibile, in quanto forza fondamentale della vita dell'esserci – e ora la sola, autentica determinazione di questo possibile non risulterebbe che « *l'avere ignora la propria morte* ». L'esserci 'incontra' la propria morte « come l'estrema possibilità di sé stesso » (Heidegger, *Il concetto di tempo*, 1924). Ma perché la morte dovrebbe valere come *estrema* possibilità? Perché non potremmo affermare di viverla come ogni altro possibile che la nostra mente escogita o progetta, come qualsiasi altro dei possibili che inquietano l'esistenza? Se la morte è intesa come *estrema* possibilità, essa finisce con l'apparire semplicemente *necessaria*, e l'uomo, *certo* di questa fine, non è più l'esserci del possibile, bensì il testimone di questa certezza. L'estremo del possibile non può valere come ciò che elimina il possibile, bensì come l'Impossibile (cercheremo subito di comprendere in quale senso). La morte è possibilità *reale* e non può che insistere nell'ambito dell'effettività comune a ogni possibile reale. Non potrebbe ritenersi anch'essa uno *stato* dell'esserci come questo passato o questo presente? In tal caso, la sua effettività non si distingue da quella di qualsiasi altro evento. Il mio linguaggio dice 'può essere', ma o è o non è. Hartmann direbbe che la morte *è*, Severino che non *è*. Sembra inevitabile concludere che del possibile non può esservi discorso se non in chiave pragmatico-esistenziale, e che distinguerlo dall'effettivo, pur riferendosi a esso, sia impossibile. Deve restare questa l'ultima parola? Heidegger dice: « *Dieses Vermögen ist das eigentlich Mögliche* » (Lettera sull'« Umanismo », 1947), il possibile coincide con il *potere in*

atto, nel senso dell'esserci per la morte – ma questo è potere *effettivo*, e non più il possibile in sé.

II. La chiave sta forse proprio qui: un manifesto enigma, una lettera che si credeva rubata, e invece troppo 'in vista', troppo 'vera' per il nostro occhio. Nell'enigma si esprimono cose realmente sussistenti ma collegandole così da formare una contraddizione, contraddizione che indica appunto qualcosa di reale.¹ Qui l'enigma consiste nel collegare il modo del possibile in quanto tale, il modo del possibile *kat-h'hautó*, con l'Impossibile stesso. Impossibile assolutamente effettivo, come effettivo è risultato, sul piano stesso dell'*operari scientifico*, l'inosservabile (secondo i suoi diversi strati). Ogni esistere effettivo comporta che la sua possibilità di essere altrimenti da come appare è impossibile. L'essente attraversa diversi stati e momenti ed è perciò diversamente determinabile, ma la sua determinazione perfetta, *kath'hautó*, rimane al fondo l'impossibile. Tale impossibilità attiene assolutamente alla sua effettività, non solo la riguarda, ma ne costituisce l'aspetto determinante. Che vi sia il possibile, il possibile in sé distinto dall'effettivo, questo è l'Impossibile – l'Impossibile che tuttavia *è*: esiste effettivamente ciò che *non è possibile* si determini *actu*, la cui natura consiste nel non potersi attuare e nel custo-

1. Il riferimento è al senso dell'enigma per Colli (*La nascita della filosofia*, Milano, 1975) in quanto combinazione *impossibile* di termini, tuttavia indicanti ciascuno qualcosa di reale. La contraddizione che si viene così a esprimere si riferisce anch'essa a una *realità*. Nell'enigma l'*impossibile* « si dimostra vero con la sua presenza » (G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano, 1977, p. 15). Dioniso, « vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà », ne è, per Colli, il simbolo. Ma il solo vero *adýnaton*, *impossibile* e in uno assolutamente *reale* (e dunque il solo vero enigma o *próblema*) è, come vedremo negli ultimi capitoli di questo libro, il nodo tra possibile e Impossibile.

dirsi nell'inosservabile. Questo limite ultimo del possibile non può però essere la morte, a meno di non assumerla come assoluta *necessità*, e cioè proprio secondo il metro della *dóxa* – bensì appunto l'Impossibile. Se invece il possibile si afferma indisgiungibile dall'effettivo, è la stessa possibilità di intenderlo in sé a risultare impossibile. Si è visto: non si dà possibile che in rapporto all'effettivo; un possibile in sé, dunque, è certamente l'Impossibile. Ma questo effettivamente si dà: esso consiste nella relazione dell'essente al Tutto, che certamente è, eppure è impossibile possa integralmente manifestarsi. L'essente non può intendersi soltanto in base al rapporto che lega indissolubilmente possibilità ed effettività, e in base al quale il suo essere-possibile deve alla fine dileguare. Alla realtà dell'essente competerà veramente il modo del possibile soltanto se questo viene assunto nel senso di quel possibile che è oltre ogni determinabilità, di quel possibile *ultimo* in cui si afferma la possibilità dell'Impossibile, ovvero che niente vi sia di impossibile. Il possibile, trattato secondo i modi fino ad ora considerati, vede nell'Impossibile la semplice negazione dell'effettività del possibile. Ma è il concepirlo, appunto, come semplicemente uno strato dell'effettivo, *das Wirkliche*, che ne nega ogni significato in sé! L'effettività del possibile si rivela svolgendone l'idea alle sue conseguenze radicali: possibile è che tutto sia possibile, cioè l'Impossibile, osservare l'inosservabile, manifestare nell'effettività dell'esistenza ciò che la rende sempre *trascendente* sé stessa, volta a un possibile che è *adýnaton* se commisurato al suo effettivo *potere* (al suo *Mögen*, alla sua *Möglichkeit*). Queste relazioni non si risolvono in un gioco tra categorie modali. Esse vanno trattate ontologicamente e in riferimento alla concretezza dell'esperienza, come già Hartmann ha mostrato. Tuttavia alcuni chiarimenti formali sono preliminari e indispensabili per affrontare *faccia a faccia* l'aporia dell'Impossibile.

Necessario è ciò che vale in *tutti* i casi. Il suo opposto, *non-necessario*, ciò che non vale *mai*. Possiamo essere d'accordo con una tale formulazione? Molti aspetti vi restano oscuri: non-necessario in senso assoluto significa assolutamente e intrinsecamente contraddittorio, oppure indica qualcosa di cui mai potremmo fare esperienza? E, ancora, che valore attribuire a quel *tutti* e a quel *mai*? Formalmente, possiamo dire necessario ciò che è *impossibile* non sia. Opposto al necessario sta perciò l'impossibile. Non certo il *contingente*, infatti il contingente vale *in qualcosa*, e là dove valga ecco che esso risulta necessario. Non vi è alcuna contrarietà tra necessario e contingente; essi appaiono chiaramente compatibili. Compatibilità ontologicamente fondata: il contingente non può non 'accompagnarsi' (*synbekós*) alla *ousía* determinata; esso *capita* a questa sostanza e da essa, quando capiti, risulta indisgiungibile. Inoltre, in nessun modo è dimostrabile che ciò che capita qui-e-ora, che *questo caso* precisamente determinato avrebbe potuto non accadere. Così come in nessun modo può darsi una sostanza che non si accompagni ai caratteri che la nascondono ed esprimono in uno, *qualche volta* gli uni e *qualche volta* gli altri. Il contingente, dunque, non si oppone al necessario, ma, proprio come il necessario, soltanto all'impossibile.

Nel modo del possibile emerge invece un insopprimibile rimando al *tò méllon*, di cui già abbiamo parlato come di una dimensione di attesa connessa all'imprevedibile. Mentre il contingente *si dà* in uno con la sostanza presente o comunque come *caso* irrevocabile, dire che qualcosa è possibile sembra sempre implicare l'idea che possa essere o non essere, che possa anche non accadere. Mentre non ha alcun senso affermare che poteva non essere ciò che è, il modo del possibile fa riferimento a un qualcosa di attualmente *inosservabile* (diciamo anche: è *possibile* che ciò sia avvenuto, ma si

tratta soltanto di un'infelice espressione che sta a indicare la nostra ignoranza intorno ai casi passati). Come potrebbe questo possibile essere determinato? È *impossibile* determinare ciò che ancora deve accadere.

Il necessario e il contingente nel suo darsi si oppongono all'impossibile; il possibile, invece, non determina alcun impossibile contrario a sé, ma, anzi, lo implica nella misura in cui si riferisce all'inosservabile e imprevedibile. Che questo *caso* o i caratteri di questa *ousía* potessero essere diversi da come sono è una 'immagine' soltanto. Nel possibile non ci riferiamo a questo caso determinato, ma a ciò che è *impossibile* determinare – impossibile che è contrario a necessario e contingente, ma non appunto al possibile. L'esperienza e l'*orthè dóxa* che su di essa può formarsi distinguono con chiarezza contingente e possibile secondo la prospettiva che abbiamo ora indicato. Esse riportano sempre il contingente alla sostanza e là dove questa 'riduzione' non riesca vedono il segno della propria ignoranza, non dell'impossibile. Dove facciamo segno propriamente al possibile, l'esperienza si 'apre' o all'imprevedibilità del *tò méllon* o all'idea della possibilità che tutto sia possibile, ovvero a ciò che per il necessario e il contingente è l'Impossibile. Possibile e Impossibile appaiono perciò compatibili.

È chiaro che il problema dell'Impossibile viene liquidato identificando contingente e possibile, poiché contingente e necessario risultano certamente incompatibili con l'impossibile (per entrambi è *necessario* che l'impossibile non sia). Questa contrarietà non è fatta apparire poiché nella relazione modale si continua a intendere il contingente come ciò che può essere e non essere – ma qui è l'errore, poiché il contingente *si dà* ed è impossibile non sia o sia diversamente da come è. Il possibile *kath'hautó*, poiché intrinsecamente 'aperto' all'Impossibile, è contrario a contingente quanto a necessario. Possibile è ciò che è

impossibile predicare secondo necessità, e altrettanto secondo i diversi modi che è ‘realistico’ attribuire alla sostanza. L’Impossibile è oltre, *metá* le possibilità *actu* presenti, e determinabili in quanto presenti, nella potenza degli essenti, di *tà physiká*, ma nient’affatto astrattamente al di là di essa, e meno ancora con essa incompatibile. Accanto a necessario e contingente e irriducibile ai loro modi è il possibile – il possibile *impossibile*, l’Impossibile con cui l’esserci, nella propria stessa *dýnamis*, ha *cura* di sostenere un insopprimibile, ontologico rapporto.

III. In che senso, allora, l’uomo è l’esserci del possibile, se non in quello che egli può spingersi ai confini estremi dello stesso possibile? E quali sono questi confini? Non certo i confini per cui, secondo l’ordine della durata, egli tenta di pervenire a questo o quel fine verso cui si era o si sentiva ‘pro-gettato’. Né il confine potrebbe essere rappresentato dall’*atto*, che necessariamente l’essere in potenza presuppone secondo la metafisica classica. Dalla morte, allora? Ma la morte è quel *possibile* che toglie ogni possibilità concessa all’esserci finito: « Quanto più questa possibilità viene disvelata, tanto più la comprensione penetra nella possibilità *in quanto possibilità dell’impossibilità dell’esistenza in generale* » (*Sein und Zeit*, par. 53). La morte è possibile *reale*, non certo nel senso che si rapporti a qualcosa di realizzabile o utilizzabile – e tuttavia essa esclude il possibile che ogni possibile sia. L’essere per la morte rende possibile la possibilità (e « la rende, come tale, libera »), ma non rende affatto possibile questo Impossibile. L’impossibilità di cui qui si parla è il venir meno, che si afferma essere insuperabilmente certo, del rapportarsi-a dell’esistere, impossibilità incommensurabile, *masslos*, rispetto a ogni possibile reale, a ogni *mögliches Wirkliches*. Ma il

confine estremo del possibile non può essere tracciato su questa linea – oltre l'impossibilità dell'esistere è l'Impossibile che ogni possibile sia possibile – e starà all'interno di questo 'confine' la stessa possibilità di anticipare la propria morte, possibilità che, dunque, rimane, rispetto all'Impossibile, possibilità penultima. L'esserci appare *l'essere del possibile in quanto puro possibile* soltanto se questo viene inteso come l'Impossibile. Ad-tendere a tale 'confine' significa la trascendenza dell'esserci, *l'impossibile* misura per cui l'esserci ad-tende al proprio essere-libero; ogni altra idea di libertà non la pensa nella sua essenza. Non è attesa di *ni-ente*, non è attesa che risponde alla voce del silenzio, ma ascolto dell'Impossibile che *colma* la nostra esistenza, ascolto, cioè, di ciò che dell'esistere costituisce l'*Abgrund* stesso, e dunque attesa che lo rammenta. Su tale 'confine' si compie la *meraviglia* che è eterna origine del *philosophēin*: meraviglia *deinés, tremenda*, che accade davanti allo 'spettacolo' del poter-trascendersi dell'esserci, potere-*Mögen* che dell'esserci si appropria (*Er-eignis*).¹

Il potere dell'essente si dispiega, in questo senso, escatologicamente. L'*arché* del potere reale, della *dýnamis* effettiva non lo contiene. E ciò non vale solo per il nostro esserci; è ogni espressione della volontà di vita a muoversi all'Impossibile; ogni volta che l'idea o l'esperienza effettiva del possibile si chiude in sé, erigendo l'Impossibile come un muro davanti a sé, l'essente reagisce, cosciente o meno, affermando che il possibile

1. Riprendo criticamente in questo passo considerazioni ampiamente svolte da Heidegger lungo tutto il cammino che segue all'*opus magnum*, *Sein und Zeit*. Per i settant'anni di Husserl egli diceva: «Nessuno potrà sentire crescere in sé questa forza (l'*esperienza* che l'interrogazione filosofica è *l'esserci stesso*), se non chi si meraviglia. Nessuno potrà meravigliarsi, se non si sarà spinto fino ai confini estremi del possibile» (*Sull'essenza del fondamento*, 1929). Ora, non si pensa il possibile fino a quando non si comprenda che esso è in sé, *kath'haútó, realiter*, l'Impossibile: questo è il suo confine ultimo.

stesso comporta che ogni possibile sia possibile, che lo sia ciò che a lui attualmente appare come l'Impossibile. Un tale *éschaton* vive nell'effettività di ogni *conatus*, al cuore della *cupiditas* che muove l'esserci – è la sua natura a volere così, a proiettare ogni possibile al grado ultimo. Non si tratta di un movimento astrattamente *logico*, o, meglio, si tratta di un *lógos* che corrisponde al fondamento ontologico del nostro esserci, al senso originario della *dýnamis* di cui l'esserci dispone.

Questo esito poteva, in fondo, già leggersi nel rapporto potenza-atto, se inteso, come si è cercato di fare, al di fuori di astratti formalismi. L'essente in potenza avverte sempre, in tale condizione, la propria potenza come insieme *im-potenza*, e tanto più radicalmente quanto più concepisce come insuperabile la sua differenza dall'Ente sovrasensibile in cui soltanto potenza e atto si identificano. Essere *energeíai* finisce, allora, con l'apparirgli l'Impossibile – ma, ecco, è proprio questo Impossibile che ne determina movimento e fine, che ne marca la *vita*. Essere perfettamente *energeíai* non può significare che contenere in sé ogni possibile come possibile *reale*, possedere un potere che rende possibile questo Impossibile. L'anima sempre condizionata della nostra *dýnamis* è questa pura possibilità, è essa la potenza che muove il nostro effettivo potere, *Vermögen*. Nessun *tópos*, nessun luogo determinato contiene il possibile che l'esserci in sé stesso vive; o, meglio, ogni suo luogo è *tópos* nel senso probabilmente inteso già da Aristotele in passaggi fondamentali della *Fisica*: *tópos* come *éschaton*, 'luogo' che solo là dove giunge il movimento dell'esserci, nel dispiegarsi *all'Aperto* della sua *dýnamis*, si disegna e delimita (uguale il timbro in toponimi contenenti il termine *Ort*: luogo-limite, estremo di uno spazio, *punto* inafferrabile del confine). Nessun *tópos* chiude definitivamente; il suo significato non è affatto segnato da idee di barriera. Topologico, all'opposto, è proprio il sapere che nessun luogo può

intendersi come un contenitore chiuso. E in tal senso potremmo dire che si riafferma l'idea contrassegnante la nascita stessa del *philosophēin*: *átopos*, infatti, è Socrate (e nient'affatto 'leggero', non soggetto a leggi di gravità, come invece lo vedeva Michelstaedter, quasi parafasando Aristofane!). Socrate non ha luogo, poiché li critica tutti, tutto interroga, tutto *apre*. *Átopos* e non *outópos* – non a caccia di immagini astratte di non-luoghi o luoghi-buoni da contrapporre semplicemente a quelli di cui abbiamo esperienza. Il luogo dove il filosofo discute per suscitare meraviglia di fronte alla cosa è la città, il luogo *comune e di nessuno*, e proprio esso va interrogato e *mosso* verso il suo Ultimo, verso ciò che appare Im-possibile a coloro che lo intendono e vogliono assicurarselo come una ferma dimora.

IV. Che cosa significa pensare in questa prospettiva? Può abitare l'Ultimo il pensiero? Può il pensiero essere *éschatos* e non solo pensare l'*éschaton*? La più paradossale, certo, delle forme dell'abitare, poiché sembra voler rovesciare la *méthodos* del corretto *lógos*, che proprio dal *Principium inconcussum*, e non dal Fine, afferma di prendere inizio. Qui il pensiero non si muove da ciò che dovrebbe assicurarne di essere capace di verità, ma dallo stesso esito verso cui tende il *diaporeîn*. La luce che gli permette di conoscere proviene dall'Ultimo. Abbiamo però visto come la *Erinnerung* del fondamento (*Grund*) si concluda nell'affermazione della sostanzialità dell'essente in quanto tale. Il pensiero escatologico pensa la coincidenza di Inizio e di Fine. Ciò che ha la potenza dell'Inizio deve contenere in sé anche il Fine, e ogni potere intermedio (1 *Colossesi*, 16-20). Ma né Inizio né Fine possono qui essere declinati in termini storici. Della *storia* non può darsi *éschaton*. Nessuna *durata* può concludersi *apocalitticamente*, disvelando cioè un

proprio significato *ultimo*. Qualsiasi fine storicamente determinato è l'esito di un processo comunque definito, e risulterà perciò sempre *oltrepassabile*; si potrà così pervenire al penultimo, all'Ultimo mai. E altrettanto vale per l'Inizio. La *forma mentis* contemporanea, quella per cui tutto viene considerato *historisch durch und durch* (Nietzsche), pensa esclusivamente il progredire (non per forza in senso 'progressista') e attribuisce a esso valori o disvalori tutti ugualmente funzioni dell'indefinibile durata (che può assumere forma altrettanto ciclica che lineare). Il possibile concepibile in essa non può essere costituito che dalla serie o dal 'campo', come dice Bataille (*La volontà dell'impossibile* (1945), in *Œuvres complètes*, vol. XI, Paris, 1988), degli *effimeri possibili* che di volta in volta ne rappresentano gli scopi determinati, secondo la misura della weberiana *Zweckrationalität*.

L'«evacuazione» della dimensione escatologica è, in questo contesto, radicale, e proprio nel volerla *compiere* consiste l'eroica grandezza *anti-cristica* dell'Inquisitore dostoevskiano: egli esige che si affermi la sovranità assoluta del tempo-*durata*, dell'indefinito della durata in sé opposta a ogni infinito e a ogni eterno, che tutto avvenga esclusivamente secondo il comando di Chronos, che si serrino tutte le porte da cui può irrompere l'*istante* (l'Eterno, *nell'istante*, per Kierkegaard), l'energia capace di spezzare il *continuum*. Asservire al tempo-*durata* è la sua missione. Nella durata sono concepibili soltanto possibili *finiti*, che si compromettono gli uni con gli altri e si tramutano continuamente, mentre si decreta impossibile l'*éschaton*, il Fine.¹ Il trascendersi

1. L'Inquisitore opera per metter fine al conflitto tra *civitas hominis* e *civitas Dei*, conflitto insuperabile per Agostino fino alla fine del Secolo. Farlo tacere costituisce il primo e fondamentale momento per metter 'pace' anche ai conflitti intrinseci alla *civitas hominis* e assicurare il dominio incontrastato dei suoi arconti. Ridotta la città alla sua dimensione *cainita*, quella del possesso e dello scambio

dell'esserci *finisce* in essi, e cioè l'esserci si fa *storico* assolutamente, la sua storicità si fa assoluta (contraddizione evidente, ma proprio tale contraddizione, o la follia di non vederla, domina l'Epoca). È la differenza che si esprime anche nella filosofia della storia benjaminiana tra *Ziel* e *Ende*: tra gli obiettivi e gli scopi che lo stesso tempo storico rende possibili (e che solo realizzandosi dimostrano la propria effettività) e il Fine di ogni prassi (liberazione-*Erlösung* dal debito e dalla colpa).¹ Ciò non significa affatto affermare una sorta di in-differenza tra queste due dimensioni. L'irrealizzabile agisce nel *conatus* dell'esserci, e così nessun caso finito può negare l'idea-limite del possibile che nell'Impossibile si esprime. Il discorso dell'Inquisitore precipita in una contraddizione che lo rende, *alla fine*, impotente: la durata non può eternarsi, essa deve restare sullo *s-fondo* dell'eterno, come ogni cosmo si genera e rovina abbracciato dall'*ápeiron*. Il discorso dell'Inquisitore si regge, a guardar bene, sul 'diabolico' confondere infinito e *in-definito*. L'infinito – la cui *parousía*, per Dostoevskij, è il Cristo – deve tradursi, per l'Inquisitore, nell'*in-definito* divenire, in cui nessun fine può essere contemplato *sub specie aeternitatis*; *in-definito* è il numero dei fini storicamente perseguibili; infinita, all'opposto, l'idea del Regno che quella *parousía* inaugura.

L'idea di Fine può tuttavia assumere una maschera storicistica, pretendendo di valere come l'inevitabile risultato del divenire stesso. Nessun salto si darebbe allora tra l'effimero possibile dell'infinità degli scopi e il

tra *bona* possedibili, la competizione tra interessi materiali diversi potrà essere sempre risolta dalla *potestas* che pretende di sussumere in sé ogni *auctoritas*. All'Inquisitore risponde, per Solov'ëv e Dostoevskij, il paradosso di *1 Tessalonicesi*, 5, 3: « Quando diranno pace e sicurezza, allora una rovina improvvisa verrà loro addosso, come le doglie alla donna incinta, e non scamperanno ».

1. « Il messianico agisce nell'accadere storico solo restando in esso irrealizzabile » (G. Agamben, *L'irrealizzabile*, Torino, 2022, p. 15).

Fine. L'*éschaton* non esprimerebbe che la loro logica conclusione: se la storia è lotta tra scopi, lotta che *non ha alcun fine o senso*, rimane *effettivamente possibile* pensare che tale lotta possa venire meno, e cioè che non resti effettivo che *un solo scopo* da tutti desiderabile e perennemente riproducibile. Questa idea di una fine della storia è perciò essa stessa *historisch durch und durch*, anzi: in questa idea soltanto si afferma coerentemente l'intrascendibilità dell'esserci storico. La 'fine della storia' postula l'attuarsi di una potenza catecontica contraddittoria con l'essenza stessa del *katéchon*, una contraddizione in termini – poiché il *katéchon* paolino (nel suo 'duplice corpo' religioso-politico) può essere inteso, e 'legittimamente' funzionare, soltanto in quanto *representante* o in funzione della rivelazione del Fine che vuole (qualsiasi ne sia il motivo) trattenere o frenare. Un *katéchon* che opera in base alla eliminazione del Fine opera per la propria stessa soppressione.

Poiché non vi sarebbe Fine, ma soltanto scopi, *filantropia* è per l'Inquisitore aver 'cura' dei mortali per *assicurarli* (cioè toglier loro ogni cura) nel loro indefinito procedere. Intollerabile si farebbe per essi la speranza per ciò che *non-è*, fonte di irrimediabile sofferenza. L'Inquisitore *libera* da tale speranza asservendoci alla finitezza dei possibili. La *libertà in atto* di Dio non comunica per lui in alcun modo con una forma di libertà dell'uomo, non potrebbe mai ek-sistere nell'uomo. Ma se non esistesse nell'uomo anche quella di Dio rimarrebbe un'idea astratta, un Assoluto privo di vita. La Libertà di Dio (onnipotente) esiste soltanto nell'uomo e negarla significherebbe negarla. Questa posizione riflette tuttavia assai più la filosofia di Solov'ëv che il dramma di Dostoevskij, integralmente ossessionato dal problema del 'che fare'. L'uomo esprime l'*atto* della Libertà divina *agendo per liberare*,¹ decidendosi per questo invece che per l'essere-

1. In un senso diverso (ma quanto poi?) ciò vale anche per l'idealismo classico tedesco. Fichte: «Libero è solo colui che vuole rendere libero tutto ciò che lo circonda».

servo (ateismo significa, sia per Solov'ëv che per Dostoevskij, avere *fede* nella cieca Necessità; atea dovrà necessariamente essere ogni comunità di servi – si tratta dell'esatto rovesciamento della 'religione oppio dei popoli'). Ma come si potrà agire *senza peccato*, senza la *forza* del peccato? Si otterrà la forza per liberare soltanto chiamando dal deserto, dal fondo della propria solitudine? E come riuscire a vedere nella stessa *impotenza* di quel Gesù di fronte all'Inquisitore tutta la *potenza* della Libertà divina? In Dostoevskij, credo, la teosofia di Solov'ëv è paradossalmente indisciungibile dai blasfemi interrogativi che si scateneranno in Rozanov, nel pieno dell'apocalisse russa. La teandria solovieviana è sentita da Dostoevskij appunto nei termini dell'Impossibile. *Che fare?* È *chiaro* cosa si *dovrebbe fare*: che in Terra sia fatta la volontà del Padre come in Cielo, *fare la Verità*. Ma quel Gesù che ora invano ritorna (o troppo tardi, quando non vi è più bisogno di lui: Kafka prosegue, quasi disincantandola, la narrazione del russo) non aveva forse detto: il mio Regno *non* è di questa Terra? *Che fare*, dunque? *L'Impossibile*, appunto: che il contrasto tra queste due Parole sia superato, l'Impossibile che solo Dio può. Qui cessa ogni 'possibile' incontro tra Dostoevskij e Nietzsche e si apre, quasi contro-canto, quello tra l'apocalisse russa e Kierkegaard, nel segno dell'Impossibile che si dia salto, poiché passaggio dialettico tra umano e divino è mera impossibilità logica; «io, che al divino da l'umano, / a l'eterno dal tempo era venuto» (*Paradiso*, XXXI, 37-38): ecco il *possibile ultimo*, l'essere-eterno qui-e-ora, e cioè l'Impossibile.

Pensare l'*éschaton*, pensare *all'Ultimo*, all'Ultimo *presente* nel pensare e agire dell'esserci, e non *credere* in questo o in quello dei fini possibili che pretenderebbero di esserne immagine, non comporta il procedere al *pensiero* più alto, ma *toccare* il limite che si oppone all'energia stessa del pensare, toccare l'Ultimo che *effettivamente* il pensare si trova *contro*. L'*éschaton* non è l'ultimo dei possibili *pensati*, ma ciò che l'esistenza pensante comprende come l'Impossibile. L'uomo è l'essente del possibile, in quanto il pensie-

ro del possibile e l'esperienza che l'esserci ne compie pervengono all'Impossibile. Non è affatto la morte a togliere l'essere-possibile; nella vita del vivente, in ogni istante, l'essere-possibile si apre all'Impossibile, lo pensa, lo affronta. Se questa idea non si incardinasse in quella stessa del possibile, costituendone l'Ultimo, l'escatologia diverrebbe una mitologica rappresentazione di mondi *possibili*. Questo il punto: il pensare escatologico nasce dalla critica di ogni teoria che, pur intendendo definire un possibile in quanto possibile in sé, ricade nell'equipararlo all'effettivo e nel renderlo così spettrale. Il possibile *esiste* soltanto nell'esistenza effettiva, ma solo nel modo del suo grado ultimo, come possibilità dell'Impossibile. Come può esprimersi l'Impossibile? Nell'affermazione della possibilità che ogni possibile possa essere. Il possibile non può essere pensato, *al fondo*, se non come la possibilità di togliere il possibile stesso – l'Impossibile, in quanto possibilità di ogni possibile, significa che quel modo del possibile che abbiamo visto indissolubilmente congiunto all'effettivo possa *andare a fondo* e al suo fondo oltrepassarsi.

A questo punto soltanto è dato intuire il possibile *kath'hautó*, ovvero l'Impossibile. Al fondo del possibile, ma indistricabilmente connesso all'effettività dell'esserci, sta il possibile che ogni possibile sia, la possibilità dell'Impossibile. Soltanto in questa duplice forma, per cui il possibile si risolve nell'Impossibile e questo 'salva' in sé il possibile, è pensabile un Ultimo non fagocitato dal divenire, non semplicemente termine provvisorio di un indefinito e indefinibile processo storico. Per il sapere storico, come per la logica che governa il rapporto potenza-atto, è semplicemente impossibile che si possa dare ogni possibile. Il pensare escatologico svolge invece l'idea del possibile fino a comprenderla nell'Impossibile. È questo il pensare che non si arrende di fronte al *Muro* dell'Impossibile, contro cui l'idea del

semplicemente possibile-reale dovrà, invece, alla fine esaurire la propria energia e, a quel punto, infrangersi. (Immagine di tale Muro è anche la *fiamma* che separa il viaggio *compiuto* di Dante con Virgilio da quello che lo attende con Beatrice: « Or vedi, figlio: / tra Bèatrice e te è questo muro », *Purgatorio*, XXVII, 35-36).

Di questa idea la poesia di Dostoevskij costituisce l'esempio più drammatico: « E continuo a parlare alla gente dai nervi saldi ... sebbene in certi eccezionali frangenti muggiscano a piena gola come tori ... davanti all'impossibilità abbassano subito la testa. L'impossibilità, ossia un muro di pietra! » (*Memorie dal sottosuolo* – in cui il *verbo* della *fede* di Dostoevskij emerge dalla strozza di chi ha toccato il fondo della disperazione, dal fondo della 'malattia mortale' di Kierkegaard). Il Dio di Dostoevskij esige, pretende quasi, che l'uomo viva per l'Impossibile e ne faccia segno nel suo linguaggio. Egli non ci vuole obbedienti al suo 'comandamento', alla *legge scritta*, ma al richiamo dell'Impossibile. La fede nulla assicura, neppure rende certa la speranza. Dio non cerca di essere creduto, ma che si creda nell'Impossibile. Sono gli idoli, fabbricati dall'uomo, utili per i suoi fini storici, che non soltanto non lo pretendono, ma ne combattono con ogni mezzo l'idea. Alla *necessità* del principio megarico non si oppone il semplice modo del possibile (che sempre in quel principio riprecipita), ma il 'salto' da esso (poiché da esso occorre tuttavia partire) all'idea di Impossibile, che costituisce il contenuto stesso della *libertà*, in sé, infatti, anch'essa *indimostrabile*. Ciò che Dostoevskij affronta all'interno di una 'drammatica' religiosa, per la quale credere in Dio significa, alla fine, credere nell'Impossibile (che ogni possibile sia), è però segno di una *esperienza* che può essere da tutti *pensata*. Se l'anima è la sola apertura all'essere che ci è data e ne pensiamo il *potere* di comprendere in sé ogni essente, dobbiamo anche pensare il *punto estremo*,

l'*éschaton* in cui questo *potere* diviene im-potente, e il pensiero del possibile si apre a quello dell'Impossibile, non negandosi, ma, all'opposto, compiendosi.

L'immagine dell'Impossibile risuona nel modo più alto e tragico insieme nella famosa pagina dell'*Idiota* in cui Ippolit 'spiega' il *Cristo morto deposto nel sepolcro* di Holbein. Come è possibile che quel corpo abbandonato da tutti, martoriato, atrocemente sfigurato, dagli occhi sbarrati, così abissalmente lontano dalla bellezza, dalla *kalokagathía* delle icone orientali, spaventosa immagine della 'legge di natura' che condanna a morte il vivente, sia lo stesso Risorto? È l'Impossibile, appunto; è il possibile in quanto Impossibile, l'estremo al quale dischiude l'*in-stans* dell'angoscia, come avviene per il 'salto' paolino in *Romani*. Soffocare (*angustia*, *Angst*) di fronte alle lacrime dell'innocente, soffocare di fronte all'affermazione che è *necessario* che la vita debba morire, questo non è il possibile, ma la realtà dell'esistere. *Possibile* è che da questa realtà *si salti fuori*. *Possibile* è che dall'*angustia* per tutti i possibili-reali si faccia esodo alla domanda ultima, al nesso del possibile con l'Impossibile. Allora, *si dà* l'Impossibile che la sofferenza e il male implodano, che quella natura che appare a Ippolit, leopardianamente, « una enorme belva implacabile e muta » possa essere super-vinta e rivelare in sé e da sé quel possibile-impossibile per cui l'essente, ogni singolo essente, vale e si disvela come eterno, *Zoé aiónia*, vita eterna. Impossibile è per il credente il contenuto stesso della sua fede: la resurrezione. Non si tratta però affatto di un'idea 'dominio' esclusivo della sua esperienza e della sua *cura*. Il credente non ne è il solo, e magari geloso, custode. In essa si afferma che l'atto di amore, la *enérgeia* che gli è propria, può l'Impossibile della resurrezione. Come si esprime tale atto? Nella *potenza* di morire per gli altri. Chi ne è perfettamente capace vince in sé il fatto di morire e diventa segno vivente dell'impossibile resur-

reazione. Neppure al pensiero classico è estranea una simile meditazione (si pensi all'*Alceste* e allo stupendo commento che Diano ha dedicato all'enigmatica tragedia euripidea). Ciò di cui la fede è testimonianza non è affatto impensabile per il *fare* della filosofia. (Si dovrebbe però, e di nuovo con Dostoevskij, considerare l'*impotenza* storica di quella fede e di questo pensiero: lo *scandalo* di duemila anni di cristianesimo).

Morire per gli altri, che costituisce appunto l'irrevocabile *decisione* di Alceste, significa *donarsi, per-donarsi*. Questo tema domina il pensiero dell'Ultimo. Il dono *gratiis*, che si dà senza che nulla ci si attenda di ricevere, che eccede la logica dello scambio o della remunerazione («*Quisquis magna dedit, voluit sibi magna remitti*» scrive Marziale), irriducibile a quella *emporiké téchne*, a quella *tecnica commerciale*, criticata nell'*Eutifrone*, è immagine potente della Luce, dal cui simbolo siamo partiti per farvi ora ritorno. Come *gratiis* ricevette la Luce così donatela (*Matteo*, 10, 8). La Luce si dona perché si dona, *ohne warum*, risplende nelle tenebre perché non può che risplendere e risplendendo donare vita. Se ciò fosse l'effetto di una sua intenzione, se essa si volgesse a un fine, allora tenderebbe per forza a soddisfarsi nel raggiungimento di tale fine, a essere *ricompensata*, e rientreremmo in una prospettiva se non di scambio, certo di scopo. La Luce non si attende di essere ringraziata da coloro che illumina. E chi davvero perviene alla coscienza del dono che da essa riceve, saprà per suo conto di potervi corrispondere soltanto *per-donando sé* stesso secondo la misura che gli è propria. Ma ogni misura finita è compresa nell'*Impossibile* del Dono di pura grazia, del Dono assolutamente *libero* da ogni scopo o fine, assolutamente perciò *incondizionato*, che la filosofia impone di pensare nella sua stessa sovra-naturalità, così come lo stesso Vangelo impone di crederlo realmente possibile in quanto rivelatosi nella *vita* di Gesù. Questo l'itinerario: ragionare sulla possibilità del dono conduce di necessità all'idea del Dono *gratiis*, dell'atto del Dono *incondizionato*, logicamente impossibile a un ente finito. In quanto dono

soltanto possibile, uno dei possibili, il dono resta incatenato all'effettuale, alla catena dei casi, al 'commercio' tra essi. Ma in quanto lo si pensi in sé, *kath'hautó*, il Dono appare nel simbolo della Luce, confine estremo del suo essere-possibile, identico all'Impossibile. Qui, nel modo più profondo e incontrovertibile, Nietzsche *deve* incontrarsi col Cristo di Dostoevskij, ed è quest'ultimo a 'vincere', se è vero che la parola *ultima* di Zarathustra, la *sua* amata verità, è quella che risuona nel meraviglioso ditirambo *Sulla povertà di chi è il più ricco*: tutto è chiamato a *per-donare* colui che è l'*Überflüssigste*, il Sovrabbondante, ma prima di tutto *sé stesso*. « Tu devi farti *più povero* ... *prima dona te stesso*, oh Zarathustra! ». Soltanto un essere così « traboccante » da donare sé stesso può annunciare l'*Übermensch*, la liberazione dalla catena dell'esser giudicati e puniti.

Il pensare escatologico non si arrende di fronte all'Impossibile. Esso costituisce quella forma del pensare in cui il possibile perviene al suo ultimo orizzonte, e 'oltre' ritrova sé stesso come pensiero dell'Impossibile. Fino al penultimo, si rimane nella dimensione storica del concatenamento degli eventi, delle regolarità che dal loro studio si possono ricavare, del rapporto tra essi e l'incatturabile *týche* – si insiste, insomma, nella dimensione del progettare e prevedere, della *realizzabilità*, per quanto regolarmente sovvertita dal non potere ciò che si vuole e dalla 'legge' dell'eterogenesi dei fini ('legge' che nessuno come Shakespeare ha mostrato nel suo radicamento nella costituzione del nostro esserci: la forma in sé *disincarnata*, *unbodied*, del pensiero, dei suoi scopi e dei suoi progetti è sempre e comunque *altra* rispetto ai *casi* del mondo). Pensare l'*éschaton* non assicura a un più solido fondamento, né proietta verso un possibile reale storicamente perseguibile; esattamente all'opposto, tale pensiero può sorgere soltanto dall'essere andato a fondo di ogni fondamento. Ed esso può ancora dirsi storico soltanto perché, come dice Barth, *incalza* la storia, respingendo

ogni divinizzazione delle potenze o *arconti* che la governano. La storia sono *res gestae*, *fatti* che non possono conoscere in sé o prevedere alcun Fine; nessun *fatto* potrà mai avere l'ultima parola. Il pensiero escatologico incalza la storia perché le rifiuta ogni 'verità', non la ritiene Giudice – ben più radicalmente: perché costretti nel suo ambito siamo necessariamente prigionieri del possibile effettivo, e mai ci è dato concepire l'Impossibile. Ciò non comporta affatto astrarsi dalla storia, significa, invece, misurarne ogni volta l'*im-potenza* rispetto al Fine che continuiamo a sentirci *imposto* dalla nostra stessa *natura*, dal suo più intimo *conatus*: vivere la vita della *Zoé aiónia*, Vita *energós*. Come potrebbe una tale Vita essere quella stessa dell'individuo che sono, se non negando quest'ultima? Impossibile, o possibile solo al prezzo di questa negazione. Eppure è questo il Fine: che sia questa mia individuale vita a manifestarsi come *Aión* – ed è alla luce di questo Impossibile che l'esserci vive storicamente e *libero, a un tempo*, dalla storia, non solo dagli idoli che essa incessantemente produce. L'idea che qui si esprime è quella del nostro essere liberi incondizionatamente. La libertà è sempre condizionata, *non libera*, fino a quando non si pensa alla luce di Inizio e Fine: da un lato, in quanto manifestazione dell'assoluta incondizionatezza dell'Inizio, e, dall'altro, in rapporto al possibile-Impossibile di una Vita in atto. Un sistema della libertà radicalmente pensato non può perciò rinunciare all'Impossibile. Qui il regno dei fini possibili non si nega, ma si apre a quest'Ultimo – quel regno non viene affatto negato con un gesto di vuota ribellione, ma, in forza della logica stessa del suo movimento, che non può concludersi che aprendosi all'*Aperto*, pure indicato da ogni suo passo, mostrato in ogni momento del cammino. Ciò che radicalmente si contesta è che qualunque 'valore' appartenente alla durata, qualsiasi potere in essa, possano pretendere alla *arché*, al *comando*, a rappresen-

tare il fondamento di ogni possibile fine che l'esserci si dia. È l'istanza del Fine *irrealizzabile* a muovere effettivamente l'esserci in quanto essere del possibile.¹

In tutte le forme del nostro *operari* noi siamo coloro che intendono *provare* il proprio incondizionato essere-libero. 'Prima' non troveremo mai soddisfazione, *Befriedigung*. Ma l'idea dell'essere-libero comporta quella di *potere l'Impossibile*: super-vincere l'ultimo nemico, il Muro dell'Impossibile. Soltanto perché pensiamo di potere ciò che appare irriducibile alla 'evidenza' del possibile reale, esprimiamo escatologicamente il nostro essere-libero, secondo il suo significato ultimo, meta-storico. Senso niente affatto astratto, esso costituisce l'orizzonte intrascendibile di ogni forma del fare, dunque anche di ogni *Zweckrationalität*, la quale, ogni qualvolta non voglia intendersi sullo sfondo del 'memorare Novissima', finirà per forza col pretendere di assolutizzare la propria stessa parzialità. Alla luce di tale orizzonte (come si è già visto ragionando sulla temporalità dell'essente) ogni momento della vita può trasformarsi nell'*istante* in cui l'Impossibile accade. Tolto questo Impossibile, siamo abbandonati anche dall'*ultimo Dio*, quello che viene oltre ogni ira, rovina e speranza. L'essere-libero empiricamente indeterminabile e indimostrabile fa segno di sé nella

1. «Il possibile è ciò che resiste alla realizzazione», ai processi di realizzazione che oggi *disfano* in ogni ambito la realtà, scrive Agamben (*L'irrealizzabile*, cit.). Quel grado del possibile che esprime insuperabilmente l'istanza di un irrealizzabile *immanente* nell'esserci reale, qui io chiamo l'Impossibile. È evidente, tuttavia, anche il significato *politico* di questa *ontologia*; basti riflettere sull'aporeticità, intrinseca alla forma Stato democratica, che solo sul suo fondamento è rilevabile: l'*impossibilità* di risolvere il conflitto tra *Communitas*, implicante *pólemos*, conflitto, e il suo inseparabile opposto, *Immunitas*, costante ricerca di assicurazione o *sed-curitas*, del potere in sé stesso e della società civile, perfettamente *complici* nel perseguire tale fine. A questo proposito si vedano le ricerche di R. Esposito, fino all'ultimo *Immunità comune*, Torino, 2022.

forma escatologica del pensiero, che percorre *contro-pelo* le forme del possibile reale, cioè il divenire storico. Lo incalza, lo contraddice: tu non hai il potere di *consumare* l'essente, poiché mai in te potrai consumarne la libertà escatologicamente intesa e vissuta. L'*effettività* di questa idea è più potente di ogni *fatto* storico, come il Bene è oltre ogni determinazione di essenza; essa attiene al Fine che agita, anima e trascende in una tutte le forme del fare. Se libertà è pensare, solo pensare l'Impossibile è segno dell'essere-libero.

Vi è contraddizione tra il *credere* che a Dio tutto è possibile (in questo senso la *resurrezione* costituisce il vero oggetto-scandalo della fede, come Sergio Quinzio sentì e comprese più profondamente di ogni altro *credente*. Il suo fu vero *pensiero* religioso), e questo *pensare* l'Impossibile?¹ Vi è un'assoluta distinzione, nes-

1. Un contrasto certo insuperabile sussiste tra questo *pensare* e l'onto-teo-logia, qualsiasi forma possa assumere. L'onnipotenza di Dio in quanto Summum Ens dovrà infatti essere compresa *nei limiti* del Principio fermissimo. Certo, ciò che è impossibile per cause inferiori alla *Causa sui* non sarà impossibile a questa, ma neppure essa può 'cadere' in contraddizione. Il problema è acutamente avvertito da Tommaso. Come interpretare *1 Corinzi*, 1, 20: «Stultam fecit Deus sapientiam huius mundi»? La *Glossa* spiega: «Sapientiam huius mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile, quod illa impossibile iudicabat». Ciò non va però inteso, per Tommaso, come se l'onnipotenza divina comportasse che «omnia erunt possible. Nihil ergo impossibile», poiché se nulla è impossibile, nulla è necessario. E se nulla fosse necessario, ugualmente Dio non potrebbe essere detto onnipotente (*Summa Theologiae*, Pars prima, q. 25, a. 3). Tuttavia, proprio sulla questione che massimamente riguarda il nostro esserci Dio sembra operare l'*impossibile*: «sine gratia sanante» sarebbe mera *velleitas* quella dell'uomo che aspirasse alla salvezza, e cioè a «implere omnia mandata divina» (*Summa Theologiae*, Prima Secundae, q. 109, a. 4). L'effetto dell'azione divina consiste qui nel contraddire i limiti della natura cui essa si rivolge – poiché, se invece fosse nella natura di questa, tale azione non rivelerebbe che un carattere maieutico o pedagogico. La salvezza viene così a configurarsi come quel possibile *kath'haútó* che è lo stesso Impossibile. Ma questa prospet-

sun *aut-aut*. O, meglio, forse *aut-aut* sussiste, ma solo da parte del credente, di un credente *à la* Kierkegaard. Per lui l'essere-libero è soltanto *a Deo*; abbandonato alle sue forze, l'uomo è capace soltanto di 'folli voli', a immagine dell'Ulisse dantesco. (Folle è cercare libertà 'trascorrendo' orizzontalmente tra lido e lido, tra fine e fine, tra possibile e possibile, nel movimento dei momenti, perenni passanti). Tuttavia anche il credente dovrà pure cercare nell'universale concreto dell'esperienza comune a quali condizioni si renda esprimibile quella libertà che lui sente essergli stata *donata*. Il credente dovrà pure *interrogarsi* sul paradosso che esige da lui l'essere *téleios*. Ciò significa essere *perfetto* come il Padre nei cieli? Non avrebbe, allora, ragione l'Inquisitore nel ritenere disumanante il Messaggio? In *téleios* suona piuttosto l'*esserci-alla-fine*, la vita fermamente orientata al Fine, oltre, *metá*, ogni scopo determinato. E qui sussiste il rapporto col pensiero non credente. Quest'ultimo non potrà giungere ad affermare che *esiste* Colui che può l'Impossibile; per esso non si farebbe così che riaffermare Inizio e Fine nella forma di un sicuro fondamento, *Grund*. Il non credente sa di non potere dire nulla intorno all'*a Deo* del credente, e tuttavia sa anche di non poter determinare l'idea dell'essere-libero, se non nel senso che essa implica il riferimento all'Impossibile. Questa idea egli cerca di esprimere proprio attraverso una *méthodos* che attraversi l'intera dimensione del possibile reale, ne mostri l'aporeticità e assuma finalmente prospettiva e forma escatologica. Il fatto che l'incondizio-

tiva non può essere portata al suo *éschaton*, se concepita onto-teologicamente. Soltanto in quella dell'Agathón, Summum Bonum, oltre ogni *determinazione* dell'ente, possibile è l'Impossibile che ogni possibile sia possibile. Tommaso continua invece a *determinare* l'operare divino: Dio non può fare che ciò che è stato fatto non sia fatto, non può *contraddire* la freccia del tempo! Il Muro della *necessità* rende la stessa azione della Grazia un possibile *finito*.

natezza richiesta dall'idea di libertà implichi escatologicamente che ogni possibile sia, questa affermazione che il credente crede riferibile solo a Dio, e per Sua *grazia* al vivente, il filosofo (che in quanto tale, nel *fare* filosofia, è per definizione non credente) cerca di derivarla fenomenologicamente dall'analisi del nostro linguaggio e delle forme del nostro operare, risalendo da esse a 'ciò', al Bene, che le *anima*. Che cosa viene *a Deo* per il credente, che supera ogni possibile reale nel senso dell'Impossibile che ogni possibile sia? L'infinita energia del *perdono*. Il Dono che eccede ogni logica dello scambio, il Dono perfettamente gratuito, il Dono per cui Dio *perdona* lo stesso imperdonabile (l'enigmatico bacio del Cristo all'Inquisitore è segno anche di questo perdono?). Non sta qui l'*éschaton* della fede del credente? Ma il non credente che pensa, non l'ateo, non può non pensare, a sua volta, l'*ultimo* del Dono che nel senso di una tale incommensurabile misura: perdonare *in verità* è perdonare l'Imperdonabile. E appunto questo deve essere pensato come l'Impossibile.¹

Altrettanto il non credente è costretto a *pensare* che *Inesorabile* non può essere chiamata l'intera 'catena' dalla coerenza interna della Legge, la serie di deduzioni che portano al *giudizio* e, poi, il giudizio stesso. L'*Inesorabile* non può costituirsi, in nessun campo, come un Muro invalicabile – e non se ne raggiunge il confine, ovvero non se ne disegna il *tópos*, secondo l'accezione del termine che abbiamo visto, se non quando concepiamo ciò che lo trascende. Non solo nel senso che giunti a un confine è con ciò stesso posto il problema di che cosa vi sia oltre, bensì anche in quello che l'eccezione è immanente alla regola – è, anzi, l'eccezione stessa che *misura* l'*Inesorabile* della norma e permette di coglierne l'esatto significato. Così è l'impossibile del

1. Cfr. J. Derrida, *Perdonare*, trad. it., Milano, 2004.

perfetto perdono l'autentico, ultimo 'confine' della Legge e della pena, così come è esso soltanto che rende concepibile una pace che non sia semplice patto.

Il filosofo deve restare fermo alla contraddizione insuperabile tra divenire ed eterno; a lui non è dato far propri quei versi che riassumono l'itinerario dantesco: « Io, che al divino da l'umano, / a l'eterno dal tempo era venuto » (*Paradiso*, XXXI, 37-38). Non vi è cammino nel tempo che congiunga le due 'sponde'. L'Impossibile della fede non coincide con quello del filosofo. Tuttavia in Dante si ha l'esempio supremo proprio di questo attingere *a Deo* una *impossibile* misura di libertà. Il Theós-Agape, che esprime lo *spirito* della *Commedia*, e solo il Theós che è Agape, ha la potenza di realizzare l'Impossibile della salvezza dell'esistente. Ma questo Ultimo è concepibile soltanto in base a un Impossibile ancora più radicale: quello che l'Amore divino *vinca tutto*, la stessa misura della propria giustizia, e dunque possa giungere a *salvare tutti*, e non solo il Poeta o coloro che ne ascolteranno la profezia. L'Impossibile che si spezzi la catena che lega alla colpa la pena, e che obbliga ancora a parlare di *vendetta*: « come giusta vendetta giustamente / punita fosse... » (*Paradiso*, VII, 20-21). Il Regno dello Spirito implica dunque necessariamente che si dia l'Impossibile, e cioè che non eterna duri « la città dolente ». Contraddizione formidabile in queste stesse parole: se, infatti, essa dura *non* può dirsi eterna (per la contraddizione insuperabile tra eternità e durata). E dunque sembra necessario pensarla escatologicamente come nient'altro che un momento. L'Impossibile della Gioia risuona, allora, indirettamente e paradossalmente in quello stesso « Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate », senso che appare evidente, e che a Dante invece sembra « duro », non solo perché terribile e pauroso, ma perché difficile a comprendersi, destinato a suscitare nella mente il sommo problema anche per l'anima che più profondamente *crede* (il credente Dante interroga e si interroga instancabilmente durante tutto il suo itinerario): se eterno è il mondo della pena, *fallito* è il senso della creazione poichè fallito il 'disegno' della redenzione. Sussiste in Dante un retro-pensiero

origeniano, che sempre lo tormenta? Io penso di sì. Cristo non compare nella *Commedia* – e dunque neppure nella veste di Giudice –, vi compaiono però come la sua espressione più *simbolica* le Donne, da Maria a Lucia a Beatrice (e si aggiungano pure Lia e Matelda), tutte dedicate a una *sola* missione: salvare, redimere, *perdonare e liberare*, e non punire. Esse non attendono dono e perdono, lo sono *actu*. Esse mostrano *qui-e-ora* l'Impossibile del Paradiso.

Figura-chiave dell'Impossibile è che sia possibile superare, fino a *dimenticarla*, la logica della pena. In Dante vi è l'idea della pena che perfettamente 'retribuisce', che perfettamente corrisponde alla colpa, tuttavia non sta qui la sua *ultima* parola. Certo, *tremendo* suona quel giudizio che concatena peccato, vendetta, incarnazione, giudizio che sembra destinato a compiersi con la vendetta sugli Ebrei, per mano del provvidenziale Impero. La misericordia *vince* tutto, *non ha vinto tutto*. Ha mostrato la via per cui può darsi l'Impossibile della sua finale vittoria; il tempo sembra ancora quello della *possibile* giustizia di un diritto che non potrà mai eliminare da sé completamente il timbro della vendetta, e che pensa che la misericordia sarebbe 'scarsa' senza il proprio intervento. Ma ogni *processo* esso intenti ormai si proietta sullo *s-fondo* di questa idea di misericordia e perdono, quasi a venirne risucchiato. Il vento che viene dall'Ultimo trascina a sé, al *perdono*, il diritto che continua a guardare indietro, verso la 'giusta pena'.

Il pensare escatologico si connette alla prospettiva ontologica che abbiamo cercato di seguire lungo tutte le pagine precedenti. Esso rimanda alla visione dell'essente *kath'hautó*, secondo la sua innegabile singolarità, e cioè secondo l'abisso della sua provenienza e della sua destinazione. Nel suo apparire in sé e per sé, l'essente mostra tale *libertà*, la sua irriducibile singolarità, proprio nell'istante stesso in cui non è pensabile se non in relazione al Tutto. Come tolta l'idea di libertà che si esprime nel pensare il possibile-Impossibile si deve *disperare* della *vita eterna* del nostro esserci, così tolto il pensiero dell'essente *kath'hautó*,

oltre ogni sua possibile determinazione, viene meno la sua ultima *ragione di essere*, quella che lo rende *inviolabile*. Tolta l'idea di libertà, nel senso in cui ne abbiamo discusso, l'essente si risolve nell'*inanimato*, cessa di pensare e di *potere liberare* (la libertà non *ek-siste* se non nell'*agire-che-libera*), e altrettanto accade quando esso si reifica in un semplicemente calcolabile-determinabile-trasformabile, quando il suo valore finisce con l'essere oggetto di semplice *valutazione*. Allora esso non può concepirsi che come essere semplicemente mortale e penserà di conseguenza anche di potere dare morte. Prospettiva escatologica e prospettiva ontologica *simul stant, simul cadunt*.

Ma forse sono già entrambe cadute. Chi pensa ancora l'*éschaton*, chi crede nonostante tutto nei *Novissima* ed è in questo senso *civis futurus*? Chi, per dirla con l'Adorno dei *Minima moralia*, trae la *conoscenza* della disperazione umana dalla luce di ciò che dovrebbe essere, «dal punto di vista della redenzione»? Qualunque idea di Fine si liquida oggi a immagine della realtà storico-sociale, in una 'disperata' inflazione di scopi calcolabili o che si presume siano tali. «O mente vaga al fin sempre digiuna...», già lo sapeva l'*'italo canto'* del Petrarca che l'idea di Fine sarebbe stata sempre più oggetto di dilugio e avrebbe, *alla fine*, dominato una *religio* o, meglio, *superstitio*, della cattiva infinità, la fede idolatrica nell'indefinito sopravvivere dell'uguale. 'Eterno' ritorno del sempre nuovo, che occorre in tutti i modi difendere da qualunque irrompere dell'Impossibile – e sempre più, anche sul terreno storico, da qualunque vero 'introduttore' (per usare il termine machiavellico). La durata è tutto – e di conseguenza neppure il divenire storico assumerà allora un qualsiasi senso, poiché esso può assumerlo, o possiamo immaginare lo assuma, soltanto se lo riguardiamo dal suo 'ultimo': gli eventi guardano tutti al sole che deve sorgere (Benjamin), così come ogni figura raggiunge la propria piena maturità nel momen-

to, nell'*apice* del tramonto (Hegel). Quando l'Eterno e l'*éschaton* sono *niente* – così afferma oggi la Doxa universale, il pensiero unico dominante – anche il divenire storico si trasforma in mera durata – senza neppure virtù, avrebbero aggiunto sia il segretario fiorentino che i poeti, Dante e Petrarca, da lui amati. Durata di un tramonto il cui termine è imprevedibile – tramonto, però, incapace anche di affrontare la tragedia della storia, quel « fiume immondo » di cui parla Nietzsche, proprio perché incapace di incalzarla e di *non* dar ragione ai suoi fatti e ai suoi vincitori. Un tramonto che non ha i colori di nessuna aurora, che rincorre i fatti e basta, « come un pattinatore principiante, che per di più si esercita dove è vietato » (Kafka, *Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via*). Impossibile che questo 'fiume' si risolva e dissolva nell'oceano dell'Agathón – ma, proprio nell'affermarlo, l'esserci esprime l'estrema misura della propria idea di possibile. Il suo *lógos*, il *lógos* che afferma questo Impossibile, è il *lógos* di ciò che deve venire, dell'*erchómenos*. E se anche ora esso tace, ebbene *lapides clamabunt* (Luca, 19, 40).

Impossibile per Dostoevskij è che l'uomo, in forza del proprio essere, che è soltanto *dynámei*, possa *compiere* la storia. Come potrebbe quel *protagonista* sommo della tragedia che è la storia, il Male (nel senso ontologico e non etico), essere vinto dall'uomo? La natura umana dovrebbe essere *buona* per un simile atto. Come concepire tale possibilità quando Lui stesso dice di sé: « Nessuno è buono, *oudeís agathós* » (Luca, 18, 19, e così in *Matteo* e *Marco*)? Dice questo e insieme afferma che dobbiamo essere *perfetti*, *téleioi*, come il Padre celeste. Contraddizione logica? No, fede in quanto fede che ci sia possibile l'Impossibile, che il 'confine' ultimo del nostro possibile sia l'Impossibile. E tuttavia il *pensare* può, per Dostoevskij, essere in colloquio con questo credere: il Male soffre necessariamente di una tremenda, intima contraddizione – e ciò rende concepibile l'Impossibile: il Male, per essere tale *in verità*, non può non vo-

lere il proprio stesso annientamento; il Principio della negazione non può non volersi negare. Satana scaccia Satana, è discorde in sé stesso. « Come potrebbe star salda la sua *basileia*? » (Matteo, 12, 26). Escatologicamente il Male confuta sé stesso; il pensare escatologico è lo specchio in cui *ora* – *apocalisse ora* – il Male si riflette *alla sua Fine*, lo specchio che ne rivela perciò la radicale impotenza. L'Inquisitore insegna a *disperare* di questo Impossibile, tuttavia è cosciente della contraddizione in cui il suo discorso si dibatte – e forse nell'intimo si detesta proprio per non saperla superare. Che Dostoevskij esprima tale idea come propria soltanto della dimensione della fede, nulla toglie alla valenza filosofica del suo discorso. Egli *crede* che la morte di Dio non possa costituire il Fine, l'*éschaton* – e *ha ragione*, poiché questa morte è un *evento*, che accade nella nostra civiltà, in un momento preciso, indubitabilmente storicamente, ma che, in quanto storico, è assurdo pretendere che valga come *ultima parola*. Egli *sa* che nessuna delle parole del Cristo si è realizzata (Ferdinando Tartaglia, amico e prima guida di Sergio Quinzio scriveva: « Il cristianesimo: una cometa apparsa duemila anni fa e poi sprofondata immediatamente negli abissi celesti »), ma questo *fatto* non ha nulla a che vedere con la loro *verità* – e ciò rimane fermo, anche per colui che non crede alla loro Verità non credendo in Lui che l'ha incarnata, ma mai potrebbe affermare di *sapere* la loro assoluta impossibilità. « Cristo si sbagliava, è stato dimostrato » scrive Dostoevskij al punto estremo del proprio 'timore e tremore' – ebbene, io preferisco stare in questo errore, e cioè *insistere* in ciò che storicamente risulta impossibile. La morte di Dio è già l'annuncio del cristianesimo. Ma questo per Dostoevskij non comporta l'esito nihilistico che contrassegna il Moderno, bensì la *disperata speranza* nel Suo ritorno.

Tuttavia, non si impone qui di nuovo il Muro? Severino lo afferma in un saggio, che in queste pagine si è tenuto sempre presente, *Dostoevskij e il Muro di pietra*, raccolto in *La filosofia russa 1800-1900* (Reggio Calabria, 1998). Se è necessario scegliere tra la verità e Cristo ciò significa che il principio di non contraddizione rimane insuperabile, « è una *rete* da cui nemmeno Dostoevskij può liberarsi ». Ma in Cristo

Dostoevskij vede la paradossale energia che tiene in sé la stessa contraddizione. Cristo 'si sbaglia' rispetto al Principio non perché vi si sottomette, ma perché lo oltrepassa. L'Impossibile non abbatte il Muro, perché dimostri la falsità dei principi su cui si regge; la sua forza sa procedere *oltre*. Questo procedere all'Impossibile rende infelici, afferma l'Inquisitore, il *filantropo*; il tuo Cristo è *oltre-umano* e perciò *inumano*, egli dice (l'idea dell'inumanità del cristianesimo era già al centro dell'ateismo post-hegeliano, e in particolare di Bruno Bauer, autore ben noto a Nietzsche) – ma come potremmo scongiurare l'arrischio a un tale dolore? Soltanto se pensa-agisce secondo una misura che trascenda i possibili finiti l'uomo si approssima all'incondizionatezza che sta alla radice dell'idea di libertà, appartenente alla sua natura come, d'altro canto, vi appartiene l'opposta tendenza al servire, alla *cattività*. E potremmo far tacere in noi, oggi, questa idea, se la nostra stessa scienza ha assunto il problema dell'*infinito* a proprio essenziale contenuto e *pró-blema*? Se il Male è davvero radicale, e non l'equivalente di sventura, malattia, di quella *inaequalitas* connessa al molteplice e all'esistere – se il Male è questo *ultimo*, e non un insieme di contingenze che si accompagnano alle forme del divenire –, ecco che, dal punto dell'Ultimo dell'Impossibile, esso deve esser visto *cadere*, necessariamente cadere. Il Male, *pessimum*, deve per propria natura *pessum ire*, andare in rovina. L'uomo non può, però, *pessum dare*, mandarlo in rovina, distruggerlo, poiché esso sta alla radice dell'esserci. L'uomo ha *in radice* il Male, ma non la necessità di compierlo. Egli ha la *libertà* per combatterlo, anche se questa libertà non sarà mai forte abbastanza da estirparlo da sé. Dostoevskij dovrebbe mostrare più *fede* del filosofo in questa libertà – e invece continuamente è sul punto di *cadere*, lui, nella più profonda *desperatio de homine*. Da cristiano non dovrebbe credere fermamente che la natura umana è uscita *tutta buona* dalle mani del suo Creatore? Il peccato l'ha *vulnerata*, non distrutta. Dunque, *a Deo* dovremmo senz'altro credere che ci proviene la facoltà di combattere il Male e vincerlo. Abbiamo in questa lotta 'l'alleato' più potente, tale da farci sperare di poter davvero *pessum dare* al Pessimo. E invece qui è proprio il cristiano a riporre la sua speranza sull'*auto-*

contraddittorietà del Male, piuttosto che sull'aiuto divino. La fede è messa alla prova dal tremendo spettacolo del Male, interrogata e squassata da questo, infinitamente più di quanto lo sia il ragionamento filosofico. E la ragione è evidente: il filosofo indaga il nesso *naturale* tra i nostri atti *capitivi*, malvagi, e la nostra libertà, e non si interroga sul *perché ultimo* di questa natura – Dostoevskij è invece costretto a chiedersi: perché Dio ci ha creato dotati della *potenza* del Male? Perché la nostra libertà non potrebbe esprimersi se non attraverso la lotta per liberarci dal Male? Dio amerebbe così assolutamente la nostra libertà (anche in Dante troviamo la stessa idea di un tale paradossale amore: Catone *pagano e suicida* salvo nel Purgatorio) da essere in qualche modo costretto a dotarci di quella potenza. È evidente come una tale risposta non soddisfi per nulla né il filosofo né l'anima del poeta cristiano. Forse che non vi sarebbe libertà là dove i nostri atti fossero tutti d'amore? La libertà per essere tale ha la necessità di confrontarsi col Male? Allora il Paradiso è il regno dell'assenza di libertà? E non pensiamo forse anche a un Paradiso terrestre, come in Dante – e cioè alla possibilità di un regno in terra retto appunto dal *nómos* dell'*Avversario* è caduto sconfitto? E se la lotta contro il Male è necessaria all'espressione della nostra libertà, questa lotta può o no trovare compimento? Assolutamente no, afferma l'Inquisitore – e a dimostrarlo porta lo *scandalo* di questi duemila anni di cristianesimo. Sì, grida il poeta, strappando questo Sì dal fondo del suo essere, anzi: quasi dalle viscere del proprio corpo: poiché la *vita-e-morte* del Cristo ha mostrato che può *esistere* quell'oceano che accoglie in sé tutti i mali e in sé li esaurisce, li consuma, quell'oceano che è il luogo dove il male compie la propria natura proprio con l'*andare a fondo*.

Realphilosophie

« Che miracolo sono queste vite / che l'impensabile vogliono pensare, / che ciò che mai fu scritto pure

leggono, / che ciò che è più confuso hanno nel pugno / e nelle tenebre trovano la via » (Hugo von Hofmannsthal, *Il folle e la morte*).

I. La filosofia potrà essere *sapere* e insieme mantenere il nome di 'amante' (*contra* Hegel) soltanto se il suo 'amore' saprà rivolgersi all'essente in quanto *aporóúmenon*, all'*aporía* che l'essente in quanto essente incarna, e cioè alla *inesauribilità* della sua *ousía* o sostanza. Si tratta della stessa *immateriale sostanza* di cui tratta la teoria fisica, ma che la filosofia assume come *próblema - próblema* che nessuna determinazione delle forme specifiche in cui tale sostanza si manifesta può risolvere. Non che la filosofia presuma di possederne la soluzione! Essa può valere soltanto come *interrogazione ulteriore* – una interrogazione che però intende dimostrarsi necessaria. In questo senso l'abbiamo chiamata anche *philagathía*, ricerca del valore ultimo o dell'essere-bene, *agathón*, dell'essente, ricerca che non può svolgersi che a partire dalla sostanza *kath'hautó*, dalla singolarità non riducibile ad altro che essa in verità *ri-vela*, singolarità che non esclude, ma implica l'essere in relazione e i modi in cui l'essere-in-relazione può venir predicato. *Philagathía* significa interrogazione intorno alla irriducibilità della cosa a *ob-iectum*, di qualunque cosa, non solo delle *personae* che nel loro gioco-*pólemos* costituiscono il nostro esserci nella sua paradossale stra-ordinarietà. La cosa è l'Ultimo, il risultato della *Erinnerung*, l'*éschaton*, l'ulteriore, l'eccedente, l'*Impossibilità del possibile*, e non l'ente a disposizione. È *Verbum*: l'agire che procede-oltre, che indica l'Aperto, il *semper Ad-verbum*.

Reale è l'essente nella molteplicità delle forme in cui si manifesta alla *esperienza della coscienza*, a partire dai modi stessi in cui viene sentito e percepito. La coscienza non accade immediatamente, ma è un cammino,

una *méthodos*, che attraversa stadi, pieghe e strati diversi; essa si forma faticosamente a partire da un inconscio che nel suo fondo rimane immemorabile, e perciò mai eliminabile. « But, for your conscience? Ay, sir, where lies that? » (Shakespeare, *La tempesta*) – dove giace? In nessun luogo, *átopos*, poiché essa né è un ‘oggetto’, né mai riposa ‘quieta’ in qualche parte del cervello. L’universo dei saperi determinati nasce da questo *restless brain*, dall’umano cervello che non trova mai riposo. Nel loro procedere, nel loro penetrare la struttura di *tà physiká* sempre più profondamente, fino a concepirne la complementarità con le forme della nostra osservazione, sarà soltanto lo ‘spirito’ del nostro esserci a trasformarsi? Non vi è dubbio, infatti, che ciò avvenga – in ogni prassi, e perciò anche in quella che si esprime nel pensare, il soggetto non può non modificare sé stesso nello stesso tempo in cui trasforma il proprio oggetto. Ma come potrebbe non aver luogo, nel tempo, anche una modificazione della stessa *materia* che pensa? Come è possibile astrarre una dall’altra le due dimensioni? Se la materia pensa, può il pensare non avere effetti sulla materia? Che la materia pensi i *materialisti pensanti* l’hanno sempre saputo: « Che la materia pensi, è un fatto. Un fatto, perché noi pensiamo; e noi non sappiamo, non conosciamo di essere, non possiamo conoscere, concepire, altro che materia ... ciascun di noi ... sente che egli pensa con una parte materiale di sé, cioè col suo cervello, come egli sente di vedere co’ suoi occhi, di toccare colle sue mani » (Leopardi, *Zibaldone*, 4288). Come ridurre, però, la mente a un cervello *non pensante*? Dove ritrovare una simile mente se non sul tavolo anatomico? Se il cervello pensa, pensa qualcosa e non può pensarla senza pensare in uno sé stesso (e trovare, alla fine, che il Sé stesso, *ātman*, è appunto soltanto *pensabile*, e mai oggetto di un giudizio determinante). La *materia vivente* è materia pensante (*tutta*, in distinti modi e gradi). La *meraviglia* per quel miracolo grande rap-

presentato dal corpo è la prima che il filosofo dovrebbe provare, meraviglia per la complessità che esso presenta, e a causa della quale risulta impossibile curare la parte senza *alzare* lo sguardo alla totalità dell'organismo. Considerazione olistica, anche in senso propriamente medico, delle *ragioni del corpo* che è fondamentale per la filosofia platonica: come non dobbiamo credere di poter aver cura della stessa mente (*kephalé* – e qui Platone sembra voler indicare proprio *il cervello*) *di per sé* (*Carmide*, 156 b-c), analizzandola separatamente, così non possiamo pervenire a un cervello *nudo* che, in quanto tale, sia causa dei pensieri della mente. *Reale, das Wirkende*, realtà in quanto *azione*, potenza attiva, si mostra essere, allora, la *relazione originaria* tra materia e pensiero. Il loro punto di congiunzione è ovunque e in nessun luogo, segno di un *ad-tendersi* reciproco in cui si custodisce la stessa distanza. « Il punto di congiunzione tra l'anima e il corpo non è forse diverso da quello tra l'amore e l'oggetto amato » (Cristina Campo, *Diario d'agosto*, 1950). (È sempre il Punto inafferrabile che ritorna a 'segnare' il congiungersi degli opposti, possibile-impossibile – Punto inafferrabile, ma condizione insieme della possibilità che gli opposti vengano trattati analogicamente).

In modo del tutto simile il filosofo del linguaggio non considera il cervello dell'infante una gabbia vuota in cui irrompano i 'suoni' della madre e a partire dall'ascolto di questi il bimbo 'impari' a parlare. Il cervello è dotato di un *programma proprio* che inizia a 'girare' con l'ascolto della lingua matrice, ma non ne è il prodotto.¹ La materia è *predisposta* al *lógos*. E se il cervello è della stessa materia degli altri essenti, se la materia delle stelle è la stessa di cui sono fatti il nostro mondo e noi stessi, come dicono cosmologi e biologi contempo-

1. Mi riferisco, ovviamente, alle teorie di Noam Chomsky sulle quali ho a lungo discusso in *Labirinto filosofico*, cit.

ranei 'imitando', e a volte anche con perfetta coscienza delle affinità, Giordano Bruno, ciò vuol dire che nulla può essere detto, *in verità*, inanimato, *ápsychos*, e che qualsiasi separazione tra fisico e 'spirituale' è un non-senso filosofico e scientifico. Una prospettiva anti-riduzionistica in campo biologico, fisico e nello studio del linguaggio può perciò diventare fattore costitutivo, oggi, di un *philosophêin*, di un *fare* filosofia, che interroghi l'essente in quanto essente nella *reale* complessità delle sue forme, ivi comprese quelle per cui esso si rivela nel nostro esserci in quanto capace di pensare il possibile escatologicamente, in quanto *trascendenza*.

II. *Reale* è l'esserci in cui vive il suo stesso immemorabile passato: « Ora lo sento scorrere caldo nelle mie vene, il sangue dei miei morti » (Ungaretti), lo sento scorrere anche « senz'uopo della memoria » (Vico). Il passato è, e non può non essere, precisamente come è il presente. L'origine non è che il fondo *che appare* della sostanza dell'essente. « Non vi è nulla di essenziale all'interno che non appaia insieme all'esterno »¹ (Hugo von Hofmannsthal, *Il libro degli amici*, aforisma 242). La stessa storicità dell'esserci non è concepibile in una diversa prospettiva: poiché il passato vive nel presente *ontologicamente*, il tempo storico è possibile. Un'ontologia deve fondare la considerazione storica, così come, lo abbiamo visto, la stessa idea di libertà. Poiché l'interrogazione sull'origine

1. In diverse forme questa idea ritorna di continuo nell'opera di Hofmannsthal; possiamo dire, anzi, che essa informa di sé l'intera cultura viennese a lui contemporanea. Il riferimento per tutti obbligato è alla 'tirata' goethiana contro quei filistei che distinguono nella natura un'occulta, impenetrabile essenza dal 'guscio' manifesto. Un sacro, *palese* mistero essa è invece (« Heilig öffentlich Geheimnis »), e noi dobbiamo gioire « des wahren Scheins », della verità-realtà dell'apparire.

(e, sullo s-fondo, l'Inizio) è costitutiva del nostro esserci, questo è anche storico. Allora diventa chiaro il senso dell'affermazione tante volte ripetuta che la storia è sempre storia del presente. Analoga è la fondazione filosofica della filologia: se l'essente si dice *pollachôs*, ma sempre in riferimento alla sua indubitabile presenza, alla sua *ousía*, sarà necessario seguire le trasformazioni di tutti gli idiomi che hanno cercato e cercano di esprimerlo, di conoscerlo, di immaginarlo. Anche il *lógos* in quanto *linguaggio* è *materia pensante*, «una parte dell'organismo umano e non meno complicato di questo» (Wittgenstein, *Tractatus*, 4.002), e come tale deve essere trattato al di là di ogni 'convenzionalismo'. Il linguaggio *pensa*, non è mezzo o utensile a disposizione, come non lo è il nostro cervello (che come ogni altra parte del corpo ha anche il suo autonomo destino). E tuttavia sarà compito essenziale del *diaporeîn* filosofico chiarire la distinzione tra linguaggio e pensiero – distinzione che si rende evidente tutte le volte che, costretti ad ammettere che la parola *ci manca*, non perché la si sia dimenticata, e ne proviamo in noi l'assenza, facciamo esperienza di quella sua dimensione per cui essa è *sempre* anche assenza. E come la parola anche sempre manca, così la *theoría* non è mai semplicemente lo sguardo che poniamo su una cosa-*Gegenstand-obiectum*, sguardo che pretende di disvelarla, sguardo 'da padrone'. La cosa anche sempre *ci ri-guarda*, e alcune volte così intensamente che noi siamo costretti a *deporre* il nostro sguardo, come essa ci costringesse alla resa. Quando *vediamo di essere visti* e comprendiamo di esistere soltanto nello sguardo che ci fissa, allora soltanto ci si fa chiaro il significato del *thaumázein*. (Nel *De visione Dei* il Cusano aveva già illustrato questa dialettica riferendosi al Volto di Cristo dipinto da van der Weyden, dialettica che J. Lacan svilupperà in chiave analitica in *Il seminario. Libro XI* (1964), trad. it., Torino, 2003).

Nessun pensiero può nascere che non si presenti in qualche forma linguistica, ma nessuna potrà risultare coestesa all'idea che intende esprimere. La parola è sempre dopo il pensiero, mai al suo servizio, come mai lo è la scrittura rispetto all'oralità.¹ « Il linguaggio riveste (*verkleidet*) i pensieri », o forse, meglio, li 'traveste', poiché dalla forma del suo abito non possiamo concludere al pensiero che esso 'copre' (*Tractatus*, 4.002), o, ancora, la parola può anche servire a nascondere il pensiero. La parola può forzare il pensiero, senza che ne siamo coscienti, ma anche il pensiero lottare con la parola. Se è da « biasimare la debilitade de lo 'ntelletto », va tuttavia sempre considerato che spesso è « la cortezza del nostro parlare » a essere vinta dal pensiero « sì che seguire lui non puote a pieno » (Dante, *Convivio*, III, 4). Altrettanto potremmo dire delle *personae* attraverso cui il Sé appare, che del Sé stesso costituiscono il necessario apparire (*personae* tali da incuterci anche terrore, se, come Vico sostiene, fosse congetturabile per il verbo *personari* il significato di « vestir pelli di fiere » e per il verbo *opsonari* quello

1. Per forma linguistica intendo ovviamente anche le diverse espressioni 'artistiche'. A ognuna va riconosciuta autonomia *cognitiva*, e secondo questa prospettiva andrà analizzata. Infinite cose fa il pittore che le parole non possono nominare, diceva Leonardo. Superbie logocentriche sono state superate nella *vita concreta* dell'*arte-téchne* ben prima che lo fossero dall'ermeneutica contemporanea. La polemica contro il primato del linguaggio verbale, la rivendicazione dell'efficacia *in sé cognitiva* dell'immagine, contro l'idea che essa valga come una più o meno diretta e riuscita 'traduzione' del concetto, percorre tutta la *Scienza nuova* di Vico. Qui non solo si afferma la simbiosi tra l'immagine (la « dipintura ») e il contenuto dell'opera, ma, ben oltre, si mostra come l'immagine *preceda* l'espressione verbale (la « spiegazione »), come l'immaginazione venga prima del *discorso*. Dobbiamo essere sempre soccorsi dalla *phantasia* per « trarre fuori dall'intendimento cose spirituali ». Se con la parola *prende corpo* l'idea, o altrimenti essa ci sfugge o rimane indefinita – come Leopardi vichianamente ripete –, così l'idea stessa non è vivente senza immaginazione.

di « cibarsi di carni selvaggine cacciate »). Il carattere-*daímon* inaccessibile in sé, eppure determinante in ogni nostro atto, è rivestito dalla *persona*, non tradito o falsificato. (La stessa dialettica si può presentare nell'architettura – il caso esemplare è quello di Loos – tra 'interno' e 'esterno' dell'edificio: l' 'interno' deve restare impenetrabile allo sguardo 'di fuori', in opposizione a ogni architettura 'di vetro'). Il pensiero batte costantemente contro i limiti del linguaggio ed è in forza di questa sua *dýnamis* che il linguaggio diviene, si rinnova, è segno della storicità dell'esserci.

Reale è dunque la parola che manca quanto quella che definisce o crede di definire (*kategorêin*) l'essente. La parola ci manca, anzitutto, perché ci mancava originariamente (o comunque perché abbiamo perduto per sempre la lingua adamitica), e come il *thaûma* ci sorprende a ogni riproporsi del problema, così si ripete l'esperienza di questa mancanza. Le forme arcaiche del comunicare ritornano quasi a compensarla e con esse riemerge il lato perturbante dell'inconscio. Inoltre, la parola sempre manca poiché nessun sistema linguistico può costituire una totalità; in ciascuno residua sempre un indicibile. Ciò fa sì che si imponga il problema della comprensione e della traduzione tra idiomi, come problema immanente alla costituzione del senso di ciascuno. È anche grazie a questo processo fatto di imprevedibili relazioni che essi divengono e si trasformano, secondo propri principi, e non per volontà e intelletto di coloro che li parlano. Non perché di tali processi vi siano Autori o Registi i parlanti agiscono la costante trasformazione del proprio *lógos*, soffrendone a un tempo i limiti.

Reale perciò, quanto il *lógos* espresso, è la parola che manca. La parola poetica ne è il simbolo, anche se è forse proprio in alcune esperienze musicali contemporanee che l'esperienza di una tale mancanza ha trovato la più potente

espressione, come nel *Moses und Aron* di Schönberg. Mentre il *dis-corso* è irrimediabilmente legato all'ordine del tempo, *gettato* in esso, la parola poetica sta in un perenne contrasto con la durata. Armonizzata «per legame musaico», come dice Dante nel *Convivio*, essa contraddice 'per natura' il principio dell'irreversibilità di Chronos. E appunto ciò la rende *intraducibile* – tradurre quel «legame» significa *ipso facto* renderla *prosa* e *tradirne* gli stessi significati, che mai consistono semplicemente nei suoi cosiddetti 'contenuti'. Il linguaggio della poesia costituisce, nel suo fondamento *ontologico*, la prova di quel comportamento anti-termodinamico del nostro stesso esserci, su cui abbiamo sopra insistito – ciò che non va inteso nel senso di qualche suo valore 'sublime': è il fatto stesso che siamo animali parlanti a esprimere la misura di una nostra libertà rispetto alle forme del determinismo causale. Il nesso che Dante istituisce tra i due 'doni' divini, quello del linguaggio e quello supremo della libertà del volere, è davvero l'*aporoúmenon* su cui costantemente dovrebbe fare ritorno il pensiero. Libero non potrebbe *in verità* dirsi se non chi abitasse *poeticamente* – ovvero soltanto chi riuscisse a parlare *poeticamente* farebbe in verità segno al proprio essere-libero.

Potremmo aggiungere un'ulteriore questione, che collega indistricabilmente poesia a musica, questione già posta in qualche modo a proposito del problema della *simultaneità*. Nel suo essere *musicale* il linguaggio poetico tende per propria natura a ciò che soltanto alla musica è possibile ottenere (e forse davvero solo per *istanti*): la espressione in uno, simultaneamente, di diversi temi o situazioni. La musica, in questo senso, è *contrappuntistica* nella sua essenza (non solo quella polifonica nei suoi sviluppi in Occidente), in quanto essa permette la *sovrapposizione* simultanea di diverse linee in base a regole varie e non per forza in riferimento a un 'canto' fermo. La parola, invece, assume sempre il proprio significato in un tempo che è quello del *dis-correre*. Per quanto la poesia riesca a *metterlo in crisi*, non potrà mai vincerlo del tutto. *Simul*, invece, in un pezzo musicale possono 'suonare' insieme memoria, presente e presagio. Di questo 'tempo' abbiamo parlato nel precedente capitolo su «I tempi del caso». Anche questo spie-

ga il 'primato' della musica tra le arti contemporanee: nessuna può giungere alla *astrazione* di cui essa è capace, al suo *potere* di mostrare i principi essenziali della sua stessa struttura senza disperdersi nella raccolta di 'vocaboli'. Hermann Broch ha insistito in vari saggi sulla natura eminentemente *sintattica* dell'arte contemporanea e sul fatto che questo suo fondamentale atteggiamento è prossimo a quello dello scienziato.

Reale, 'prima' che qualsiasi pensiero riesca a formularsi, 'prima' che la parola-che-manca giunga a coscienza, è il silenzio da cui tutto proviene. Il *silenzioso ascolto* ne è l'immagine vera. L'animale razionale (*ratio*, *oratio*, *reor*: parlante-e-calcolante) è all'inizio *obbediente* (*ob-audire*), come ogni altro. Se nel discorso questo inizio viene dimenticato, se la parola lo occulta invece di farsene memoria, essa non apprenderà mai a *tacere* per poter di nuovo ascoltare e così proseguire nel proprio *experiri*. Soltanto riconoscendo di aver parlato grazie alla facoltà-*Kraft* dell'ascolto sapremo ancora ascoltare per continuare a dire, per provare a dire ciò che non possiamo tacere – e che ci è impossibile tacere per il semplice motivo che esso riguarda *sostanzialmente* il nostro esistere.

Nel rammemorare questo 'primo' silenzio, la parola scopre l'abisso che la propria forma in sé custodisce. La radice ultima, l'*étymon*, le sfugge sempre per definizione. Per quanto sprofondiamo nel suo pozzo, non troveremo un fondo. Da quale primo *corpo della voce* proviene questo linguaggio con cui ora abitiamo il mondo, ben prima di cercare di costruirne immagini di ogni genere? Cancellata la domanda, rimangono soltanto le concezioni convenzionali-artificiali dei nostri idiomi, incapaci di conferire loro qualsiasi *insufficiente ragione*. Alla domanda *risponde* il silenzio che è forma immanente al movimento del discorrere – così come una pausa può rivelarci il senso di un movimento musicale. Si spalanca una radura nel loro

fitto, e lì una luce, inattingibile al cammino fino a quel punto svolto, ne illumina il senso.

Silenzio è l'inizio come silenzio è il fine della parola. A esso facciamo segno proprio mentre diciamo, esprimiamo, definiamo. Poiché non possiamo non cercare di dire anche ciò che sappiamo nel suo fondo inesprimibile. Così la parola si approssima al proprio *étymon*, e più le sembra approssimarsi più se ne scopre lontana. Questa lontananza appare *chiara*, e si potrà *clara mente* vedere o ascoltare soltanto dove il discorso mostri, in-dichi il silenzio da cui ha inizio e l'inesprimibilità della singolarità irripetibile di ogni cosa, in cui esso termina: quella essenza di ogni ente per cui questo eccede (*aga-*) la rete delle relazioni, il *con-testo* che lo rende predicabile. Nulla di occulto, nessuna aura di mistero, bensì esperienza vivente di chiunque si faccia cosciente del proprio dire, della potenza e povertà in uno del nostro eloquio. È questo il senso concreto del Mistico che avvolge ogni parola e ne costituisce l'*anima*, ciò che le dà vita.

III. *Reale* è il Mistico in questa accezione – *reale* è quell'«altro stato» in cui è concesso all'esserci di percepire l'*istante* di una «incommensurabile chiarezza», la *übermässige Klarheit*, della quale ha parlato Musil nella conclusione, *impossibile* anch'essa, del suo grande romanzo. Si dà lo sguardo che penetra la cosa nella sua singolarità, ne ascolta la voce interiore fino a divenire questa stessa voce. In tale sguardo le «*begrenzenden Kräfte*» (Musil), le potenze che distinguono e separano, cui sono quotidianamente sottmesse tutte le relazioni umane, vengono meno. (Un'idea che potrebbe compararsi all'*ultrafilosofia* di cui parla Leopardi, *ultrafilosofia* che intende conoscere «l'intero e l'intimo delle cose», il loro *corpo vivente*, *oltre*, non al di qua della filosofia che analizza e ri-

solve la natura «ne' suoi menomi ed ultimi elementi», come questa giacesse «sotto il coltello anatomico»). Altrettanto potremmo dire di quegli istanti-eventi in cui ci sembra di penetrare nel pensiero di un altro o di essere penetrati dal suo («Già non attendere' io tua dimanda, / s'io m'intuassi, come tu t'inmii», *Paradiso*, IX, 80-81). L'immagine spaziale di un oggetto, *Gegen-stand*, è forse l'unica scientificamente ammissibile? Non è altrettanto *reale* il fatto che la nostra intenzione si rivolga sempre a osservare la cosa anche 'da dentro'? Osservando *immaginiamo* o possiamo immaginare di partecipare alla costituzione della cosa, nel momento stesso in cui siamo coscienti di analizzarla in quanto *fenomeno*. Allora, la nostra osservazione cessa di assumere il carattere tridimensionale che abitualmente presenta; ciò che noi immaginiamo della cosa ne *riconfigura* lo stesso aspetto esteriore. Che si possano immaginare mondi a n dimensioni è esperienza vissuta dell'esserci, prima che possibilità matematica (e artistica). Vi è qui il segno di un'originaria unità del sentire, unità di due tipi di sensazione, che Musil chiama concava e convessa – e se l'intelletto pretende di separarli, saranno sempre *concrete esperienze a contraddirli*. La nozione di *realtà* deve includere l'insieme delle dimensioni della *psyché* nelle loro differenze e divisioni, che il Cogito mai potrebbe tutte esprimere e spiegare. Non si tratta affatto di un 'sublime' oltrepassamento dell'*esprit de géométrie*, ma di un procedere dello sguardo dall'esterno all'interno della cosa, così da sentirne l'essenziale unità in quanto tale irrapresentabile (in ciò consiste lo stesso *esprit de finesse* pascaliano). La *realtà* così intesa si combina indistricabilmente col carattere *asistematico*, potremmo dire *arbitrario*, del nostro stesso essere corporeo. Con questo carattere *dobbiamo* (*sollen!*) costantemente 'fare i conti', analogamente a come Freud sosteneva che l'Io *dovesse* 'lavorare' nei confronti dell'Es

(« Wo Es war, *soll* Ich werden » [corsivo nostro] – ciò che non significa affatto annullare l'Es né illuderci di dominarlo dall'alto dell'Io del Dovere e del Concetto! Significa distinguerne per quanto possibile i rispettivi dominii e riconoscerne i confini-passaggi, restando pronti ad affrontare anche quelli più pericolosi e imprevedibili).

Da *esperienze* deve certamente procedere il nostro sapere. Ma *esperienza*, che richiederà di essere in tutti i sensi *saputa*, è anche quella in cui « noi cessiamo di essere oggetto per noi stessi, quando, ritiratici in noi stessi, il nostro io intuente è tutt'uno con quello intuitivo. In questo istante dell'intuizione dileguano per noi tempo e durata: noi ora non siamo nel tempo, ma il tempo – o piuttosto non il tempo, bensì l'eternità pura e assoluta – è in noi ». Tale per Schelling (*Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, 8) era anche l'*esperienza* spinoziana dell'Assoluto – esperienza concreta, *finita*, e tuttavia tale da tendere in sé a sommergersi nell'Infinito. La pagina schellinghiana sembra 'commentare' davvero il significato del *Verso il Regno* di Musil: il tentativo di esprimere come 'originario sentire' l'impossibilità stessa di *abitare il Regno*, di esserci nella pienezza della stessa dimensione estetica. Ciò che, appunto, significa l'Impossibile vissuto e pensato come senso ultimo del possibile.¹

Qui viene ripreso il motivo ultimo della speculazione neoplatonica, la sua *aporía málista*, l'aporia massima, il *punto* dove la sua strada si compie. L'Uno, o meglio lo *s-fondo* stesso dell'Uno, non è afferrabile né

1. Anche molte pagine di *La colonna e il fondamento della verità* potrebbero servire a 'commento' di quelle musiliane. Per cogliere la Verità *una* occorrerebbe *uscire* da sé stessi, dalla molteplicità che siamo, « e questo ci è decisamente impossibile » (cit., p. 556). Tuttavia « tra le crepe del raziocinio umano si intravede l'azzurro dell'Eternità ». L'inattingibile si dona nella concretezza di questa esperienza. Il *simbolo*, per Florenskij, esprime appunto quella *energia* che ci permette di passare attraverso quelle *crepe*.

con la *epistème*, né con la *nóesis*, e tuttavia è possibile farne esperienza. Si dà la sua *parousía*, esso si fa presente e l'anima giunge a *toccarlo*. Non vi è conoscenza discorsiva, ma *synesis*, contatto tra l'assolutamente *árreton*, indicibile, e l'anima che si desta dal sonno delle parole alla veglia della visione. La *dídaxis*, la parola che insegna, il discorso rimangono necessari, ma riguardano la via, il cammino alla *parousía*, e soltanto in quella *synesis* giungono insieme alla meta (Plotino, *Enneadi*, VI, 9 – l'*aporía málista* verrà ripresa in forma ancora più radicale da Damascio). Il Mistico, in questa prospettiva, lungi dall'essere inteso come 'astrazione' dal sensibile-estetico, rappresenta proprio di questa facoltà dell'anima una *potenza* superiore a ogni discorso e a ogni insegnamento – simile a quella cui *gratia* sembra attingere Dante al termine del suo itinerario (che infatti va inteso come *inizio* della sua *vera* esperienza mondana – Dante compie il suo pellegrinaggio ritornando in terra, come se, 'alla fine', dovesse re-incarnarsi). La Grazia, indispensabile per il cristiano Dante, non interviene, certo, per il neoplatonismo 'pagano'; per Plotino e Damascio è lo stesso discorso a condurre all'*aporía*, a far comprendere come la assoluta semplicità dell'Uno possa essere solo 'divinata', *manteúetai*, dice Damascio, e, *oltre* alla stessa potenza della visione e intuizione, concretamente *sentita*. Tuttavia è evidente che anche per loro il cammino del discorso e della *dídaxis* può condurre a tale 'risveglio' soltanto se un *eccesso di amore* lo muove, se l'intelletto è tutt'uno con l'*éros* che lo spinge, senza perché, a 'inluiarsi', a immergersi nell'Amato (e il motivo, che potremmo dire dell'*amo ergo sum*, ritorna in Musil nei 'dialoghi sacri' tra fratello e sorella).

Non è un *sogno* questa *synesis*? E la *dura legge* della filosofia-scienza non sta fin dalle origini in lotta contro quel sonno che affligge i mortali, per cui ciascuno crede di vivere 'idiotamente' in un mondo *ídion*, suo

proprio, e non ascolta il Logos comune? E così sogna il metafisico, che pretende di applicare le forme trascendentali dell'intelletto oltre la dimensione sensibile-fenomenica. Possiamo davvero conoscere soltanto ciò che osserviamo da desti – questa sembra la prima parola della *epistème*. Da cui l'imperativo: resisti nella veglia finché puoi, il sonno genera sogni e dai sogni possono generarsi incubi e mostri.

E tuttavia Socrate *sogna* – e la Musa in sogno gli rivela il *daímon* che lo dovrà guidare. E per Platone sognano proprio coloro che credono, ben desti all'apparenza, che soltanto le cose sensibili esistano; sogna colui che crede alle cose belle e non si risveglia alla conoscenza del Bello in sé. E Plotino dice che al Padre voliamo *come in sogno*. La filosofia è perciò chiamata a dover rendere *ragione insufficiente* anche del sogno, della *facoltà del sognare*, senza derivarla da altre e senza 'tradirla' nella 'luce' propria dell'essere desto. Su tale facoltà è Schopenhauer ad aver scritto le pagine decisive (anticipatrici non tanto di Freud, ma delle critiche che alla psicanalisi verranno rivolte in sorprendente sintonia sia da uno scrittore come Schnitzler che da un filosofo come Wittgenstein). I sogni rappresentano per lui una *realtà completa*, distinta da ogni 'gioco di fantasia', una capacità creativa autonoma della nostra psiche. A testimoniare tale capacità possiamo riferirci a un carattere del sogno su cui Pascal (*Pensées*, ed. Brunschvicg, 386) richiamò l'attenzione: non sogniamo mai le stesse cose o, almeno, il sogno ci sorprende sempre, a differenza della veglia, quando situazioni, occupazioni, incontri tendono a ripetersi. Nessuna creazione della fantasia è paragonabile al sogno per l'evidenza con cui ci si impone, per la sua *Anschaulichkeit*, per la sua *fisica vivacità*, *Leibhaftigkeit*. È la facoltà di intuire *dall'interno* figure indistinguibili dalla presenza di corpi esterni. Solo la follia sembra possedere una capacità simile di *incarnare* immagini

del nostro cervello dotate di così pieno potere sul nostro essere.

È il *Sogno di una notte di mezz'estate* che Schopenhauer ha in mente parlando della straordinaria *vivacità* del sogno? Illusione, follia, metamorfosi, *personae* che si scambiano le parti, inversione dei tempi o, meglio, una forma del tempo che contraddice quello della veglia, ma che è dotato anch'esso di piena realtà – un gioco che seduce, ma non conduce a un 'altro mondo' semplicemente, questo il *thaûma* dell'opera shakespeariana. La sua musica è fatta anche di suoni *duri*, latrati di segugi, campane a storno, niente facili armonie che concilino il sonno. Una « musical confusion », una paradossale 'concordia di dissonanze' è il linguaggio del sogno – e l'immaginazione poetica cerca di comprenderlo ed esprimerlo. La scienza ha perfettamente riconosciuto il nesso tra sogno e potenza immaginativa: l'attività cerebrale *aumenta* nel sonno profondo proprio nel sistema limbico, mentre diminuisce nella corteccia prefrontale implicata nel ragionamento logico e nel controllo degli impulsi.

Schopenhauer discepolo di Kant... ma la vulgata vede Kant fieramente opposto a questa prospettiva. Non è lui forse l'autore della feroce satira ai sogni di Swedenborg, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766)? Dimenticano però i cultori di un Kant razionalista a tutto tondo che pochi anni dopo egli ritorna sul problema nelle sue lezioni sulla metafisica e con toni assai diversi, anche nei confronti dell'opera del 'visionario' svedese. Il sogno di costui riguarda un *mundus intelligibilis* in qualche modo *reale* nella sua distinzione da quello *sensibilis*. È reale per Kant che tutte le nature spirituali stiano tra loro in comunione, non importa se fisicamente vicine o lontane, se davvero si conoscono o si ignorano. Le loro anime « *come spiriti stanno già in questo mondo in una tale unione e comunione* » (corsivo nostro) anche se

non si possono vedere. Quando un uomo è *giusto*, quando la sua volontà è *retta*, egli è *già in questo mondo* in comunione con tutti gli spiriti giusti anche se essi stanno in India o in Arabia. «L'uomo virtuoso non sale dunque al cielo, ma vi è già». Non è questo un sogno? Sì, ma un sogno *della ragione* e non il suo sonno. La ragione genera mostri non quando sogna, ma quando elimina da sé la forza immaginativa del sogno, questa *Traumskraft*. Quando si arrende allo *stato di cose sensibilmente visibili* e le ritiene il tutto. La *possibilità dell'Impossibile*, e cioè che la comunità degli spiriti ora *realmente* intellegibile diventi sensibilmente reale, è sogno ben desto. L'illuminismo kantiano si combina qui con la facoltà di sognare questo sogno, e di sognarlo *qui e ora*, facoltà che per tanti versi aiuta a spiegare la natura peculiare dell'idea messianica in Benjamin (su ciò si veda J. Derrida, *Il sogno di Benjamin*, trad. it., Milano, 2003, e il libro di U. Curi che ne riprende e sviluppa la prospettiva, *Fedeli al sogno*, Torino, 2021).

In questo senso il 'sogno politico' di una Federazione mondiale, di uno Stato di diritto, della Pace non è affatto per Kant una fantasticheria destinata allo scherno. Non solo è 'dolce' (e Kant sottolinea il termine: «Es ist doch süß...») pensare costituzioni politiche che soddisfino alle esigenze della ragione, e sperare che esse un giorno si possano realizzare, ma «avvicinarsi sempre» a tale fine (anche a prezzo di tormentose vicende, come quelle della Rivoluzione alle quali Kant assisteva) è non soltanto «pensabile», *denkbar*, ma costituisce un nostro *dovere*, *Pflicht* (*Il conflitto delle Facoltà*, 1798). Vi sono dunque sogni che *destano* all'etica della responsabilità e alla prassi concreta che essa invoca.

Vi è una lingua del sogno (del sogno ben distinto dal sonno, il comune etimo non deve ingannare: *somnio*, sognare, non è *dormio*, dormire), ed essa va compresa senza ricondurla a quella della veglia. Vi è una

‘legge della lingua’, analoga alla ‘legge del caso’, senza di cui non potremmo né fra-intenderci né operare. E tuttavia sussiste uno *s-fondo* del discorso, così come i casi – e il mondo come totalità dei casi – giocano sullo *s-fondo* dell’*ápeiron* che li abbraccia. Non si tratta di una idea astratta, essa fa continuamente segno di sé nel discorso stesso, immanente alla sua costituzione, fattore fondamentale perché esso possa informare e, oltre ancora, comunicare, *illuminare*. Il discorso è tensione spirituale attraverso allusioni, indizi, metafore, verso un *senso ulteriore*; l’uomo, ‘animale simbolico’, allude sempre nel suo parlare a un *ulteriore* rispetto a ciò che tende precisamente a significare, nel momento stesso in cui lo significa. Nulla di semplicemente emozionale, nessuna situazione straordinaria, che possa cancellare il testo, *la lettera*, bensì il necessario manifestarsi attraverso e nel linguaggio del carattere ontologicamente ek-statico del nostro esserci. *Realistico* è tener ferma questa *prospettiva* rispetto a quella propriamente scientifica e comprendere il nesso che le collega *nella distinzione* (in ciò consiste, a mio avviso, il valore più profondo e imprescindibile dell’ermeneutica filosofica, forse rappresentata ancor prima dal giurista Emilio Betti, la cui *Teoria generale della interpretazione* apparve nel 1955, che dal filosofo Hans-Georg Gadamer, di cui il classico *Wahrheit und Methode* uscì nel 1960).

IV. *Reale* è tanto l’*evento* che colpisce individualmente, rivolto a *questo essente-qui-e-ora*, quanto la *forma* in cui questi tende incessantemente e necessariamente a comprenderlo, a farlo propria *Sache*. L’evento in sé incatturabile si manifesta proprio celandosi nell’espressione della forma, e in questa soltanto può custodirsi; la forma contiene ed esprime in sé la singolarità dell’evento, come la stessa durata non può eliminare

il punto dell'*istante*. Non vi è forma se non riferita allo *Zufall*, né caso che non contenga in sé la stessa dimensione dell'evento. Nessuna forma è *sed-cura*, 'esonerata' dalla cura, dalla 'minaccia' dell'evento; l'eccezione 'late' in ogni norma – ma l'eccezione sarà sempre, in un modo o nell'altro, *costituente*, non potrà che volgersi alla costruzione di un diverso Ordine. L'eccezione non può durare in quanto mera eccezione, non può esservi alcuno *stato permanente* di eccezione. E analogamente non si dà evento *astratto* dalla sua tensione alla forma. Pura eccezione sarebbe soltanto *la fine del tempo*. Pura eccezione è soltanto l'assoluta Singolarità dell'Inizio e della Fine.

Quella analogica è la sola modalità del pensare in grado di approssimarsi a un tale complesso di relazioni e cercare di indicarlo. Mentre la metafora è sempre disgiungibile nei termini che la compongono, l'analogia è invece «antiteticamente sintetica» (Novalis); mentre la metafora fa emergere la dissonanza nello stesso accordo, *diabolus in musica*, l'analogia è simbolica nella sua essenza: in essa i Due si compenetrano così che l'uno sia la voce dell'altro e intenda la propria in quest'ultima. Metafora e allegoria rimangono giochi dell'intelletto e il giudizio può sempre risolvere il loro enigma; esse formano un'espressione comunque, alla fine, decifrabile; il simbolo, invece, *si dà* e suscita un *thaûma* analogo a quello che l'esser-ci prova allorché si sente uno con Physis (così K.W.F. Solger, *Vorlesungen über Aesthetik*, pubblicate postume nel 1829). Il simbolo è *manifesto* come la verità dell'essente, eppure resta un enigma, un *manifesto enigma* dice Goethe, che nessuna spiegazione potrà risolvere, come nessuna predicazione può valere per l'essente *kath'hautó*. Esiste, tuttavia, una proporzione tra il discorso, che tale resta, della metafora (perciò la stessa filosofia può abbondare di metafore) e il *segno* analogico-simbolico? Noi produciamo continuamente metafore con lo stesso parlare

– ma si può produrre un simbolo? No, certo; il simbolo *si dà* – e forse lo dissolviamo nel momento stesso che pretendiamo di esprimerlo. Così appunto il mito diviene, necessariamente tradendosi, mito-*logia*.¹ E tuttavia l'*impossibile* di quella *Klarheit* e del poter dar vita al simbolo accade, *realissimo*, nella vita dell'esserci. E compito del *philosophēin*, metafisica concreta, è anche spiegare le forme in cui quella Chiarezza può essere vissuta, questo Simbolo presagito e, *en kairôi*, nel 'giusto' istante, a volte pure ritrovato.

Reale è l'Energia capace di connettere tutte le determinazioni dell'essente. Energia che *innegabilmente* è e di cui l'essente innegabilmente *partecipa*. Unità, *Unitas* indissolubilmente legata al *tò ón*: *Ón*-itas, potremmo dire seguendo il Cusano, che fa appunto derivare il termine 'essere' dal termine 'uno' (*De docta ignorantia*).² Essa non si manifesta che *nella cosa*, *Sache*, ma non si esaurisce in nessuna. Energia che costituisce l'*Ab-grund* realissimo e in sé indeterminabile di tutto ciò che appare, di ogni *Erscheinung*. Azione che si manifesta concretamente nell'agire determinato, nell'essere sempre anche *causa* di ogni ente, e causa rivolta alla realizzazione della propria *enérgeia*, 'volontà' mai riducibile a ciò che l'ha determinata o che la condizio-

1. Che cosa è un simbolo? A rigore esso è indicibile, possiamo soltanto 'annotarne' i « riflessi innumerevoli e inesauribili », trattarne solo « a patto di non ridurre la sua ricchezza a definizioni o a impressioni ». « Il mito è l'esegesi del simbolo, la sua dilatazione narrativa, che ha però una funzione speculativa » (E. Zolla, *Lo stupore infantile*, Milano, 1994, p. 134).

2. È il *Punto*, cui già ci siamo riferiti, che Dante, giunto al Primo Mobile, vede riflettersi nello sguardo di Beatrice: « Un punto vidi che raggiava lume / acuto sì, che 'l viso ch'elli affoca / chiuder conviensi per lo forte acume » (*Paradiso*, XXVIII, 16-18). Un Punto il Divino, o soltanto come Punto immaginabile, poiché, come il punto geometrico, incommensurabile, « cosa infinita e indivisibile » (Pascal), eppure raggiante l'infinitamente molteplice.

na di fatto. Tutta la materia irradia dall' *ápeiron* dell'im-
materiale Energia. Possiamo chiamarla *Phýsis* o *Natura naturans*. Natura è ciò che consuma il singolo individuo *e insieme* ciò che lo fa lottare contro il proprio stesso decadimento. Natura è questa polarità, e questa polarità terrà il Tutto in vita, almeno fino al raggiungimento di uno stato di entropia assoluta, anch'esso puramente possibile e niente affatto assolutamente necessario – tantomeno è necessario che, raggiunto quello stato, *tutto* debba cessare, nessuna *Novitas* possa emergere. Natura *mette all'opera* il vivente, nessun aspetto del vivente 'lascia in pace', ognuno distingue e tutti compara e collega. L'interrogazione, la stessa mente interrogante appartiene a questa *opera*; il *diaporo-rein* rappresenta quell'elemento dell'Intero in cui questo si riflette, ma tale elemento potrà svolgere il proprio 'lavoro' solo attraverso varie forme e vari linguaggi, tra i quali quello del concetto, soltanto secondo diverse prospettive, pensabili, mai rappresentabili in simultanea. L'interrogazione è *critica* di ogni considerazione dell'essente astratta dalla sua relazione col Tutto, e perciò di ogni pretesa di auto-sufficienza, o di poter svolgere una funzione egemone da parte di un punto di vista sugli altri. Insieme, oltre alla sua dimensione critica, l'interrogazione cercherà quel possibile-Impossibile che consiste nell'esprimere l'essente *sub specie aeternitatis* e non solo *sub specie caducitatis*. Le stesse categorie che lo determinano secondo l'ordine del tempo vanno considerate in quanto appartenenti all'Intero, e non possono perciò pretendere di detenere alcun assoluto primato, di rappresentare le sole, con le proprie 'misure', in grado di rappresentarlo.

Il *fare* della filosofia è chiamato a indagare la connessione, che di epoca in epoca assumerà forme specifiche, tra le diverse prospettive che i *saperi* esprimono. È la ricerca (che il sogno di Socrate muove, ma che nel sogno non si esaurisce) del *Cum* tra di essi,

l'ostinata ricerca dello *Xynón*, ovvero la *co-scienza* della loro comparabilità *in forza* della stessa, inalienabile identità di ciascuno. Perciò il carattere della *analogicità* le è proprio.¹ *Reale* è lo spirito che distinguendo accomuna e accordando distingue, non descrivendo fatti storici o psicologici, ma osservando in base a quali ordini formali le dimensioni della esperienza si costituiscano, si distinguano, si relazionino e si trasformino. Come il cervello è essenzialmente *plasticità e connettività*, e non sussiste corrispondenza puntuale ed esatta tra un suo punto e la rappresentazione della cosa, così non può sussistere tra la cosa e qualsiasi sua immagine, *Bild*, e così nessuna disciplina può avanzare pretesa maggiore di quella di essere una buona *approssimazione*, una coerente *congettura*, non solo se riferita all'intero Reale, ma anche per quanto concerne il proprio specifico campo di indagine. L'esperienza dello *scientifico* è un cammino di approssimazione, che non esclude affatto, anzi implica precisione ed esattezza. La vera *metafisica* è essenzialmente solidale con questo cammino; essa non fa che interrogarlo sulla propria ragione d'essere, sulla sua origine (anche, non solo storica), sulla sua *destinazione* (quale significato questo determinato sapere attribuisce al proprio *lavoro*?). Da tale interrogazione possono sorgere – e sono sorte – intuizioni e scoperte determinanti nello sviluppo degli stessi saperi particolari.

Certo, questi saperi formano *prospettive* particolari, così come una prospettiva particolare è quella che ciascuno esprime anche quando afferma di agire con *certezza* (« Agisco con *certezza completa*. Ma questa *certezza* è la mia », L. Wittgenstein, *Della Certezza*, cit., 174). Nessuna 'pacificante' indifferenza; ogni prospettiva afferma 'io credo di *sapere*', o non sarebbe tale, ed è

1. Sta qui il grande merito, che non mi sono stancato di ricordare, delle ricerche di E. Melandri, *La linea e il circolo*, 1968, nuova ediz. con Introduzione di G. Agamben, Macerata, 2004.

mossa dall'istanza di far contare il proprio valore, di rendersi *con-vincente*. L'adeguazione, poi, di questa proposizione con la cosa o con quella dimensione della cosa che intende descrivere, e non solo la coerenza interna con cui si struttura, non può a sua volta essere revocata in dubbio dal soggetto nel momento stesso in cui egli la esprime; un dubbio che dubitasse di sé finirebbe nel più sterile dei *regressus in infinitum*. Una reale *Perspektivelehre*, memore della propria anima metafisica, non elimina l'*incontrovertibile*, ma ne affronta criticamente i *limiti*. Non è forse il pensare *affetto* in tutti i modi possibili? Possiamo astrarlo dal legame con il *páthos*? Nessuna 'ascesi' lo potrebbe, come nessuna nostra parola può affermarsi *incondizionatamente* rispetto alla *storia del linguaggio* dentro alla quale soltanto essa assume il proprio senso. La posizione radicalmente scettica equivarrebbe alla superba affermazione di una assoluta *Wertfreiheit* della scienza, o assenza in essa di ogni pre-comprensione. L'autentico scetticismo filosofico affronta, invece, il problema della pre-comprensione e dello stesso pre-giudizio (affondante anche nell'inconscio), al fine di rendere più sicuro il cammino verso quella *difficile verità* che risuona già nella parola arcaica esiodea: le Muse molte cose dicono (*légein*) *pseúdea*, ingannevoli o false (la radice *pseu-/psu-* rimanda al soffio, all'alito fuggitivo), anche se simili al vero, ma sanno anche, quando vogliono, *alethéa gerýsasthai*, *annunciare cantando* la verità, cantare l'essente nella sua disvelatezza. Ciò rende arduo, appunto, parlare della verità, di cui tuttavia *dobbiamo* parlare – verità di fatto, storiche e giuridiche, e verità di ragione, dimensioni distinte, ma che *in realtà* si complicano a vicenda. Nonostante si debba pensare che la verità è una, ebbe a dire Kafka e proprio in una delle sue più intense lettere a Milena, dobbiamo anche pensarla come vivente e quindi con un volto che cambia con la vita.

L'elemento critico resta *interno* alla stessa affermazione che il pensiero giunge a ritenere incontrovertibile. Essa, infatti, dovrà contenere in sé la confutazione di ogni sua negazione, ovvero dimostrarne l'insostenibilità. Ma, allora, il confronto con la proposizione che la nega è per essa *necessariamente positivo*. Lungi dal sopprimerla, la contiene e sussume in sé. Analogamente vale per il dubitare: se è *metodo* verso l'incontestabile, ciò significa che dell'affermazione di quest'ultimo, del *risultato* della ricerca, esso costituisce funzione integrante. La volontà di sapere *aletheíai*, e cioè di sapere la *disvelatezza* dell'essente secondo principi anch'essi *evidenti*, non è un *imperativo* dettato soltanto da esigenze pragmatiche (se voglio ordinare nella mia mente qualsiasi fatto non posso attribuirgli due significati opposti), al quale mi mantengo 'fedele' poiché constato che funziona. Nel mio stesso dubitare-cercare io *amo* l'incontestabile e, a un tempo, ne sottopongo a *critica* l'idea, poiché *so* che nessuna proposizione e nessuna forma logica potranno risolverlo in un sistema chiuso. Nessun Principio chiude il *diaporeîn*. Assolutamente vero il *Principium inconcussum*? Eppure, ecco che *in realtà* avverto continuamente sensazioni opposte, ecco che nello stesso tempo e nei confronti dello stesso oggetto amo e odio. E questa *aporía* non annulla affatto quel movimento che marca il nostro esserci, la *cupiditas* che esso manifesta verso la verità incontestabile, o, oltre ancora, la *fede* – che avrà certo anch'essa fondamento biologico, come ogni altra nostra espressione – nella propria *indistruttibilità*. Ciò è qualcosa di più profondo della coscienza di non poter vivere senza un ordine logico che ci permetta di calcolare – ciò significa *credere* nell'*Impossibile* che il nostro esserci, l'inalienabile *presenza* di ogni esente, possa manifestarsi *kath'hautó*, essenzialmente, in tutte le sue dimensioni, come Vita-Aión. È ancora Kafka a dirlo: «L'indistruttibile (*das Unzerstörbare*) è

uno. Ogni singolo uomo lo è e nel medesimo tempo esso è comune a tutti. Ecco l'origine dell'incomparabile, inscindibile unione che lega gli uomini». Che altro significa questo pensare se non l'Impossibile dell'essere-libero, del poter *actu* disporre della potenza di liberare e liberarsi? Indistruttibile e Impossibile si convertono l'uno nell'altro.

Analoga a questo *indistruttibile* e altrettanto reale è la *inesauribilità* del contenuto della cosa (H. Weyl, *Raum. Zeit. Materie*, 1918). Il 'mondo reale' è il piano-limite ideale di risoluzione della frammentaria molteplicità dell'esperienza – così diceva già Giulio Preti, discutendo i limiti del neo-positivismo. La cosa *reale* (la *sostanza*) è *idea-limite* come quella di Verità – limite meta-fisico comprendente in sé necessariamente i diversi campi dello *scientiam facere*. Alla inesauribilità della cosa reale corrisponde quella *fonte dell'intuizione* da cui si producono anche le verità della matematica, e che in nessuna *characteristica universalis* potrà essere risolta. Wittgenstein è presente e bene attento alla famosa conferenza viennese di Brouwer nel 1928, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache* (nasce anche da quell'incontro, secondo testimonianze precise, la sua decisione di ritornare a *fare filosofia* e a porre in discussione quella che informava il *Tractatus*). Forse che la *fonte* della creatività poetica, della *poiesis*, nel suo significato etimologico, quello del plasmare, del dar-forma, del costruire, rivela una qualche ontologica diversità? O non si tratta piuttosto di differenti rami della *facoltà di immaginare*, di porre in immagini, *Einbildungskraft*, che la nostra materia pensante svolge attraverso distinti linguaggi? Mostrare il senso, *besinnen*, della loro *analogicità* è la funzione del *philosophheîn*. Questo senso comune consiste nella capacità di *simbo-lizzare l'infinito*; e ciò non è affatto in contraddizione con la finitezza della nostra mente, ma, anzi, ne evidenzia la caratteristica sostanziale: la tendenza inna-

ta, immanente al *lógos* di cui essa sola dispone, a concepire l'*infinito ignoto* come un campo aperto di possibilità reali, aperto fino all'*Impossibile*, tendenza che il negligente *ignorabimus* deve per forza cancellare. Logos non va tradotto soltanto con *ratio*, da *reor*, *ratus sum*, che indica precisamente il contare, il calcolare. Logos comprende in sé *ratio*, non vi si riduce. Logos *collega* in sé *ratio* (e *oratio*) e l'*Impossibile* (che si dovrà anche cercare di rappresentare), 'simboleggia' la dimensione propria della *ratio* con ciò che nei limiti del linguaggio è solo indicabile, immaginabile, *precisamente approssimabile*.

L'ispirazione cusaniana che assume una tale *Perspektivenlehre* può trovare un'altrettanto profonda conseguenza o applicazione in campo etico. Nel *De pace fidei* l'espressione «una religio in rituum varietate» non va interpretata come un'anticipazione dell'idea illuministica di tolleranza o, peggio, l'invito a un facile, consolatorio, relativismo, bensì, rigorosamente, in quanto ricerca *infinita* della migliore *congettura* dell'*Infinito*. In questo senso, che elimina ogni 'negligenza', l'idea cristiana del Deus-Relatio-Trinitas risulta, per il Cusano, essere quella più *esatta* che la nostra mente finita abbia potuto pensare per far-segno di Dio, ovvero appunto la migliore congettura cui l'uomo sia giunto intorno alla Sua *quidditas* in sé ineffabile.

V. È il Muro dell'*inesorabile* ciò che l'esserci è destinato, in una forma o nell'altra, prima o poi, a *incontrare*. E dovrà battere la fronte su tale limite se vuole *aprirsi* all'ascolto della voce interiore della propria libertà. Quale linguaggio potrebbe arrestarlo in tale sua *dýnamis*, decretando, dall'*'altezza'* dei propri limiti (e dunque non più considerandoli tali), che essa oltrepassa il *kategorêin* cadendo così nell'*insensatezza*? Quale gioco può avanzare fondatamente la pretesa

dell'assoluta inesorabilità? Forse la stessa matematica è autonoma da ogni *Zufall*? Non accade anch'essa in un contesto di attività umane? Siamo certi sia 'libera' veramente da ogni scopo? Si tratta soltanto di applicazioni quando la troviamo operante in diversissimi campi e strumento essenziale per il loro *operari*? O non si tratta piuttosto, in questi *casi*, del rivelarsi della sua intrinseca natura *sintetica*, fondata sull'ontologica relazione con le forme dell'intuizione sensibile? Inesorabili, d'altra parte, le proposizioni della logica? Perché corrisponderebbero a Verità? No, esse non forniscono che *principi d'ordine*, che permettono di domandare e rispondere in termini non contraddittori. Non potremmo agire diversamente; resteremmo bloccati, incapaci di decidere, se i nostri giochi non si svolgessero in base a regole generali; « potremmo domandare: se supponessimo che il principio di non contraddizione è falso, che cosa non andrebbe per il verso giusto? Come starebbero le cose se lo supponessimo? » (L. Wittgenstein, *Lezioni sui fondamenti della matematica*, cit., p. 181) – una validazione (anche) pratica del Principio (si badi: non la sola possibile!), che avvicina per certi aspetti Wittgenstein alla critica di Łukasiewicz nel suo famoso saggio del 1910, è non solo lecita, ma richiesta dal fatto stesso dell'appartenenza di ogni principio al mondo della vita. La 'inesorabilità', *Unerbittlichkeit*, delle proposizioni della logica si *limita* a questo (e si tratta di un limite che forse attiene alla natura stessa della nostra facoltà di pensare): garantire l'interna coerenza delle nostre asserzioni – ma mai esse potrebbero, se non attraverso un passaggio dogmatico, esser fatte valere nei riguardi della cosa stessa. Siamo noi a immaginarle invece « più inesorabili ancora delle leggi di natura » (L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, cit., I, 118), mentre oggi sappiamo che neppure queste possono essere equiparate ai decreti, fondati su assiomi

tutti dimostrabili, di un Giudice assoluto e assolutamente inflessibile. Inesorabili le regole in base alle quali applichiamo la Legge ai casi particolari? O 'semplicemente' dobbiamo osservarle se vogliamo avere successo nelle nostre osservazioni e orientarci nella vita? Certo, Wittgenstein lo spiega: i giochi presentano diversi gradi di efficacia, hanno un valore più o meno 'universale', giocare a scacchi non è come fare matematica, e ancora meno lo è il danzare. Ma *inesorabile* non è nessuno. La filosofia è *critica* del Regno (Paradiso o Inferno?) dell'Inesorabile, è dubbio radicale sul Muro che vorrebbe paradossalmente rendere, da un lato, la ragione *immune* dalle forme di vita, eppure, dall'altro, ergerla a *legislatrice inflessibile* sui comportamenti e sulle decisioni in cui questa si esprime. La critica filosofico-scientifica del Muro dell'Inesorabile rappresenta premessa e *conditio sine qua non* di un pensare escatologico, e cioè di quella idea di Impossibile come l'*éschaton* del possibile, che costituisce il cuore *atremés* di ogni modalità in cui l'idea del possibile sia considerata effettivamente partecipe alla costituzione del nostro esserci. (Il passaggio a tale idea potrebbe essere ritrovato, secondo Łukasiewicz, nella possibilità effettiva della costruzione di un oggetto ideale, di un cerchio quadrato, oggetto che doveva invece apparire in sé contraddittorio, e in questo senso impossibile, alla luce del *Principium inconcussum*).

Come l'Impossibile non è l'assolutamente altro del possibile, bensì, all'opposto, il suo *grado* ultimo, o, meglio, il solo per cui si possa pensarne il modo *kath'hautó*, così le distinte rappresentazioni del *Reale* appartengono al *Reale* e in questo non possono non comunicare tra loro. Non si tratta di 'traducibilità' alla lettera, ma di *comunicazione* – e neppure si tratta di un informarsi reciproco, bensì di un comprender-si, di un *fra-intendersi*, di una *prassi*, anche nel significato politico 'classico' del termine. Qualsiasi visione

della realtà nasce, in fondo, ne siamo o meno *co-scien- ti*, da tale complesso di relazioni. Nessun fatto è un'isola reclusa in barriere inesorabili; proprio perché è l'effetto di molteplici forme dell'osservare e del *fare*, ogni situazione è un insieme di *prágmata*. Il *philosophiein* insiste sull' 'impresa comune' e sulle analoghe forme della *Erfahrung*, del viaggio dell'esperienza che in esse si svolge e con esse si esprime; fare-filosofia vuole tenere aperte o aprire le vie che possono connettere i rami lungo i quali procedono le diverse manifestazioni dell'essere-attivo e i diversi saperi. Così vive trasformandosi quella rete-labirinto che è l'intelletto in potenza, il *general intellect* proprio della nostra specie e che la stessa struttura del cervello, nella sua *corporeità*, materialmente rappresenta.

La realtà del nostro esserci comporta il suo rapporto col *possibile*. Un'autentica ontologia obbliga a esaminarlo. Anzitutto, non possiamo vivere il proprio presente senza pensarci *in potenza*. E neppure ricordare il passato senza pensare che avrebbe potuto essere diversamente o di poterlo *ora* assumere, interiorizzare come forza vivente. Il portante passato si trasforma continuamente in un possibile avvenire, che ci sforziamo di cogliere come iscritto, già vivente e agente, nel nostro presente. Anche i sogni, come si è visto, certamente *sono*, ma la coscienza li distingue dal *possibile reale*, ed è secondo questo senso del possibile che l'esserci conosce, analizza, prevede. Nell'*ora* anche i tempi si accordano e discordano, si fra-intendono come i linguaggi. L'ora si dilata in memoria e attesa, attive e immaginative entrambe. Considerare il mondo come un *esperimento* è *immanente* al punto di vista del moderno *scientifico*. Ma ciò comporta che esso possa considerarsi anche come *laboratorium possibilis salutis* (E. Bloch, *Experimentum Mundi*, Frankfurt a. M., 1975). Se è *esperimento*, se non possiamo *comprenderlo* in leggi immutabili, sarebbe contradditto-

rio negare che questa possibilità gli è immanente: contenere in sé anche l'Impossibile della salvezza o della redenzione.

Ci siamo chiesti, interrogando ancora: dove ha termine il possibile secondo la cui prospettiva o il cui modo è anche necessario meditare sull'essente? Quali ne sono i confini? Che cosa ne costituisce l'*ultimo*? Potrebbe intendersi come un fine determinato tra gli altri, raggiungibile attraverso una *pratica*, in quanto tale necessariamente vincolata all'ordine di Chronos? Il possibile sarebbe allora *effettivo* come qualsiasi altro fatto, a prescindere dal suo attuarsi o meno. Potrebbe, invece, intendersi come la morte – la morte come quel possibile che toglie via ogni possibile? Ma la morte non toglie affatto sé stessa. Dunque, non può essere l'Ultimo che cerchiamo. E poi quale tempo è così Sovrano da condannarci necessariamente a un *terminus* assoluto? Nella durata non v'è Ultimo concepibile, neppure la morte. In tutti questi modi il possibile si vincola all'effettivo e cessa perciò di essere tale. In essi l'esserci è costretto ad apparire insieme potente e impotente, il suo essere in potenza non giunge mai, secondo l'ordine del tempo, a realizzare perfettamente la forma che ne sostiene e orienta il divenire. Il possibile finisce col coincidere con il solo *potere* di essere in potenza. Non può perciò essere questa la *realtà* ultima del possibile. Il possibile che tutto sia possibile, l'Impossibile, questa è la destinazione ultima di quell'esserci del possibile che noi siamo. Ed è parte costitutiva della sua *realtà* e così appare nello stesso concreto svolgersi di tutti i suoi modi. Non si tratta di considerare l'Impossibile come fosse *un possibile*, o possibile l'Impossibile come punto di vista necessario per scoprire qualcosa di nuovo (come dice Goethe in alcune delle sue *Massime e riflessioni*), ma l'ontologica relazione di possibilità e impossibilità.

VI. Questa *realità*, il cui *inizio* viene indicato dalla sostanza *kath'hautó* del singolo essente, nella sua stessa indicibilità (*Inizio*, *ápeiron*, non origine-causa) è fonte perenne del *thaumázein* da cui sorge l'interrogare. *Thaûma* che comporta *páthos*, né potrebbe darsi conoscere senza il *páthos* che tende a quell'immateriale sostanzialità (che non contraddice affatto materialità e corporeità) – passione *liberante*, non triste, non avara, non invidiosa. *Thaûma* che si rinnova a ogni grado – dal primo *percepire* fino a quello suscitato dal comprendere come l'essente si costituisca e possa apparire per numeri, *ritmi*, e i suoi fenomeni essere collegati secondo leggi, fino, oltre ancora, allo 'spettacolo' più meraviglioso e tremendo, più stra-ordinario, che la *Physis* offre e contiene in sé, quello rappresentato dalla *coscienza* di quell'esserci dotato di *lógos*, esserci doppio, rammemorante-anticipante, che noi siamo. La piena disposizione a rimettersi ogni volta nella condizione originaria del *thaumázein*, che non può ridursi all'atteggiamento ancora soltanto cosciente-intellettuale del dubbio e della *epoché*, ricercando ciò che nelle scienze è *co-scienza* e nella coscienza l'inconscio, il non ancora udito o forse l'inudibile, questa disposizione è il proprio, la *Haltung*, del *philosophéin*. Condizione di estrema *povertà*, non vi è dubbio, e di solitudine. L'accento di filosofia deve essere riportato su *philía*, ma una *philía* ben consapevole della propria miseria, un amore che non fa 'conquistare' la cosa amata: *quia pauper amavi*.¹ A nessuna *proprietà* il suo

1. Questo forse è il motivo centrale della sola grande opera contemporanea capace di 'dialogare' con la *Commedia*, i *Cantos* di Pound. *Amo ergo sum* – certo, questo esserci che dice di amare rammemora, nei *Cantos*, ormai per scintille, per illuminazioni, per ritmi, si esprime soltanto per *drafts*, incapace di compiere l'*Opus*, e tuttavia nell'inesausto combinarsi-confondersi di frammenti, citazioni, rovine, *resiste*, traducendo variamente l'idea del *kalón*, dell'Ordine, l'idea di *reverence* e di *charity*, di *aidós* e di *cari-*

sapere è assicurato. È un sapere *ptochós*, *pauper spiritu*, non perché ignorante o perché semplicemente sapiente della propria ignoranza e mai *superbo* (*superbo*: chi non riconosce *altro* oltre sé, chi *versus alios* afferma la propria identità come la sola dotata di vera sostanza, e dunque, manifestando la più profonda ignoranza di sé, rivela anche la propria impotenza, analogamente a colui che, opposto e complementare, si abbatte e deprime: «Maxima superbia, vel abjectio maximam animi impotentiam indicat», Spinoza, *Etica*, IV, Prop. LVI), ma perché *ama* la complessità mai fondabile della cosa, la sua inesauribile ricchezza e il ‘miracolo’ del Bene che, proprio opponendoci, a essa ci congiunge. I *prágmata* che sono oggetto di una tale *sophía* non sono *chrémata*, non hanno valore d’uso, non hanno quella utilità (anch’essa peraltro del tutto necessaria!) del sapere determinato, che misura, calcola, trasforma, e tuttavia a essi si rivolge *en eschátōi* la nostra *cura*, la cura del continuo *diaporeîn*.

Ptochós nel greco classico è nome ‘impietoso’, indica l’essere assolutamente misero, abbandonato; la sua sofferenza sembra tale da annullare la possibilità stessa che egli possa compiere un’azione, esser causa di qualcosa. Che sia lui il destinatario della misericordia e della carità evangeliche non vi è dubbio. Non sta qui il cuore del problema. Il paradosso consiste nel fatto che proprio colui che giace nell’abisso della deiezione, sia o meno oggetto di compassione, appare come il *beato*. Egli solo è *libero* da tutto ciò che rende dipendenti dalle potenze del secolo – anche dalla misericordia che esse a volte sono in grado di esprimere. Il povero non è beato perché soccorso, perché diviene oggetto di cura o di amore. Qui si afferma che soltanto nel fondo del-

tas – resiste nella nostra attuale povertà Amor-*philia*, e questo bisogno cercare di dire e di fare *sentire*, nella sua ferma opposizione alla *avaritia*, la ‘maledetta lupa’, che sbarrata il cammino della coscienza al dono e per-dono.

la Paupertas si trova la forza che rivoluziona il mondo, la forza motrice della *metánoia-conversio* radicale. Il *povero in ispirito* si è perfettamente *svuotato* da ogni condizionamento e da ogni motivazione che lo leghino a ciò che nel mondo è possibile realizzare, ai *possibili reali* che in esso si succedono e ne fanno la storia – e dunque anzitutto dal proprio Sé o dall’ostinata ricerca per definirlo in qualche modo. Se povero è povero secondo lo spirito, solo lo spirito deve inabitarlo. Svuotandosi dell’inessenziale egli viene colmato dallo spirito. È evidente che qui la povertà non ha nulla a che fare con la quantità di *chrémata*; il povero che conferisse a essi valore sarebbe come il ricco, rivolto come questi a un possesso che rigenera bisogni, a un consumo sempre inappagato. Il povero in ispirito è il Beato delle Beatitudini, che vive l’Impossibile come il proprio solo Fine.

L’*éros* filosofico è anch’esso figlio di Penia, ma forse ne diventa poi figliol prodigo. Fa esodo dai pregiudizi e dall’*éthos* del padre, attraversa solitudine e abbandono, e tuttavia sembra svuotarsi per *comprendere*, per possedere di nuovo. Non può dismettere il proprio Sé (per quel tanto che riesca ad afferrarlo). D’altra parte, è forse possibile ‘trattenere’ il tema della Paupertas nell’alveo della sua purezza francescana? Non è forse inevitabile che anch’essa si svolga in *scientia fidei*? Tradizione e tradimento convivono nel passaggio, davvero epocale, tra Francesco e Bonaventura. E come la *fede* che ogni possibile sia possibile deve piegarsi a meditare su sé stessa, una volta che *immediate* si sia manifestata, così la filosofia, continuando a essere volontà di sapere *das Wirkliche*, deve anche valere come *sophía* della radicale povertà che è presupposto e condizione del suo interrogare. « La grandezza dell’uomo consiste nel riconoscersi *misérable*. Un albero non si riconosce miserabile » (Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, 397).

Questa *sophía* può anche essere chiamata, come abbiamo ‘osato’, col vituperato nome di *metafisica*, quando si comprenda che il suo problema e il suo *diaporoîn* riguardano esattamente la *cosa* di cui ci siamo andati occupando, non mondi al di là o ‘segreti’, non l’astratto o l’Altro, ma *il reale* nella complessità ine-

sauribile dei nessi che lo formano. Metafisica *non è né* quel dogmatismo né quella *Schwärmerei* definitivamente criticati da Kant, e neppure quella volontà di dar fondamento all'ente riducendolo a mero *positum*, che avrebbe come destinale esito il *sistema* della Scienza-Tecnica. Metafisica è la riflessione su ciò che nell'ambito della *epistème*, all'interno stesso della scienza riguardante *tà physiká* e le forme del discorso che ne permettono lo studio, e *a partire da esse*, costringe a procedere *oltre*, a interrogare ancora, a ricercarne l'*arché*, e cioè quali *principi* diano il *sensu* del loro operare; la connessione tra i loro diversi rami (se essi siano davvero tali, appartenenti a un albero comune); l'*analogia* costruibile tra ciò che è fenomenicamente osservabile e precisamente (nel senso che il termine assume nella scienza fisica contemporanea) calcolabile e ciò che dobbiamo cercare di dire o *in-dicare*, poiché è semplicemente impossibile tacere della propria *vita*. Concreto in verità è solo questo *insieme* – e la metafisica, *oltre* la scienza teorica della natura, è il sapere concreto di questo insieme. 'Oltre' assume qui in sé il senso pieno del *cum*, nulla di 'più alto' o più nobile o sublime, nessuna pretesa di *philosophia prima* – è lo stesso confine perennemente in movimento dell'osservabile a imporre l'interrogazione sull'oltre. Metafisica è *theoría* dell'essente in quanto essente nel suo proprio nesso all'inosservabile; ogni essente è *kósmos*, ma la sua forma irriducibilmente singolare non appare che nel rapporto all'*ápeiron* onniavvolgente. Dall'*ápeiron* i *kósmoi*, dal 'distacco' dall'Infinito ogni essente finito, che pone sé stesso opponendosi agli altri, e che di nuovo nell'Infinito si risolve. *Ápeiron* non è un vago Astratto, ma proprio *Physis*, 'ciò' che si rivela nell'indefinito numero dei *kósmoi* e in sé di nuovo li riassume. *Physis* ama nascondersi: ciò non significa affatto che *sta* nel nascondimento, che la sua dimora fissa è l'assolutamente inosservabile, ma che

è un eterno ri-velarsi, che in ogni osservabile si custodisce ciò che in esso rimane inosservabile.

Metafisica concreta, così doveva intitolarsi l'opera-summa di Florenskij (*Agli spartiacque del pensiero. Lineamenti di una metafisica concreta*). In questo senso egli intende quel platonismo 'philosophia perennis', cui si sente di appartenere, come un Sì alla vita, « poiché la vita è un'incessante realizzazione dell'hèn kai pollá, dell'Uno e Molti. E se ci si chiedesse: "Da che cosa si è potuta originare la teoria delle idee?" sarebbe difficile trovare una risposta più adatta di questa: "Dall'essere vivente". L'essere vivente è la manifestazione più evidente dell'idea » (*Il significato dell'idealismo* (1914), ediz. it. a cura di N. Valentini, Milano, 1999, p. 79). Il *páthos* del realismo consiste nel cogliere l'*ek-sistere* dell'uno verso i molti e dai molti al Tutto, nel respingere ogni isolamento solipsistico dell'uno. Altro che metafisica come creazione di un 'mondo dietro il mondo'! Fedeltà al *lógos*, invece, che connette il singolo vivente, già in sé molteplice, al suo mondo e questo all'intera struttura del cosmo. Il simbolo incarna la *symploké* platonica, dalla cui idea siamo partiti. Tuttavia – e perciò occorre parlare di *metafisica* – il simbolo non risolve l'antinomia di finito e infinito, di tempo ed eterno in un'astratta identità. L'apparenza, l'*Erscheinung*, il dominio dei *tà physiká*, *vero-reale* e nient'affatto illusorio, è *trascendenza* in sé stesso, 'apre' all'inosservabile, a 'ciò' che possiamo indicare propriamente come *Ab-solutum* solo in quanto non predicabile secondo le categorie dell'intelletto. La manifestazione lo *incarna*, pur senza risolverlo in sé. In essa splendono le *energie* dell'essenza (qui è evidentissimo il potente influsso su Florenskij esercitato dal Palamas e dalla teologia bizantina del XIV secolo). Quali forme del nostro *lógos* le saprebbero meglio *ri-velare*? Non c'è dubbio, per Florenskij queste sono matematica e arte (arte *teo-logica*, arte dell'icona).

Nessuna energia simbolica può tuttavia superare l'antinomicità insita nell'idea stessa di rappresentazione (si veda la *Lettera sesta* di *La colonna e il fondamento*, cit.): « Nel cielo la verità è una, da noi c'è una moltitudine di verità, di schegge della verità che non si possono comporre tra loro ». In cielo la Verità, per affermarsi, deve avere preventivamente accolto e risolto in sé tutte le possibili negazioni che le sono rivolgibili, deve aver pronunciato contro di sé tutto ciò che è possibile pronunciare ed esserne uscita vittoriosa. Come potrebbe pervenire a questo la nostra ragione? E come concepire, d'altro canto, che la Verità possa generarsi attraverso il dubbio? Ciò vale soltanto per le nostre *schegge*. Quale è il limite intrinseco del nostro rappresentare (*Vorstellung*)? Nessuna rappresentazione può 'salvare' perfettamente la forma e l'organizzazione strutturale del rappresentato. Essa opera *riducendo* necessariamente quest'ultimo ad alcuni elementi, che ne fanno, per così dire, memoria. Nessuna rappresentazione è 'naturalistica', tutte sono simboliche (*La prospettiva rovesciata e altri scritti*, ediz. it. a cura di Nicoletta Misler, Roma, 1990). E tutte tendono a *mostrare* ciò che non può risultare discorsivamente *dimostrabile*. È il discorso stesso che impone questo esito apofatico. Se non si arresta alla pura tautologia, ogni spiegazione che esso compia consisterà nel predicare di *A* ciò che esso *non* è. Ma è proprio *A* e nient'altro che *A* ciò che si intende spiegare. Dire di *A* che è *B* implicherebbe conoscere che *A* è *A*, e tuttavia non posso conoscere *A* senza predicare ciò che è (*B*, *C*, ecc.). Questa auto-contraddittorietà del discorso è insuperabile, senza che essa dia adito ad alcun blocco della potenza rappresentativa della mente (o a forme di pessimismo). Nel concreto del giudizio sintetico, intrinseco alla facoltà di simbolizzare che della mente è propria, la riflessione sulla finitezza dell'esserci rimanda all'*infinità*, inattingibile dal punto di vista dei modi in cui esso viene

determinato, della sua provenienza e del suo Fine, *metá* ogni scopo effettivamente perseguibile. Permane la differenza, non è pensabile equivalenza tra rappresentazione e *integrità* dell'essere, ma nell'esprimerla, con ciò stesso, essa si presenta come un *infinito convergere*.¹

Metafisico è lo sguardo dello stesso originario *thau-mázein*, dove già si manifesta l'*héxis*, la *Haltung* dell'esserci in quanto immanente trascendersi. Metafisica è l'*attenzione* per l'inosservabile *dello stesso osservabile*, in quanto questo, *sub specie aeternitatis*, rimane avvolto nell'Infinito. Nient'affatto uno sguardo teso a un al di là dell'essente, ma, all'opposto, alla inesauribile ricchezza del suo *essere-relazione*. Sguardo rivolto a un sapere *concreto*, un sapere, cioè, che nasce-e-cresce con la cosa stessa; sapere di sé possibile soltanto se cresce con quello della cosa, e viceversa. E sapere che, alla fine, si rivela sempre come anche non-sapere, poiché la cosa è osservabile soltanto sullo s-fondo della sua abissale provenienza e del suo imprevedibile avvenire. Lo sguardo metafisico sta così radicalmente *accanto* a *tà physiká*, ne ha così essenzialmente *cura*, ne è tanto *phílos* da cercare di esprimerli secondo 'ciò' che ne oltrepassa l'osservabilità, alla luce di 'ciò' che secondo l'ordine del tempo appare di essi indicibile. Nessuna osservazione delle cause finite e dei loro nessi può svolgere da sé tali *problémata*, e tuttavia questi ci vengono incontro, si impongono proprio a partire da quella osservazione e dalla *theoría* che ne sorge; il fenomenicamente osservabile si affaccia sul loro abisso e ne reclama l'esplorazione. Metafisica significa volerli affrontare, non rimuoverli, non dimenticarli, e nient'affatto pretendere di risolverli. Metafisica significa volere riporli alla luce, che è la luce *loro e della*

1. Per gli aspetti più propriamente epistemologico-scientifici che entrano potentemente in gioco nel pensiero di Florenskij, devo qui rimandare ai diversi studi di S. Tagliagambe e in particolare a *Come leggere Florenskij*, Milano, 2006.

nostra mente, in uno, e tentare coerentemente di descriverli.

Metafisica così *concretamente* intesa non coglie l'essente oscillante tra nulla e nulla, bensì tra Inizio e Impossibile, tra l'Inizio irriducibile al concetto di Causa e il Fine oltre ogni scopo determinato, ogni possibile reale o definito, l'Impossibile inteso come *éschaton* del possibile, ovvero come il possibile che ogni possibile sia. Anche che il sole non muoia! Facciamo memoria della *oblivio* dell'Inizio così come attendiamo quel Fine che non soddisfa ad alcuno scopo realizzabile. L'osservazione dell'essente e di quell'esserci che noi siamo non può arrestarsi prima di *iniziare* un tale cammino.

Metafisica si muove dunque sul confine, o piuttosto sulla soglia, mai determinabile una volta per sempre tra osservabile e inosservabile. È 'oltre' l'osservabile nella misura in cui ogni confine è sempre anche oltre-passabile, ed è, a un tempo, 'con' tutto ciò che all'interno di quel confine il giudizio sembra poter definire. Il suo *lógos* consiste nel porre questa relazione. Esso è chiamato a percorrere tutto il cammino che conduce al confine, e intende procedere 'oltre' non perché il cammino fin qui svolto non abbia in sé valore o debba essere fondato 'altrove', da un sapere 'più alto'. Il *lógos* metafisico, in quanto meditazione sul confine stesso, di quel cammino vede semplicemente l'essere-parte e da ciò muove alla esigenza di cercare di dire l' 'altra' parte – ma *concretamente*, e cioè perché tale problema ha finito concretamente con l'imporsi a partire dall'*esperienza* compiuta. Sul confine la distinzione permane, anzi: solo ora essa diventa chiara, solo ora è possibile cogliere l'*inseparabile differenza* tra le dimensioni dell'esserci che sulla soglia si oppongono. Da ciò lo specifico carattere *analogico* che il *lógos* metafisico, così inteso, deve assumere.

La concretezza dello sguardo metafisico dovrebbe

farsi chiara a tutti anche per le conseguenze pratico-politiche che da esso logicamente derivano. La prassi politica è certamente vòlta alla *politeía*, alla *costituzione* della città, ma deve essere sempre *oltre* ogni *paideía* determinata, oltre il cammino già compiuto. Il Politico è sempre *metà tò éthos*. E tuttavia mai la sua sarà una forma di *xeniteía*, di assoluta estraneità all'*éthos* della *pólis*. Il Politico 'metafisico' sarà *oltre* l'*éthos* osservabile, che esige di essere osservato, e a un tempo *con* il destino che questo rappresenta. Atopia socratica, come abbiamo visto, non *ou-topía*. In questa *pólis* vivo e ne riconosco le leggi, ma a un tempo le contra-dico, con-fliggo con esse, in tutti i sensi, poiché il loro confine in nessun modo potrò riconoscere fisso, inltre-passabile. Questo Politico, appunto, non vede nella legge che un confine. Ciò che osservo, ciò che *devo* osservare (poiché soltanto da lì può iniziare la mia *esperienza*) si rivela abbracciato dall'inosservabile, e cioè, in questo caso, da ciò che voglio e che devo (*sollen*) perseguire. Nessun *éthos* può esistere astrattamente separato dal timbro del dovere. Ogni legge positiva è abbracciata dalla *legge dell'anima*. Decifro-interpreto la legge positiva col necessario realismo, ma a un tempo avvertendo la *pena* che tale positività comporta, la *pena* che deriva anche dal fatto che essa dovrà sempre venire superata, per ricostituirsi sempre di nuovo. « La decifrazione della storia è riservata ad alcuni esseri di dolore » ha detto Léon Bloy.¹

1. Metafisico è il riconoscimento della dimensione *meta-politica* che ogni 'fare politica', nel senso di costituire un ordinamento della *pólis*, ha sempre comportato. Un'astratta 'autonomia' della politica, in quanto autosufficienza del potere politico, non è mai esistita, come non è mai esistita una guerra che non volesse 'darsi ragione'. Ma una cosa è quella prospettiva metafisica e meta-politica che intende *giustificare*, dimostrare l'essere *giusto* dell'ordinamento politico dato, sia in termini economici che giuridici, *teologicizzandolo* – altra cosa, radicalmente distinta, è criticare quei termini mostrandone appunto l'*impotenza* a giustificarsi,

Schelling diceva nelle *Conferenze di Erlangen* (1821) che all'ingresso della filosofia vanno scolpite le terribili parole di Dante sulla soglia dell'Inferno: 'lasciate ogni speranza' – abbandonate tutto,¹ « tutto ciò che ancora è un essente ... persino Dio, giacché anche Dio da questo punto di vista non è che un essente ». Nel motivo del dubbio radicale, nel modo in cui lo abbiamo visto svolgersi nel pensiero dei fondatori della filosofia moderna, quelle dure parole di Dante potrebbero ancora in lontananza risuonare. Attraverso il dubbio, però, un cammino allora si apriva, una *méthodos* che prometteva a chi l'avesse seguita con *cura* e somma *philia* di poter riacquistare *il tutto*. Noi questa attesa, che era certo anche espressione di *fede*, dobbiamo forse abbandonare, ma per assumere una *responsabilità* ancora più difficile di quella contenuta in quel gesto, in quella radicale decisione che fonda, non immemore di una antica *hybris*, la volontà di sapere del

ovvero la *potestas sine auctoritate* di cui dispongono. È questa metafisica che considera la dimensione politica secondo la prospettiva del Fine per quest'ultima *impossibile* e che perciò oppone a ogni suo 'stato' un'insuperabile riserva escatologica – e secondo questa opererà anche quando, per qualsiasi ragione, si trovi a muoversi al suo interno.

1. La cosa in tutta la sua concretezza ritorna al soggetto che ha affrontato il dubbio e ne ha attraversato le tenebre. Il concetto kierkegaardiano di *ripetizione* (lo scritto omonimo è del 1843) sembra affermare che proprio un tale esito è impossibile nell'ambito della filosofia-scienza. Soltanto al 'cavaliere della fede' tutto ciò che credeva perduto della propria esperienza mondana può 'ripetersi', dopo il *salto* dalla dimensione etica (« Giobbe è benedetto e ha ricevuto tutto *in doppio*. È quel che si chiama una *ripetizione* »). L'Isacco salvato e vivente andrebbe perduto per sempre nei limiti della considerazione scientifica: essa non 'salva' alcun passato se non nella forma di un mero momento del proprio attuale potere. Ma l'idea di tale suo sostanziale nihilismo, idea in molteplici forme declinata nella filosofia contemporanea, dovrebbe apparirci, giunti a questo punto del ragionamento sulla *filosofia-metafisica* della scienza contemporanea, *radicitus* priva di fondamento.

Moderno: è la responsabilità di ‘salvare’ la sostanzialità dell’essente nelle diverse forme in cui ne facciamo esperienza e oggetto di scienza, ‘salvarla’ fino all’estremo, all’*éschaton* del possibile, al punto in cui è pensabile l’Impossibile del suo essere immortale – e sullo *s-fondo* di questa idea, *ascoltandola*, ricercare il senso dei diversi saperi, in sé stessi e per la *vita* di cui partecipano, mostrare la possibilità che il *lógos* di ciascuno possa essere comunicazione, *philía* del comunicare, co-scienza che *divino è il colloquio*, colloquio tra loro e di loro col mondo, *philo-sophía* e *phil-agathía*.

INDICE DEGLI AUTORI

Adorno, Th.W., 372
 Agamben, G., 247, 357, 366, 397
 Agostino, 90, 96, 110, 123, 225, 294, 301, 308-309, 356
 Alberti, L.B., 105
 Anassimandro, 50, 53
 Anselmo d'Aosta, 258
 Antifonte, 314
 Arendt, Hannah, 93, 261
 Aristofane, 355
 Aristotele, 37, 40, 58-79, 86, 113, 155, 201, 206, 217, 328, 334-38, 354

 Bacone, F., 92
 Barth, K., 364
 Bataille, G., 273, 356
 Bauer, B., 375
 Bell, J.S., 268
 Benjamin, W., 372, 392
 Benn, G., 276

 Bennett, A., 219
 Benveniste, É., 299
 Bergson, H., 253
 Betti, E., 393
 Bloch, E., 404
 Bloy, L., 414
 Bodei, R., 255
 Böhme, J., 122
 Bohr, N., 219
 Boltzmann, L., 312
 Bonaventura da Bagnoregio, 408
 Bontadini, G., 222
 Borghi, C., 307
 Born, M., 262, 264
 Boutroux, É., 262
 Broch, H., 385
 Brouwer, L.E.J., 400
Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 183, 305
 Bruno, G., 86, 105-10, 114-15, 122, 237
 Buddha, 183

- Burckhardt, J., 91
 Calasso, R., 305
 Campo, Cristina, 305, 379
 Canetti, E., 295, 314
 Canguilhem, G., 312
 Cartesio, 89-104, 109-10,
 122, 128, 157, 172, 232
 Cassirer, E., 79, 193, 264-65
 Changeux, J.P., 250
Chāndogya Upaniṣad, 108
 Chomsky, N., 379
 Cimmino, L., 308
 Cioran, E.M., 287
 Ciraci, F., 287
 Colli, G., 43, 49, 57, 348
 Copernico, 105, 178
 Croce, B., 210-11, 262
 Curi, U., 315, 392
 Cusano, N., 24, 81, 108,
 129-30, 241, 381, 395,
 401

 Damascio, 24, 201, 248, 389
 Damasio, A., 248-49
 Dante, 24, 107, 258, 277,
 303-304, 359, 361, 370-
 71, 373, 382, 384, 387,
 389, 395, 406
 De Chirico, G., 318
 Deleuze, G., 138
 Del Noce, A., 99
 Derrida, J., 369, 392
 Diano, C., 31, 272-73, 322,
 363
 Donne, J., 103, 122
 Dostoevskij, F., 226, 356-64,
 373-76

 Edelman, G.M., 249
 Eigen, M., 244

 Einstein, A., 242, 268
 Eliot, Th.S., 299, 309-10,
 315, 318, 323
 Empedocle, 54-57
 Engels, F., 243
 Eraclito, 19, 27, 46, 50, 53,
 196
 Eschilo, 57, 320
 Esiodo, 398
 Esposito, R., 366
 Euclide, 80
 Euripide, 317, 363

 Fichte, J.G., 189-90, 205,
 210, 254-255, 345, 358
 Filoni, M., 318
 Feynman, R.P., 219, 233,
 241, 306
 Florenskij, P., 20, 218, 388,
 410-11
 Fondane, B., 216, 226
 Francesco, san, 408
 Frank, Ph., 235
 Freud, S., 387, 390
 Fusini, Nadia, 346

 Gadamer, H.G., 393
 Galileo, 84-87, 89, 103, 237
Genesi, 24
 Gentile, G., 163, 209-11
 Giannetto, E., 232
Giovanni, 11, 192, 304
 Gödel, K., 149, 180-81, 208,
 215, 256, 269
 Goethe, W., 135, 138, 152,
 257, 276, 281, 380, 394,
 405
 Gregory, T., 79
 Grossatesta, R., 25

- Hartmann, N., 195, 346-47, 349
- Hegel, G.W.F., 97, 122, 191-205, 208, 228, 234, 243, 267, 271, 297, 373, 377
- Heidegger, M., 16, 19, 22, 42, 141, 166, 196, 206, 209, 217-18, 223-32, 316, 328-29, 346-47, 352-53
- Heisenberg, W., 79, 237, 264-65, 278
- Herder, J.G., 138
- Hobbes, Th., 97
- Hölderlin, F., 193, 323
- Hofmannsthal, H. von, 263, 274, 377, 380
- Hogarth, W., 315
- Holbein, H., 362
- Hume, D., 256
- Husserl, E., 205-16, 220-21, 223, 232, 250, 326, 353
- Irti, N., 273
- Jaspers, K., 342
- Jauch, R.P., 233, 259, 267
- Jung, C.G., 268
- Kafka, F., 359, 373, 398-99
- Kant, I., 97, 165-87, 189, 199, 211, 220, 224, 240, 256, 259, 303, 341, 391-92, 409
- Kelsen, H., 214
- Kierkegaard, S., 226, 330, 356, 359, 361, 368, 415
- Kittel, G., 124
- Kleist, H. von, 250
- Kojève, A., 242-43, 264, 318
- Koyré, A., 79
- Lacan, J., 247, 381
- Leibniz, G.W., 130, 135-64, 178, 196, 198, 224, 231, 262, 284, 287, 290, 292, 302, 339-43
- Leonardo, 87, 382
- Leopardi, G., 173, 241, 282, 288, 378, 382, 386
- Löwith, K., 316
- Loos, A., 383
- Lotze, H., 316
- Luca*, 373
- Lucrezio, 90, 117
- Łukasiewicz, J., 402-403
- Lutero, M., 243, 257
- Mach, E., 235, 251-52
- Machiavelli, N., 105, 300, 322, 373
- Mainländer, Ph., 287
- Maitri Upaniṣad*, 305
- Malevič, K.S., 25
- Malinconico, A., 268
- Mallarmé, S., 237
- Marco*, 373
- Marx, K., 122, 163, 204, 208, 243
- Marziale, 363
- Matteo*, 363, 373-74
- Mazzarella, E., 230
- Megarici, 74-78, 157-58, 160, 334-39, 361
- Melandri, E., 138, 397
- Michelstaeder, C., 305, 355
- Moisio, F., 271
- Moro, A., 326
- Musil, R., 252, 261, 386-89
- Nagel, E., 269
- Newman, J.R., 269

- Newton, I., 178
 Nietzsche, F., 19-20, 57, 173, 183, 191, 199, 204, 207, 209, 221, 223, 235, 251, 254, 271-89, 293, 295, 299, 307, 356, 359, 364, 373, 375
 Novalis, 189, 237, 249, 324, 394

 Palamas, G., 410
 Paolo, san, 123, 204, 225, 355, 357, 362, 367
 Pareyson, L., 267
 Parmenide, 30, 32, 34, 37-58
 Pascal, B., 100, 103-104, 248, 300, 387, 390, 395, 408
 Pauli, W., 79, 233, 237, 268
 Petrarca, 323, 372-73
 Pitagora, 19
 Planck, M., 242
 Platone, 14-41, 46, 79, 81, 83, 86, 144, 177, 248, 260, 299, 379, 390, 410
 Plotino, 389-90
 Poincaré, H., 262
 Pound, E., 25, 268, 406
 Preti, G., 80, 400
 Prigogine, I., 312
 Proclo, 248
 Protagora, 26-28, 31

 Quinzio, S., 367, 374

 Reale, G., 43
 Rensi, G., 275
 Ricoeur, P., 250
 Rilke, R.M., 228

 Rimbaud, A., 25
 Rosenzweig, F., 316, 330
 Rossi, P., 79
 Rota, C., 207
 Rousseau, J.J., 91, 148
 Rovelli, C., 276, 307
 Rozanov, V., 359
 Ruggiu, L., 43
 Russell, B., 90, 112, 158, 238

 Sasso, G., 211, 222
 Schelling, F.W.J., 116, 205, 226, 267, 289, 342-44, 388, 415
 Schiller, F., 234
 Schönberg, A., 384
 Schnitzler, A., 235, 390
 Schopenhauer, A., 116, 184, 199-200, 204, 221, 248, 265, 269-70, 278-79, 281-82, 284, 286-88, 292-93, 295, 331, 390-91
 Schrödinger, E., 79, 242, 314
 Scoto Eriugena, 91
 Searle, J.R., 257
 Seneca, 314
 Šestov, L., 216-17, 221
 Severino, E., 53, 230, 253, 301-306, 328-30, 346-47, 374
 Sgalambro, M., 287
 Shakespeare, W., 103, 272, 274, 314-15, 364, 378, 391
 Simic, Ch., 320
 Simmel, G., 316
 Sofocle, 229, 273, 317
 Solger, K.W.F., 394
 Solov'ëv, V., 357-59

Spengler, O., 229, 233, 274, 313
 Spinoza, B., 90-91, 112-32, 133-34, 142, 144-47, 149, 157-58, 163, 191, 252, 278, 280-82, 284-86, 288-89, 291-92, 304-305, 317, 340, 342, 407
 Spirito, U., 222
Śvetāśvatara Upaniṣad, 45
 Tagliagambe, S., 268, 412
Talmud, 24
 Tartaglia, F., 374
 Tocqueville, A. de, 322
 Tommaso, san, 258, 323, 367-68
 Trakl, G., 228
 Ungaretti, G., 380
 Untersteiner, M., 27
 Valentini, N., 218
 Valéry, P., 242
 Van der Weyden, R., 381
 Van Eyck, J., 327
 Van Gogh, V., 276
 Vico, G.B., 25-26, 90-91, 146, 248, 380, 382
 Virgilio, 26
 Weber, M., 207, 210, 300
 Weil, Simone, 15, 88, 287
 Weyl, H., 79, 130, 400
 Wigner, E.P., 333
 Winkler, R., 244
 Wittgenstein, L., 13, 208, 212, 219, 244, 263, 271, 273, 381-82, 390, 397, 400, 402-403
 Zambrano, María, 25, 216, 251, 314
 Zanzotto, A., 25
 Zolla, E., 395
 Zorzi, F., 131

BIBLIOTECA FILOSOFICA

VOLUMI PUBBLICATI:

1. Emanuele Severino, *Destino della necessità*
2. Giorgio Colli, *La ragione errabonda*
3. Martin Heidegger, *Segnavia*
4. Giorgio Colli, *La natura ama nascondersi*
5. Martin Heidegger, *La poesia di Hölderlin*
6. Emanuele Severino, *Il giogo*
7. Ludwig Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*
8. Massimo Cacciari, *Dell'Inizio*
9. Carl Schmitt, *Il nomos della terra*
10. Martin Heidegger, *Il principio di ragione*
11. Martin Heidegger, *Nietzsche*
12. Ludwig Wittgenstein, *Lezioni 1930-1932*
13. Emanuele Severino, *Tautótēs*
14. Alexandre Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*
15. Martin Heidegger, *L'essenza della verità*
16. Giorgio Colli, *Zenone di Elea*
17. Martin Heidegger, *Parmenide*
18. Emanuele Severino, *L'anello del ritorno*
19. Martin Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*
20. Emanuele Severino, *La Gloria*
21. Martin Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*
22. Giorgio Colli, *Gorgia e Parmenide*
23. Martin Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*
24. Massimo Cacciari, *Della cosa ultima*
25. Emanuele Severino, *Oltrepassare*
26. Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia*
27. Leo Strauss - Alexandre Kojève, *Sulla tirannide*
28. Emanuele Severino, *L'intima mano*
29. Alexandre Kojève, *La nozione di Autorità*
30. Emanuele Severino, *La morte e la terra*
31. Ludwig Wittgenstein, *Lettere*
32. Martin Heidegger, *Il « Sofista » di Platone*
33. Massimo Cacciari, *Labirinto filosofico*
34. Emanuele Severino, *Dike*
35. Carl Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*

36. Emanuele Severino, *Storia, Gioia*
37. Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*
38. Jacob Taubes - Carl Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate*
39. Emanuele Severino, *Testimoniando il destino*
40. Martin Heidegger, *L'inizio della filosofia occidentale*

FINITO DI STAMPARE

