

ÁΤΟΡΟΝ

RIVISTA DI PSICOANTROPOLOGIA SIMBOLICA
E TRADIZIONI RELIGIOSE



Giuseppe Lampis

*La verità
e i confini dell'anima*



MYTHOS EDIZIONI

ÁTOPON

RIVISTA DI PSICOANTROPOLOGIA SIMBOLICA
E TRADIZIONI RELIGIOSE

ISSN 1126-8530

Direzione:

Maria Pia Rosati, past dir. Annamaria Iacuele

Redazione:

Giuseppe Lampis, Maria Pia Rosati,

Claudio Rugafiori, Marina Plasmati,

Lorenzo Scaramella

Ad memoriam: Gilbert Durand, Julien Ries

I edizione collana Nostoi 2007

Edizione elettronica riveduta e corretta 2016

© « átopon »

(Rivista di Psicoantropologia Simbolica)

'MYTHOS' Associazione scientifico culturale

Via Guareschi 153 – Roma 00143

www.atopon.it – atoponrivista@atopon.it

INDICE

1. CONFINI

<i>L'essere è umano?</i>	9
<i>Parola e limite</i>	13
<i>Il ratto di Europa</i>	19
<i>Negazione e dolore</i>	27
<i>Areté</i>	37

2. HEIDEGGER

<i>Svelamento</i>	48
<i>Differenza ontologica</i>	52
<i>Essere di essere</i>	55
<i>Non menzogna</i>	58
<i>Nostos</i>	63
<i>Tempo, ritardo, rivoluzione</i>	69
<i>Proclo</i>	73

<i>L'essere di Parmenide</i>	78
<i>Sull'inizio</i>	86
<i>Essere per la morte</i>	90
<i>L'artefice</i>	95
<i>Essere, possibile, pensabile</i>	103
<i>Existentia, actus</i>	106

3. HEGEL

<i>La fine della storia</i>	116
<i>Pensare la storia</i>	121
<i>Libertà assoluta</i>	125
<i>Lavoro e paura</i>	129
<i>All'inizio, la bellezza</i>	132
<i>Angoscia</i>	133

4. GORGIA

<i>Apollo</i>	140
<i>Aporie</i>	141
<i>Gorgia</i>	143
<i>Cartesio</i>	147
<i>Essere ed esistere</i>	158
<i>Aristotele</i>	162
<i>Filosofia, mito e religione</i>	166

5. DAL NULLA

<i>Essentia, existentia e psicoanalisi</i>	170
<i>La questione dell'essere e dell'esistere</i>	178
<i>Essenza ed esistenza</i>	181
<i>Ex sistere</i>	184
<i>Leibniz</i>	186
<i>Dal nulla per il nulla</i>	193
<i>Crisi dell'essenza</i>	195
<i>Il singolo</i>	199

6. INCARNAZIONE

<i>L'aggiunta</i>	205
<i>Il miracolo</i>	213
<i>Pensare l'essere?</i>	215
<i>Verità di ragione</i>	218
<i>L'identico e i molti</i>	223

7. SEGNI

<i>Definizione</i>	229
<i>Continuo</i>	233
<i>Unicum</i>	237
<i>Meraviglia</i>	242
<i>Illusione</i>	246
<i>Il peccato originale</i>	252
<i>Eraclito e Sofocle</i>	255
<i>Depressione</i>	265
<i>Cháos</i>	268
<i>Dante</i>	279
<i>Panico</i>	286

*I confini dell'anima andando non potrai trovare,
se pure arrivassi in fondo ad ogni via...*

Eraclito
frammento 45

1

CONFINI

L'essere è umano?

È abbastanza plausibile che ciò che entra nell'orizzonte conoscitivo dell'uomo in tanto vi entri in quanto sia omogeneo con la sua costituzione naturale.

Naturalmente, ciò non comporta affatto che l'uomo sia omogeneo con quanto non è uomo e viceversa che l'infinito universo sia omogeneo con l'uomo. Se ciò che l'uomo apprende lo apprende in quanto è omogeneo con lui, dovrà però anche darsi che egli apprenda soltanto nei limiti di quanto sia omogeneo con la sua natura.

Così, non solo non si può escludere che oltre il suo orizzonte ci sia dell'altro ma addirittura lo si deve ammettere.

Non ci si può fermare a prendere nota dei limiti formali del conoscere, del suo essere circoscritto ai dati empirici, del fatto che esso non può organizzare se non ciò che passa attraverso i sensi. Il conoscere umano non è limitato solamente perché non può inoltrarsi oltre l'ambito della materia sensibile. Pur ammettendo che l'uomo possa eccedere quei limiti mediante altre sue facoltà, dovremmo tuttavia concedere che potrebbe incontrare

appena ciò che la sua natura specifica gli permetterebbe di incontrare.

In definitiva, quale che sia l'apertura dei suoi orizzonti, egli apprenderà solo ciò che la loro conformazione sarà abilitata a fare entrare.

E l'uomo, per quanto alta possa essere la soglia della sua capacità di conoscere e apprendere, resterà in ogni caso dentro i limiti di questa soglia, soglia determinata dalla sua natura.

Ciò che eccede questo limite è stato definito da Kant noumeno e cosa in sé.

L'espressione « cosa in sé » indica non l'oggetto che si costituisce in seno all'orizzonte del conoscere umano, oggetto risultante dall'organizzazione di rappresentazioni sensibili, ma il retrostante che sfugge alla presa delle forme della rappresentazione. Tale oggetto non oggetto deve in ogni caso venire supposto, e non essendo un conosciuto è comunque un pensabile, un « noumeno ».

La realtà in sé è dunque, per Kant, il meramente pensabile. Non è conosciuta perché non è conoscibile, e proprio il carattere limitato della conoscenza la presuppone. Se i nostri

orizzonti sono limitati, c'è dell'altro fuori di essi.

Il punto si è che questo « altro » viene ipotizzato e pensato. Cioè viene chiamato in causa secondo le modalità proprie di ciò che invece cade dentro i limiti del conoscere. L'uomo non può figurarsi ciò che starebbe oltre la sua natura se non nelle possibilità della sua natura stessa. Questo, appunto, è il suo vincolo e il suo limite.

Non solo la metafisica è paragonabile al volo della colomba che annaspa dove non c'è aria e dove le ali non possono fare leva, non solo la metafisica è un salto illusorio oltre i limiti umani; perfino il generico concetto di « realtà in sé » è la proiezione indebita in un ambito estraneo di un criterio valido esclusivamente per la realtà circoscritta della sfera del conoscere.

L'uomo, la mente umana, si muove per la sua costituzione entro la sfera delle rappresentazioni. La realtà, l'insieme delle res, è, per essa, rappresentazione. Il percepibile, potremmo dire.

Eppure, oltre la realtà così intesa, c'è dell'altro.

E non basta applicare a questo altro l'etichetta di sconosciuto o conoscibile o pensabile o percepibile o rappresentabile: facendolo si pretende di lanciare la rete oltre la portata umana.

Facendolo, l'uomo divide l'essere in due parti, il rappresentato e il rappresentabile. Queste due parti sono supposte omogenee. Infatti anche il rappresentabile, lungi dal rimanere necessariamente « in sé » e in quanto tale sottratto alla presunzione umana, viene posto come un « non ancora » rappresentato, che tuttavia non si può escludere dal raggio di azione della storia.

Jacobi, poi Fichte e Hegel hanno buon gioco a trarre le conseguenze del presupposto. Se il limite viene pensato, anche esso sta dentro la mente e non la eccede.

Tutto è mente, spirito, soggetto, più o meno drammaticamente. Tutto è storia, tutto è filosofia. O scienza.

Heidegger ha tentato di ritornare indietro al bivio da cui era stato preso il ramo sbagliato. Come si può pretendere di dedurre da un ragionamento che l'« essere » sia umano?

Si tratta della domanda che era stata fatta da Nietzsche. Nietzsche avvertiva che i greci presocratici avevano capito che l'essere non era umano, che non era omogeneo con l'uomo, che era una forza travolgente e inafferrabile, da lui riassunta nel potere numinoso di Dioniso.

In seguito era arrivata la filosofia della rappresentazione e della logica e l'uomo che pretendeva di essere realista era invece divenuto un illuso e un disperato.

Disperato perché aveva abbandonato l'abbandono. Soltanto l'uomo che accetta di non sapere e accetta i propri limiti ama il mistero che lo trasporta, amor fati, o Gelassenheit (abbandono) nel linguaggio heideggeriano.

Parola e limite

Kant e Hegel riproducono l'archetipo di un'invalicabile alternativa.

Per Kant l'uomo resta chiuso entro i limiti della sua conoscenza e non può

conoscere se non ciò che è omogeneo con la sua costituzione.

Per Hegel invece lo spirito contiene e fonda il suo limite nell'ambito della sua vita creativa e l'uomo spirituale comunica con il mondo senza sbarramenti.

Anche per Hegel l'uomo comunica all'interno di un'omogeneità e non potrebbe saltare da un tutto ad un altro tutto. Dato che è omogeneo con l'universo può eventualmente diventare infinito della sua stessa infinità. Tale continuità metafisica non è presupposta ma è il risultato della vita dello spirito.

La differenza tra Kant e Hegel è radicale ed è basata su due visioni inconciliabili.

L'una visione vuole che non si possa essere certi che la parte di universo che l'uomo afferra sia omogenea con il resto. Il resto sfuggirebbe tanto inevitabilmente che a rigore non si dovrebbe nemmeno parlare di universo e di parte. Infatti, già parlando di tutto e di parte, si presuppone un continuo omogeneo: un tutto unitario e in sé coerente comporta che ogni sua parte contenga prospetticamente il resto infinito, comporta che essa sia ciò che è, stante che le altre parti sono ciò che sono. Per Kant non si può legittimamente definire il tutto e non si può risalire dalla conoscenza

della parte alla conoscenza metafisica. Non solo, la stessa conoscenza della parte è precaria.

L'altra visione vuole invece che dalla parte si possa risalire senza iati metafisici al tutto. E che pertanto essa sia intrinsecamente omogenea con il tutto e cioè microcosmo.

L'alternativa fra le due posizioni sussiste nonostante che si possa anche sostenere una certa affinità sotterranea fra l'impostazione kantiana e l'idealismo. In effetti è possibile notare, dall'andamento della storia della filosofia, che Kant si è forse esposto alla critica idealistica hegeliana in quanto si è tenuto sul terreno della rappresentazione.

Però lo stesso Kant ha ritenuto che la parte dalla quale risalire non illusoriamente al tutto (ovvero la via per scavalcare il limite) fosse l'io volente e non l'io pensante. Egli ha indicato che il terreno sul quale cogliere l'unità del cosmo fosse quello del volere e dell'etica e non quello della rappresentazione, la prassi e non la teoresi.

L'uomo, per Kant, può legittimamente sentirsi oltre il limite, e quindi sentirsi parte coerente di un mondo unitario e comune a lui,

allorché vive la vita del volere. Qui egli vive la libertà. E vivendo la libertà è « cosa in sé » e non solo un soggetto che si muove entro i limiti passivi dello spazio e del tempo nella concatenazione causale degli oggetti empirici.

Altri hanno seguito questo varco aperto sulla crisi e sull'insufficienza della ragione teoretica.

Anche per altri la via che dissolve i limiti e fa comunicare la parte con il tutto sta oltre la conoscenza e la ragione scientifica, essa è la via dell'emozione, dell'istinto, del bíos, dell'inconscio, della sete di potere, degli interessi economici, della fede, dell'eros. A questa schiera appartiene in particolare Nietzsche.

Naturale conseguenza del loro assunto è che per seguire la via giusta occorra completare demolizioni e demistificazioni della via teoretica che conduce, kantianamente, in un vicolo cieco.

Anche Heidegger sta da questo versante o, meglio, comincia da questo versante. La verità desoggettivizzata di cui parla, il non nascondimento di un fondo che il soggetto muta in moneta falsa non appena lo fa entrare nelle proprie categorie, l'essere che si sottrae in questa epoca di latenza centrata sulla

superbia del soggetto, ribadiscono in altro modo la posizione di Kant circa i limiti della ragione umana.

Uno dei primi libri importanti di Heidegger, pensato e scritto in contemporanea con *Essere e tempo* e pubblicato un paio di anni dopo, nel 1929, è *Kant e il problema della metafisica*. In esso discute le correzioni apportate da Kant alla prima stesura dell'introduzione alla *Critica della ragione pura* mostrando come avesse inizialmente avvertito che la passività delle forme dell'intuizione altro non fossero che il rovescio del nascondimento dell'essere.

Nella seconda stesura, Kant avrebbe corretto questa tesi e riportato i limiti della conoscenza in capo alla natura del soggetto e delle sue strutture. L'incertezza dell'essere non sarebbe considerata più il segno di un destino dell'essere, ma l'effetto della fragilità della costituzione del soggetto percipiente e conoscente. Il divenire non apparterebbe alla realtà in sé e dipenderebbe dall'insufficienza naturale dell'osservatore.

Con la « svolta », Heidegger si incammina su una via diversa. Il centro del suo interesse si è spostato sul linguaggio: il linguaggio non solo non preclude la

comunicazione della parte con il tutto, ma è il luogo vivente della partecipazione e dell'omogeneità, della circolarità e della reciproca interferenza.

L'altro, il mistero che popola il territorio inesplorato al di là dell'orizzonte e della soglia della costituzione umana, l'altro del quale non si può tracciare nemmeno il profilo senza proiettarvi l'inevitabile antropomorfismo di ogni rappresentazione umana, l'altro che non si potrebbe nemmeno chiamare altro, l'altro di cui non si dovrebbe nemmeno sapere che c'è perché l'uomo sta dentro il suo involucro e a rigore non può dire che oltre l'involucro c'è un oltre; ebbene, questo altro è l'essere che si fa parola. Parola equivale a evento (Ereignis) ovvero, alla radice, apertura, radura, luce, chiarezza.

La parola implica il rapporto di dialogo. L'ascolto e la custodia della « parola » è possibile, ciò che di essa si sottrae è consegnata alla dialettica del suono e del silenzio di cui l'uomo è protagonista privilegiato.

Già Kant, nella trattazione dell'idea di arte e di bello, nella *Critica del giudizio*, aveva abbattuto la barriera metafisica tra mondo e uomo fino ad affermare che in sede artistica l'uomo si pone come il fine dell'universo.

L'essere parla per essere ascoltato dall'uomo, si direbbe nel linguaggio heideggeriano.

Tuttavia la differenza tra le due visioni delle quali dicevamo permane egualmente. Non viene annullata da pensatori che trovano corridoi nascosti fra l'uomo e l'altro.

L'omogeneità o c'è o non c'è, quale che sia la componente della natura umana che stabilisce la comunicazione con l'altro. Ragione, parola, istinto, volere, fede; in definitiva, o l'uomo sta dentro i limiti della sua costituzione o ne può uscire proprio in forza di essa passando ad un oltre che si rivela non essere un oltre reale.

Ciò non toglie, naturalmente, che i mondi storici ai quali l'uomo può dare vita possano essere di alto valore in sé; ma non era questo il punto, il punto era se l'uomo « è » o no limitato o universale.

Il ratto di Europa

Il primato in Kant dell'io pratico sull'io teoretico non può non avere ripercussioni sullo

stesso funzionamento dell'io teoretico. Kant non ha posto i due io come due diverse entità, separati e distinti. I due io sono due funzioni dello stesso io. Due diverse entità configurerebbero due persone, mentre la persona (l'io pratico, il soggetto della volontà, il soggetto che vive l'imperativo che comanda alle emozioni) ha la caratteristica, in quanto tale, di essere un'entità unitaria riconducibile sotto un unico centro direzionale. L'io teoretico deve essere interpretato come una funzione di questa unica e unitaria persona.

La penetrazione dell'eticità nella teoreticità non deve peraltro essere intesa per empirica e contingente, per un asservimento del pensare agli interessi immediati e materiali di un volere condizionato e condizionante. Al contrario si deve ricercare la presenza del primato del volere razionale nella stessa universale formazione razionale dell'io penso.

Ritengo che la sottoposizione della razionalità del conoscere alla razionalità del volere si innesti proprio nella curvatura formale del conoscere. Le forme del conoscere hanno uno stampo che porta i caratteri del primato del volere.

Il carattere funzionale e non assoluto dell'intelletto e dell'intuizione espone la loro

attività alla polarizzazione da parte di un centro di attività libera e assoluta.

Questo si coglie a partire dalla natura « tendenziale » delle forme dell'intuizione. Le forme dell'intuizione sono quelle dello spazio e del tempo, attraverso di esse il soggetto ha il primo contatto con la realtà. In Kant lo spazio, l'orizzonte spaziale, si riduce a tempo: l'ordine spaziale si riduce a ordine temporale, i dati colti e collocati secondo la sensibilità spaziale si dispongono ipso facto secondo la successione temporale.

La base della conoscenza umana è il tempo, dunque. Il tempo è la forma preliminare della posizione dell'uomo nel mondo. Si direbbe che il tempo è la forma immediata del carattere limitato della posizione dell'uomo rispetto alla realtà. Ora, il tempo è costitutivamente tendenziale e « orientato », infatti non torna indietro, è orientato perché appartiene alla natura del limite.

Il soggetto kantiano si pone, e dal primo porsi, come forza di orientamento. Il soggetto, fin dal primo porsi dei suoi limiti naturali, in quanto questi limiti esigono una tendenza, rinvia ad un'esigenza di orientamento. Un orientamento che sarà assoluto nella sede che

dà un senso al limite volendo il fine e non nella sede della conoscenza contrassegnata per natura dal limite.

Volere il fine: non c'è il fine senza il limite. L'illimitato non può avere fini. Il volere autentico, perciò, esiste proprio nel limite e sul limite.

La volontà buona esiste nel tempo e precisamente perché il tempo è orientato.

Kant aveva messo in contrapposizione le sfere dei due io; la sfera teoretica, meccanica in quanto risultante dalla concatenazione delle cause e degli effetti, contro quella pratica, libera in quanto contrassegnata dall'insieme dei fini. Il mondo della natura è quello della necessità mentre il mondo dell'uomo è quello della libertà.

Ecco che però la natura non risulta estranea all'uomo, anzi la volontà tanto funziona sulla base degli impulsi naturali che deve comandare a essi; tanto l'uomo è natura, interessi, desideri, emozioni, che la sua funzione etica deve esprimersi come regolazione di queste spinte. Solamente l'uomo santo ha una natura spontaneamente inclinata nella direzione del volere buono,

l'uomo normale ha una natura che è normalmente indisciplinata e avversa per intima costituzione a fini universali.

Tuttavia la volontà buona comanderebbe invano se in radice la natura umana fosse separata e indipendente da essa. Al contrario, questa natura può e deve essere portata ad ubbidire al volere libero e incondizionato e di conseguenza se ne deduce che deve avere una composizione suscettibile di essere raggiunta efficacemente dal suo comandamento.

Dietro ciascuno dei due mondi, quello della natura e quello della libertà, si tengono le strutture del conoscere e le strutture del volere, l'io del pensare e l'io del volere.

Ma il mondo della natura è subordinato al mondo dei fini, in quanto l'io che organizza gli oggetti è subordinato all'io che incarna l'imperativo categorico in un incondizionato volere. Il mondo del condizionato sta sotto il mondo dell'incondizionato, il relativo sta sotto l'assoluto.

Questa gerarchia, fondata sull'analisi critica della natura delle due sfere, deve trovare riscontro nello stesso funzionamento intrinseco dei due io che a esse rispettivamente presiedono.

L'io teoretico deve mettere in luce una specifica insufficienza che esiga e postuli il volere libero. Questa insufficienza si manifesta nelle aporie delle idee della ragione. Di fronte al problema del sapere assoluto, la ragione è presa da un'oscillazione inarrestabile e si arrende consegnandosi ad un grado superiore.

La ragione non può non organizzare il suo sapere « come se » (als ob) sia definitivo, eppure nel tempo stesso, consapevole del limite naturale delle sue basi, non può non revocare in dubbio ogni disegno totalizzante. Il massimo della teoresi è un pendolarismo dal quale né esce né può uscire.

Ciò che però è stato scoperto nell'analisi critica della teoresi è che essa contiene un'insopprimibile esigenza di assoluto. La sua costruzione, la scienza, viene edificata con questa finalità. Una finalità si affaccia nel mondo delle cause. Questa esigenza appartiene intrinsecamente alla costituzione del sapere, non è accessoria o marginale. Non c'è sapere che non pretenda di essere definitivo. La mente secondo Kant funziona pensando che un sapere non definitivo non sarebbe vero sapere. La ragione culmina in un'insoddisfazione alla quale non si rassegna,

sa che non può chiudere il discorso e ciò nonostante ci prova in continuazione.

Questa intrinseca esigenza di assoluto da parte della ragione, esigenza che sul suo piano resta delusa, la espone e rinvia ad un altro.

Nel caso delle idee totalizzanti della ragione kantiana, si può dire che risulta abbastanza esplicito il rinvio ad un mondo nel quale l'assoluto si raggiungerà legittimamente.

Meno facile è invece rintracciare la disposizione a questo rinvio nel livello di base del conoscere, nel livello nel quale ancora non sono operanti le categorie dell'intelletto e ancora non sono comparsi gli oggetti della natura nella loro concatenazione necessaria. E però quella disposizione a sottomersi al potere della pratica è presente fin dalla prima forma della sensibilità, nello spazio e nel tempo.

Nelle forme dell'intuizione i dati, non ancora sintetizzati dall'intelletto, entrano immediati, irrelati. La passività dell'intuizione è intatta, i dati che in essa appaiono non sono organizzati in alcun oggetto. Lo spazio e il tempo sono il modo incipiente dell'apparire. Eppure questo apparire immediato e intatto è orientato. Le apparenze, ancorché puntuali e sparse, giungono nello spazio secondo il vicino

e il lontano e giungono nel tempo secondo il prima e il dopo.

Vicino e lontano si traducono per Kant in sinonimi del prima e del dopo in quanto lo spazio si riduce a tempo. Il dato intuito nello spazio ha l'inclinazione a disporsi nella sequenza del tempo. Il qui e il là diventano, nella prima ricezione dell'uomo, il prima e il dopo.

In ciò si mostra che il tempo è « orientato ». Il primo collocarsi dell'uomo nel mondo, fin dal puro apparire dei dati immediati dell'intuizione, sta sotto una tendenza.

Il conoscere umano conclude con l'annuncio che deve andare altrove e inizia con il disporsi ad andare in una direzione.

Il conoscere è tipicamente direzionato e orientato. Lasciato a sé, gira su di sé ed esige un centro che decida dove fermarsi.

Quello che Kant ci ha detto, però, è che il conoscere è una funzione che poggia metafisicamente sul volere. Non si può contravvenire alle leggi del conoscere senza scivolare nella non scienza e nell'illusione, tuttavia la scienza poggia su un sistema formale che è di per sé orientato.

Del resto, non si potrebbe altrimenti spiegare come mai un'attività così nobilmente regolata possa piegarsi storicamente ad una strumentalizzazione disumana. Non si tratta tanto dell'ubbidienza degli scienziati a interessi esterni; è che la scienza, che per Kant è il conoscere tout court, si è fatta prendere da comandamenti ipotetici e non categorici consegnandosi al sistema tecnico industriale.

L'asservimento della scienza al mondo della tecnica è tanto stretto da non apparire nemmeno asservimento, piuttosto libera alleanza nella convinta condivisione dello stesso proposito.

Se la scienza è stata presa dalla tecnica, doveva essere prendibile, doveva avere una natura esposta ad un simile destino. La scienza non è semplicemente la preda urlante e scalciante di un ratto barbarico, è la vittima consenziente.

Negazione e dolore

Che l'uomo si ponga il problema dell'altro, dell'al di là, di uno o più mondi che

lo eccedano, di sfere che sfuggano alla sua presa; che sia colpito dal dubbio di potere incontrare soltanto ciò che sia omogeneo con la sua natura; che sospetti che potrebbe esserci dell'altro oltre la sua soglia di percezione intellettuale o istintuale; tutto ciò indica che l'uomo è trascendenza.

L'uomo è per essenza trascendente, egli deve per sua natura spingersi oltre. Che oltre ci sia o non ci sia nulla, egli deve.

Il suo rapporto essenziale con i molti lo qualifica e determina come trascendenza. Se non fosse colui che va oltre, non avrebbe questo rapporto specifico della sua natura con i « molti ».

*

Il principio che Heidegger non può definire per non urtare contro la « differenza ontologica » (per non illudersi di superare il nascondimento dell'essere) è stato invece colto nel profondo da Hegel.

Per Hegel, quel principio è « negazione della negazione », negazione assoluta. Assoluta perché non può essere negata, la

negazione non può essere trascesa negandola poiché con il negarla la si ribadisce; la negazione della negazione non fa altro che celebrare il trionfo insormontabile della negazione stessa.

L'assoluto hegeliano è la negazione. L'assoluto è la negazione assoluta perché non c'è nulla che possa opporvisi o negarlo: ogni oggetto, ogni estraneo, ogni alterità, ogni materia, ogni limite viene riconosciuto e travolto.

Per questa sua essenziale attività esso si costituisce come soggettività, ovvero automanifestazione, autoconcepimento, o autocoscienza.

Il soggetto non è una deviazione e un errore (alla Nietzsche e alla Heidegger); al contrario, il soggetto è intrinseco del principio.

Infatti esso « domina e lavora e soffre », anzi, più precisamente, soffrendo viene spinto a dominare il lavoro: incorpora cioè in maniera tipica la negazione della negazione (dolore, dominazione, lavoro) e la manifesta e porta alla coscienza di sé.

Si tenga presente che per Hegel il lavoro è negazione dell'oggetto, inconsapevole in chi esegue il lavoro e consapevole soltanto in chi

lo comanda, nel signore che domina e salva il servo. La decisione della sfida tra i due che si candidano al dominio, sfida che si risolverà con la sottomissione del servo (*servatus*), dipende dalla paura della morte.

La paura della morte decide su chi debba dominare la negazione della negazione.

In ogni caso, a ben vedere, la distanza tra Heidegger e Hegel non riguarda tanto la posizione della centralità del soggetto. Anche Heidegger (e sicuramente dopo la cosiddetta « svolta ») mette al centro la parola e il linguaggio, e parola e linguaggio sono per lui la nuova riformulazione della funzione essenziale dell'uomo. L'uomo autentico che prima era stato individuato nel tempo, *ecstasi* di un *Dasein*, è ripensato in connessione con l'evento *Ereignis* e con la manifestazione e eminentemente con il linguaggio, che dell'evento e della manifestazione è sinonimo.

Il punto non riguarda la centralità del soggetto, dunque, ma la scala gerarchica. Sicché, assumendo per Hegel le formule heideggeriane, sarebbe questo: da quale fonte il significato viene consegnato nella parola?

Mentre per Hegel è l'uomo e la storia a fare la parola, e comunque a identificarsi con essa, per Heidegger è la parola a fare l'uomo e la storia.

Guardando al fondo delle due teorie, possiamo dire che si tratta di due diverse concezioni del cristianesimo? O dobbiamo prendere atto che Hegel rappresenta e inverte la tradizione cristiana e che Heidegger si pone contro di essa? (Contro di essa con Nietzsche?)

Il nulla di Heidegger assomiglia terribilmente al dio ascoso della mistica neoplatonica e dell'islam.

Tuttavia resta l'impressione che, dietro una spessa superficie contrassegnata da grandi differenze, i due siano sostanzialmente d'accordo sull'esistenza di « due » umanità.

Alla fin fine, anche per Hegel, il protagonista della storia dello spirito è l'eroe e non l'uomo generico. L'uomo generico fa il servo, lavora, trasforma la natura e annulla ciò che essa è per farne altro da ciò che è, e vale a dire un non essere. Egli adopera la negazione senza restarne fulminato, perché svolge il suo compito al riparo di chi si assume l'onere della coscienza di negare la negazione.

Per Hegel, riferito con brutale franchezza, il singolo è schiuma. Unicamente lo spirito, culmine del dolore e del lavoro e del dominio, è l'Uomo, il vero, l'alto, il perfetto, colui nel quale il dolore è diventato autofondazione, autocoscienza, annullamento del nulla, il nulla del nulla.

Si vedano i primi paragrafi della logica di Hegel. L'essere viene posto a principio, la prima posizione dalla quale tutto procede.

I neohegeliani italiani, da Spaventa, obiettarono che l'essere in quanto tale resterebbe immobile e non farebbe partire il processo. Eppure Hegel non ha affatto preso un abbaglio sulla ragione del movimento: l'avvio sta nell'essere, suprema indeterminatezza e suprema genericità, giusto perché in quanto tale « è » ad un tempo il nulla. L'essere non è il nulla « dentro » il divenire, l'essere è di per sé il nulla in quanto è essere. Essendo il nulla, nega sé stesso ed è processo. Il divenire è interno all'essere per questa esplosiva duplicità. Non si deve aspettare l'irruzione del nulla, perché essere e nulla sono lo stesso. L'essere è in quanto tale rovesciamento di sé e rovesciamento del rovesciamento. Il divenire appartiene all'intima costituzione dell'essere e

non lo precede da una sfera separata e trascendente.

Semmai, la tesi della trascendenza del divenire rispetto all'essere potrebbe più appropriatamente avvicinarsi alla tesi di Heidegger della differenza ontologica (con l'essere che è manifestazione di un fondo che lo eccede e si nasconde dietro di esso, se la si volesse leggere in termini hegeliani).

Per Hegel, invece, non sono l'essere e il nulla a costituirsi nella dialettica ma la dialettica a nascere dall'intrinseca costituzione dell'essere e, vale a dire, del nulla.

Sta qui la ragione per la quale l'impresa di mettere in moto il nulla (la negazione) verso lo spirito è troppo alta per il singolo. Il singolo può solo soffrire senza uscire dal dolore finché resta singolo.

Il singolo è solo strumento della negazione (del dolore e del lavoro) e non padrone. Lo stesso padrone ha però bisogno del servo e finché resta un singolo non esce dall'inadeguatezza. Per risolvere il dolore infinito, la negazione assoluta, ci si deve elevare all'assoluto.

*

Che l'essere si ritragga o eclissi o nasconda è affermazione che si tiene ancora nella sfera del soggettivismo.

Non si può parlare mai direttamente dell'essere senza attirarlo in una rappresentazione antropomorfa, nonostante che si intuisca che l'essere resta al di là. L'unica ricezione non presuntuosa senza abbassarlo al di qua è di accoglierlo da soggetto rinnovato che si inchina, si arrende e si fa non soggetto o, più esattamente, che ripensa la propria soggettività in senso non egoico.

Si torna così, in un certo senso, a spostare la soluzione del problema metafisico in sede etica o in sede etico religiosa.

Da qui la fortuna del dionisismo da una parte e del buddismo dall'altra.

*

La dottrina della alétheia di Heidegger conferma la tesi di Hegel sui greci. Qui Heidegger resta nel cono d'ombra di Hegel che

ha ragione ad affermare che la sua filosofia conclude l'intera storia della filosofia. Per Hegel concludere significa risolvere il problema aperto dai greci. La filosofia nasce con i greci e si conclude allorché si risolve il problema che essi hanno inizialmente posto.

Per Hegel si affaccia con i greci il primo apparire dell'essere, il puro darsi, il darsi ancora senza soggetto. Il nodo qualificante di questa tesi sta nell'idea di un apparire nascente. Con i greci l'essere appare nella prima forma dell'apparizione pura.

L'intuizione di Heidegger, che l'essere sia inizialmente la svelatezza, il non nascondimento, corrisponde perfettamente all'intuizione hegeliana. Heidegger ha sostenuto che la filosofia hegeliana è polarizzata dal soggettivismo e che ciò impedisce un accostamento non distorsivo all'originale filosofia greca. Ma Hegel nel presentare la tesi dei primi filosofi greci sull'essere punta esattamente sull'assenza del soggetto.

Del resto, lo stesso Heidegger non può estraniarsi completamente dal soggetto: il concetto di non nascondimento ha senso infatti solo nell'universo della rappresentazione e postula un soggetto idoneo a essa. Rivelazione

e svelatezza hanno senso soltanto riguardo ad un osservatore privilegiato che accolga e riceva.

Il soggetto ascoltante nella disposizione giusta non equivale tuttavia al protagonista del soggettivismo dell'eresia moderna. È storicamente anacronistico affibbiare la critica di soggettivismo ad ogni soggetto.

La visione heideggeriana dei primi filosofi greci è una visione affascinante ma la polemica con Hegel è infondata. Le sue ricerche di una vita sulla filosofia greca, in ultima istanza, servono proprio a chiarire i sottofondi contenuti nella tesi hegeliana.

Heidegger è ispirato da Nietzsche e dalla sua rivolta antirazionalista. Ma non si è allontanato dall'interpretazione hegeliana dell'essere nei primi filosofi greci: pura immediatezza e pura bellezza. L'essere desoggettivizzato al massimo, nella originaria apparizione che si dà al mondo, è mera bellezza. Il mero apparire è bellezza.

Mera luce, radura, *lichtung*, disvelatezza: e l'uomo in cui si disvela è, in armonia con il carattere di bellezza, il poeta, l'artista.

Per sostenere la propria linea, Heidegger ha affermato che l'iniziale *alétheia* viene corrotta in verità, che la fresca svelatezza esente da ogni soggettivismo decade in esattezza, certezza, adeguatezza tra cosa esterna e rappresentazione interna.

Ma nel suo argomento ci sono delle forzature: il *verum* dei latini non è affatto l'esattezza contro la quale si scaglia, è la sincerità, la non menzogna.

Si dice in vino *veritas* per indicare la vittoria del dio della non menzogna: e soprattutto si dice che il vino è vero quando non è adulterato.

Areté

(Avverto che la *v* iniziale dei vocaboli latini e antichi che qui e altrove scriviamo scolasticamente è vocalica e rappresenta il suono *u*: a esempio, *vir* sta per *uir* ecc.)

Verus significa «meritevole di essere creduto, degno di fede»; in area slava *vera* è la fede e presso di noi l'anello nuziale scambiato fra gli sposi si chiama *fede* o *vera*. Queste

parole provengono dal tipo wêro, parimenti al tedesco Wahr.

Verbum, significa la « parola che indica (l'azione, il fatto, il tempo delle cose che vengono fatte) », da una radice werdho poi anche wordho, dal quale il tedesco Wort, tutte provenienti da una radice più semplice wer attestata in indoiranico, greco e slavo.

Ver significa « primavera, stagione nuova, mondo che si apre », dall'indoeuropea wer, variante weshr, presente nel greco (éar), in slavo e iranico.

In sostanza le tre voci per « primavera, parola che indica, degno di fede o fede tout court » si riportano ad un'intuizione originale comune. Ver, verbum, verus risalgono ad una wer che non vuole affatto dire esattezza e cioè concordanza tra la rappresentazione mentale soggettiva e la cosa pratica, bensì si colloca proprio in quell'ambito aurorale in cui il soggetto è solo un custode fedele dell'essere che si apre e rivela e non un manipolatore tecnico che distorce il senso del mondo centrandolo sulla sua egoità.

Allo stesso gruppo semantico si dovrebbe anche avvicinare il nome verres,

verro, maschio del maiale selvatico, cinghiale, e più anticamente maschio in generale, come chiaramente attestato in greco e indiano, dalla radice wers, « fecondare », conservata in indiano e nel greco (w)érsê indicante la pioggia.

Egual avvicinamento vale per verde verga vergine.

Verde, virere.

Vir virtus vengono da un tipo wiro attestato in area osco umbra, baltica, indiana, parallelo a ner osco umbro, greco (anér), armeno, indiano, celtico.

In sintesi le due radici palesemente imparentate sono wer e wir, parentela e linguistica e del pensiero retrostante.

*

Il cinghiale mitico greco (di Calidonia) inizia un nuovo mondo e rappresenta una prova iniziatica fondamentale per gli eroi adolescenti in cerca dell'immortalità.

*

La alétheia è la Rivelazione.

E la Rivelazione a chi si rivela? Ancora, il suo contenuto è una dottrina, un sapere, o un mondo intero?

Ver, verbum, verum, esigono un vir e un verres.

*

Verus vera provengono dal tipo wêro;

verbum, da una radice più semplice wer attestata in indoiranico, greco e slavo;

ver, dall'indoeuropea wer;

verres, anticamente maschio in generale, chiaramente attestato in greco e indiano, dalla radice wers, « fecondare », conservata in indiano e nel greco (w)érsê indicante la pioggia.

Egual avvicinamento vale per verde verga vergine.

Tra le parole e i significati del gruppo esaminato, la parentela più stretta lega la stagione nuova e il selvaggio cinghiale connesso con il nord iperboreo. Ambedue, *ver verres*, presentano un mondo o un ciclo nuovo che si apre nella sua immediata forza e potenza.

La radice delle due parole (*wer*) è la stessa, ciò non le costringe a portare lo stesso significato ma indica che i loro due rispettivi significati vanno pensati assieme sia in ciò che li accomuna sia in ciò che li rende irripetibilmente specifici.

Fra le parole connesse e provenienti dalla stessa radice campeggia l'uomo vero, *vir*. Esso è unito alla vera parola e al vero, *verbum verum*, tenendo presente che nell'ordine delle precedenze la parola degna di fede *verbum* viene prima e fonda il vero *verum*.

Questi richiami indicano che *la natura che si apre, il ver, esige il vir e la sua parola degna.*

L'« apertura » di un nuovo orizzonte e la « rivelazione » di un nuovo mondo si protendono verso chi abbia acquisito la natura adatta a percepirne a viverne e a esprimerne l'intensità. Ne consegue che la tesi di

Heidegger sul carattere originario della alétheia greca deve essere integrata e rovesciata in un'altra direzione. Sono i romani e i latini a venire prima. Bisogna prendere le mosse da loro.

Il disvelamento nasce presso i guerrieri iniziati alla morte, non presso i filosofi.

Le parole latine conservano un nesso diretto con l'universo dei paleocacciatori e spiegano persino il quadro in cui è possibile che il conoscere immediato sia quello del naso che fiuta: spiegano cioè il contesto simbolico linguistico coerente con il noeîn e il nóos originariamente indicanti il diretto percepire istintivo e in particolare l'odorare.

Quello che abbiamo scoperto è che l'intuizione della verità come rivelazione è connessa con l'iniziazione iperborea tipica dell'universo religioso filosofico dei paleocacciatori.

La primavera e l'arrivo del dominio del cinghiale sono la stessa cosa. Lo sono astronomicamente in cielo per la dominazione della costellazione omonima (poi divenuta Orsa), lo sono sulla terra per l'irruente invasione del verde: lo sono, perciò, in verticale e in orizzontale. Il cinghiale è il segno della dea della natura che si rinnova e che

favorisce le nascite. L'uomo del cinghiale, verres, è l'uomo della primavera, vir.

L'ultima eco di questo complesso religioso è testimoniata da una notizia criptica e impressionante di Tito Livio a proposito di un rito romano riguardante gli adolescenti che entrano nell'età di essere uomini adulti, la primavera sacra, ver sacrum.

Ripensando alla grande caccia del mito greco di Calidonia non si può non voltare lo sguardo sulle meravigliose pareti affrescate dagli artisti paleolitici con gli uomini armati che circondano bovini e cervi e altre fiere e che cacciando danzano.

*

La « rivelazione » è la alétheia?

E, nel caso, a « chi » si rivela? E « che » si rivela?

Per la cultura che abbiamo descritto sopra non è semplicemente un sapere o un dogma a disvelarsi e a mostrarsi bensì una vita, un intero mondo di vita. Il ver si mostra

nel verbum di un vir che è vir perché sta in relazione con il verres.

La rivelazione si rivela all'iniziato iperboreo, all'uomo vero dell'universo dei paleocacciatori, all'adolescente diventato uomo attraverso le prove della sofferenza e della lotta.

*

All'inizio della filosofia greca la rivelazione assoluta si presenta con l'imperiosa non contraddicibile affermazione « l'essere è e non può essere che non è ».

Il complesso della discussione successiva della storia della filosofia si è svolta attorno al problema se questa affermazione fosse una verità di ragione o di altra via.

In effetti, la discussione, posta in questi termini, era condannata a non concludersi mai.

Al contrario, la rivelazione e l'iniziato sono le due facce della stessa medaglia.

Dice Heidegger che il soggetto in tanto conosce in quanto sta dentro una « apertura »,

di modo che è fuorviante affermare (da Cartesio a Hegel) che l'essere sia l'oggetto di un soggetto.

Eppure nessuna apertura è un'apertura senza l'occhio che la veda. Questa relazione si si coglie con maggiore nettezza a proposito del linguaggio: nessuna parola parla se non verso un ascoltante. È vero che questi, per ascoltare, deve già stare dentro il comune significato del linguaggio, ma il linguaggio non viene solo dall'alto e non è un'espressione unilaterale, ci vuole anche l'interlocutore.

*

I greci antichi mostrano al mondo un inedito: il culto dell'uomo si muove insieme con l'apertura del tema dell'essere.

I greci hanno introdotto questo nesso inquietante. Il problema dell'essere compare in una con la valorizzazione della centralità dell'uomo.

La filosofia (il problema dell'essere) nasce con la spinta verso la libertà (il culto dell'uomo). Beninteso, questa affermazione va

disincrostate della coloritura moderna, libertà deve essere intesa nella sensibilità greca e non in quella del Settecento francese.

La libertà greca è il privilegio di essere liberi non una costituzione naturale. Libertà – di conseguenza – è identità, storia, città propria, *ethos proprio*.

Forse, dopo secoli di cristianesimo edulcorato e borghese, il nesso (se non addirittura l'equivalenza) di « *ethos, città, storia propri* » e « essere » non è più percepibile.

2

HEIDEGGER

« Che cos'è la verità? »
(un uomo di governo romano
– *Gv* 18, 38).

Svelamento

Heidegger interpreta e traduce *alétheia* con *Unverborgenheit*, non nascondimento, disvelatezza. Che si svela? L'essere. La disvelatezza scopre l'essere. L'essere è svelamento, lo svelamento è svelamento dell'essere.

Ma non è affatto scontato che la *alétheia* che è svelamento sia poi svelamento dell'essere. Perché mai la *alétheia* sarebbe *alétheia* dell'« essere »?

Heidegger risponderebbe che lo svelamento non è « dell' » essere ma « è » l'essere. Che l'essere è svelamento. E che lo sia appare strano e inaudito a causa di uno smarrimento plurisecolare che ci ha indotto a credere che l'essere fosse l'insieme degli enti di natura presenti.

Heidegger risponderebbe che la dizione « svelamento dell'essere » contiene un genitivo soggettivo e non oggettivo. D'altronde, l'essere autentico sfugge all'oggettivazione, esso

mantiene sempre una « differenza » con gli oggetti, la « differenza ontologica ».

Lo svelamento indicato nella parola *alétheia* indica l'essere che si svela. L'uscita da dietro il velo del non nascondimento nominato *alétheia* è lo svelamento dell'essere procedente per suo autonomo nascosto e misterioso potere.

Alétheia indica la vicenda dell'essere che si mostra attraverso gli enti restando, nel tempo stesso, differente da essi.

Alétheia indica l'essere nella sua ontologicità primigenia. Ma questo essere originale non è l'essere « in sé e per sé » della logica aristotelica, non è l'essere ripiegato nella sua autosufficienza concettuale – perché anche la vicenda della manifestazione degli enti concorre con la sua costituzione essenziale.

E tuttavia è l'essere la cui determinazione prescinde da ogni soggettivizzazione e da ogni oggettivazione.

Si potrebbe dirlo l'essere assolutamente indeterminato se il concetto di indeterminato non riflettesse proprio la centralità del soggetto conoscente. È per questo che Heidegger respinge che il « suo » essere sia quello che Hegel attribuisce ai greci: il suo

essere prescinde dalla soggettività e non è pensabile facendo centro sul soggetto, (peraltro la filosofia dei greci non propone alcun soggetto coscienza a carattere personale).

Proseguendo con il nostro dubitante esame della questione posta da Heidegger, ci chiediamo: davvero la risposta soprariportata (che lo svelamento non è « dell' » essere ma « è » l'essere) può ritenersi soddisfacente?

Davvero « svelamento dell'essere » è essenzialmente solo un genitivo soggettivo? L'essere che svela sé stesso non è anche lo svelato? L'essere non è anche « oggetto » dello svelamento? Davvero si esaurisce nel puro svelare e non diventa per ciò stesso uno svelato?

E che genere di svelamento sarebbe altrimenti se ciò che viene svelato non fosse sé stesso, cioè se non svelasse sé stesso?

Che lo svelamento non sia completo non intacca che l'essere sveli sé stesso e che, pertanto, si mostri come oggetto dello svelamento.

Ciò traspare, inoltre, inequivocabilmente dal fatto che l'essere nel tempo stesso si sottrae

e resta nascosto come fondo non afferrabile mediante gli oggetti mostrati.

Questa intrinseca connessione tra il nascondersi e lo svelarsi non interrompe la continuità essenziale tra i due aspetti. L'essere che si mostra e l'essere che si cela non sono due esseri.

Tra l'essere così inteso e gli enti che inviati da esso vengono alla presenza non si stabilisce il dualismo irrigidito della metafisica successiva. Un simile dualismo comporterebbe di definire l'essere come ente (sia pure ente supremo, causa prima, dio creatore), precisamente con quella definizione che Heidegger respinge andando a recuperare un'intuizione primigenia che stabilisce che la relazione tra essere ed enti non sia quella del soggettivismo (la relazione tra il soggetto a sé e gli objecta esterni).

Nella *alétheia* heideggeriana non c'è dualismo perché non concerne gli enti separati della metafisica: non essendoci oggetti non c'è il soggetto. Ricordiamo di sfuggita che l'uomo per Heidegger non è, come non lo è per i greci, soggetto: è invece *Dasein*, *esser-ci*, « il luogo dell'essere », il ricettore critico privilegiato del non nascondimento.

Ora, gli enti inframondani non sarebbero in continuità con l'essere se fra essi e l'essere corressero il medesimi rapporti intercorrenti tra il creatore trascendente e le creature finite. In tale caso, si potrebbe ammettere che gli invii del creatore, le creature, non siano il creatore che invia sé stesso.

In altre parole, l'essere della differenza ontologica viene a mettersi in netta alternativa con l'essere della metafisica. Dunque, stante che differenza ontologica e *alétheia* sono l'una il rovescio dell'altra, dobbiamo riconoscere che il disvelamento è, insieme, sia « l'essere » sia « dell'essere ».

Differenza ontologica

In Heidegger la *alétheia* svelatezza viene determinata, nel corso dell'indagine sul problema dell'essere, in differenza ontologica, vale a dire nel permanere di una distanza essenziale tra ciò che si manifesta e il fondo dal quale esso proviene e nel quale prima di manifestarsi giaceva.

La verità viene interpretata nella forma di una vicenda non concludibile: la vicenda del presentarsi e del mantenersi nella presenza da parte degli enti mediante l'uscita da un nascondimento precedente in un ambito che permane nascosto.

L'uscita degli enti per entrare nella presenza non toglie che la totalità del fondo dal quale sono usciti si mantenga inespressa. Non si esaurisce mai completamente nella sua espressione. Non solo, gli enti in tanto possono venire alla presenza giusto in quanto il fondo dal quale vengono non si presenti in toto e, anzi, continui a sottrarsi e a nascondersi.

L'uscita dal nascondimento, la *alétheia*, la non velatezza, lo svelamento, fanno tutt'uno con la natura dell'essere, o con la natura dell'essere che si fa percepire da noi: l'essere si mostra negli enti ma resta al di là di essi. Ne consegue che l'essere (per noi, nella nostra epoca e sotto il nostro destino) è svelamento.

E unicamente svelamento. Svelamento, beninteso, che non arriva e non può arrivare ad un denudamento totale; infatti, in tal caso, non ci sarebbe più svelamento e, al limite, non più ciò che lo svelamento è, essendo nientemeno che l'essere. Svelamento, quindi, con la precisazione che è avvenimento parziale

che per sua stessa natura non si svolgerebbe senza intrinseca connessione con il nascondimento.

Svelamento ed essere sono l'uno il reciproco dell'altro.

L'essere dunque, in questa dottrina, è insieme presenza e assenza.

Lo « è » autentico si rintraccia in questa forma nel primo pensiero filosofico greco che ad avviso di Heidegger ha il merito di averlo indicato sotto il nome di disvelamento. *alétheia*.

Assumendo che la verità sia svelamento, Heidegger pensa che sia la differenza ontologica. E, viceversa, assunta la differenza ontologica, deve pensare alla verità in termini di non nascondimento. Le due idee sono indissolubilmente connesse.

In sostanza, egli pensa che svelamento (verità) ed essere siano lo stesso. Ma, dato che l'essere per sua costituzione non coincide con gli enti e non si esaurisce negli enti, lo svelamento-verità-essere in ultima analisi è nascondimento e non essere.

O nulla.

Nulla che, però, non vale per non ente, e secondo l'identica ragione che essere non vale per ente. Nulla vale per pienezza dell'inespresso e non per vuoto e negatività assoluta. La negatività qui non è negativa, è la stessa intrinseca vicenda dell'essere.

Per questi motivi la tesi di Heidegger rappresenta una riformulazione della logica e della metafisica di Hegel; una retractatio che, nei suoi esiti principali, non esce dall'ambito dell'idealismo compiuto.

Questo giudizio sulla filosofia di Heidegger è confermato dalla riflessione di uno dei suoi più importanti allievi, Gadamer.

Essere di essere

Sviluppiamo ancora i nostri dubbi. In particolare esaminiamo che senso abbia l'equivalenza tra svelamento ed essere (la vicenda del nascondimento che si scopre).

Proviamo a non dare per scontato che una alétheia che sia svelamento sia poi svelamento dell'essere.

Riprendiamo la domanda iniziale: perché mai alétheia sarebbe alétheia dell'« essere »?

Tutt'al più, alétheia sarà svelamento e basta: di che cosa lo sia non si sa, altrimenti lo si costringerebbe a diventare sinonimo di essere, e si finirebbe per dire che la alétheia è « essere di essere ».

L'essere che è, o l'essere di essere, è l'idea di Parmenide.

Ma l'essere di essere, ripensato dopo l'intera parabola della storia della filosofia, alla fine dell'età moderna, difficilmente può risultare pensato diversamente da come è stato pensato da Hegel.

L'essere di essere, l'essere senz'altro, la « posizione pura immediata », ha tutte le caratteristiche dell'essere indeterminato.

L'essere di essere assomiglia fortemente all'essere immediato indeterminato di Hegel. Affermando, alla fine della filosofia moderna, che lo svelamento originario è essere di essere, Heidegger sembra muoversi dentro la fine della filosofia proclamata da Hegel.

Ripercorriamo sinteticamente la tesi di Hegel. L'essere come svelamento originario è l'assoluto indeterminato, la posizione del puro porsi. Questo si rivela e volge per intrinseca necessità essenziale in non essere: la posizione indeterminata assoluta diventa l'opposizione indeterminata assoluta. Il puro essere è il puro niente, il puro porsi è il puro opporsi, l'inciampo che avvia lo sforzo del pensiero di pensare sé stesso in ognuna delle opposizioni che gli si oppongono.

Vediamo da qui che la heideggeriana principale *alétheia* dell'« essere » ha l'aria di essere una riedizione dell'interpretazione hegeliana dei greci.

Sotto un certo profilo, potrebbe altresì rappresentare un'affascinante riformulazione della questione del rapporto tra essere e apparire. Questione che, plateale in Parmenide e più enigmatica in Eraclito, apre la storia della filosofia, inerpicandosi fino a Kant e a Hegel. (Lo spirito hegeliano addirittura si autocostruisce come fenomeno, talché la logica hegeliana deve essere integrata dalla fenomenologia e viceversa).

La dinamica dell'essere tra nascondimento e non nascondimento è una lettura del divenire che riconduce il divenire nell'essere. La

filosofia postparmenidea e posteraclitea ha separato i due ambiti, ha introdotto una distanza incolmabile tra il mondo del divenire (o mondo tout court) e l'essere. Ma ciò è il segno di un errore, di un « errare », avviato dall'oscurarsi dell'essere in allontanamento.

Non menzogna

Il concetto di alétheia potrebbe essere considerato in un'accezione diversa da quella di Heidegger.

Alétheia non è un'attività primaria, non è il creatore. Se c'è uno svelamento deve esserci stato un velamento. E siamo sicuri di sapere che ciò che si svela sia lo stesso che si era velato?

Ciò che si era velato non era ignoto proprio perché si era velato? Come facciamo a riconoscere che ciò che si svela corrisponde esattamente a ciò che era dietro il velo?

D'altro canto, se la verità autentica è svelamento, deve restarlo sempre, deve essere svelamento inesauribile, altrimenti ad un certo momento cesserebbe di essere svelamento e diverrebbe semplicemente lo svelato.

Il fondo che si apre e svela non si apre mai completamente negli enti determinati o, in ogni caso, nei suoi segni. L'essere « non è » gli enti. Tra l'essere e gli enti corre quella che Heidegger chiama differenza ontologica. Noi conosciamo gli enti in quanto riconosciamo che non sono l'essere. Riconosciamo che l'essere resta sempre al di là della velatezza. Eppure lo svelamento è svelamento dell'essere.

Questa dottrina equivale a dire che l'essere è lo svelamento del velato e ad un tempo anche il velamento dello svelato, per la ragione che lo svelamento deve restare inesauribile e che l'essere non si mostra negli enti che conosciamo.

La verità svelamento non ci mette mai in condizione di possedere una verità definitiva. Definitiva sarebbe se ciò che si svela fosse un oggetto determinato, per quanto sommo. Al contrario, la verità svelamento è apertura che continua tuttavia a velare proprio perché il velato non è un oggetto. Il velato è un fondo che non può venire oggettivato.

Si dà pertanto un non nascondimento dell'essere che però non si mostra negli enti e continua a nascondersi. Non mostrandosi, in forza dell'insuperabile legge della differenza

ontologica, esso è lo svelamento che non si svela e non si esaurisce.

L'essere è dunque lo svelamento e insieme ciò che lo svelamento svela. Svelamento di svelamento. Essere di essere.

Infine, essendo anche svelamento di un fondo che resta velato, è altresì essere di non essere.

Ripeto, è un discorso che ha il profumo di quello di Hegel.

*

Non era del tutto fuori strada Friedländer quando, accertato che in origine le voci del tipo *alethés* si connettono con i verbi del dire, considerava « non incrollabile » l'etimologia proposta da Heidegger: « ma molto più importante è che da Omero in giù i greci associavano *alethés* con *lath, leth, lanth...* che all'origine non erano di significato negativo e che non furono sentiti mai puramente negativi come invece altri: *an-aides, a-sebes, a-phanes*. Per *alethés* un termine corrispondente negativo esiste: *analéthes* » (Platon, 1954).

Heidegger controdedusse (in *Hegel e i Greci*, 1958) che è il dire a dipendere dallo svelamento e dall'apertura preliminari e non il contrario.

Eppure la tesi di Friedländer non faceva necessariamente precipitare la verità in « correttezza » del pensare, spingendola nella sfera del soggettivismo (« la *alétheia* greca ha tre facce, ontologica epistemologica esistenziale, in Platone strettamente unite. Non fu la prima volta in Platone che la verità divenne la precisione della percezione e dell'asserzione »).

Non in Platone, dunque... Né tantomeno la verità intesa quale corrispondenza esatta con il reale è necessariamente la verità della moderna scienza europea subordinata alla tecnica. Dipende da come si intende il reale.

Dicevamo che il concetto di *alétheia* potrebbe essere considerato in un'accezione diversa da quella di Heidegger. È arrivato il momento di dire che quando accettiamo che *alétheia* (il *verum* nella lingua dei romani) significhi non nascondimento, proprio allora possiamo accettare che non nascondimento significhi non menzogna.

C'è la fondata possibilità di incontrare presso i primi pensatori greci che la *alétheia* sia

la verità della non menzogna. La possibilità che non nascondere e verità vogliano significare « dire e fare il vero » (Eraclito fr. 113) in un senso primitivo e fresco, lontano mille anni dall'ossessione dell'esattezza scientifica.

Ma forse Heidegger stava in cammino precisamente su questa strada, perché concludendo ha assegnato la verità non nascondimento e svelatezza ai poeti.

Poeti sacerdoti. Ermeneuti del mistero attraverso i suoi segni.

*

Leggiamone uno dei maggiori, Eraclito, nel frammento 93: « il signore dell'oracolo di Delfi non dice e non nasconde ma manda segni. »

Quando il dio potente non vuole tenere nascosto non per questo è costretto a parlare chiaramente, in quell'occasione egli si esprime con segni. Che cosa sono « segni »?

Innanzitutto, ci viene detto, non appartengono alla sfera del légein, non sono parole o discorsi, non sono lógoi. Ciò è sorprendente, paradossale, sconvolgente.

I segni possono anche essere parole suono ma in un'accezione fuori dell'ordinario.

Ad ogni modo, sono un suo invio e si tengono in comunicazione, sia pure ardua, con lui. La verità è il rapporto con Apollo e il rapporto con il dio sono i suoi segni. Chi stringe i segni che egli lancia uscendo dal nascondimento si tiene a lui e sta nella verità.

Nostos

Abbiamo affermato all'inizio che, alla domanda sul perché la alétheia sia svelamento dell'« essere », Heidegger risponderebbe che lo svelamento non è « dell' » essere ma « è » l'essere.

Heidegger considera che l'essere sia esso stesso lo svelamento. Essere e svelarsi sono la stessa cosa.

L'essere è il darsi e il porsi allo stato puro. Il puro darsi o porsi. Qualunque sia l'evento che si pone e mantiene nella presenza, dio immagine sogno segno emozione sensazione pensiero animale, esso è innanzitutto e imprescindibilmente un « essente », un quid che si pone. Qualunque essente che si imponga come essente per il solo e primario fatto che si pone è un essente e non può essere un niente, un non essente.

Questa è un'evidenza necessaria e inconfutabile che si autoafferma. Da qui parte la fenomenologia e qui sono le basi del pensiero del maestro di Heidegger, Husserl.

Tuttavia, se vogliamo pensare il nodo di fondo, dobbiamo risalire alle sue radici greche e riconoscervi Parmenide.

Per aiutarci nell'impresa possiamo richiamarci alla parte precedente, dove abbiamo preso in esame un particolare significato di svelamento, la versione che prevede che l'essere sia « oggetto » dello svelamento e che pertanto lo svelamento si distingue da ciò che si svela. Intendo la versione che prevede che l'essere « non » sia gli enti.

Giunti qui, siamo in grado non tanto di scartare questa ipotesi interpretativa quanto di

inserirla in un quadro più alto. Questa ipotesi incombe sulla dottrina heideggeriana della Unverborgenheit e non mancano oscillazioni che possono indurre in equivoco, quantunque non riguardino la direzione di marcia fondamentale.

Giova riassumere i termini del problema. Se dico che la verità è svelamento, a rigore dico che ciò che appare è esattamente lo stesso di ciò che si era nascosto.

E in forza di che potrei? Potrei legittimamente affermarlo? Che cosa mi autorizza a riconoscere che ciò che si mostra è omogeneo con ciò che non si mostra? Per quale legge posso risalire dallo svelato al nascosto?

Non potrebbe invece darsi che Persefone mi stia inviando dal profondo dell'Ade un mostro ingannevole che gela la mia mente?

Nonostante Parmenide, il genio greco ha sempre sentito che questo era il punto. La sapienza greca, è stato autorevolmente notato, si intreccia con il sentimento del tragico. La verità, per un greco antico, è tragica. Lo è per due ragioni: tragica perché ciò che si rivela è travolgente, tragica perché ogni rivelazione non si rivela mai per intima natura completamente e lascia nella miseria. Queste

due ragioni, per chi voglia pensarle nel loro motivo basilare, sono una sola e la medesima.

La linea di Heidegger vuole prevenire questa obiezione perché identifica svelamento verità evidenza con essere. Ora, l'essere è e non può non essere. Se mostrarsi (non nascondersi) è sinonimo di essere, ecco che basta un solo piccolo essente che sfugga dalla cortina del nascondimento per lasciarci indovinare che esso continua anche lì dietro.

Heidegger, in definitiva, presuppone l'imperiosa teoria di Parmenide e in un certo senso ne rappresenta un ulteriore affascinante commento. Del resto la filosofia vera non è certo vera perché inventa novità e originalità stravaganti, al contrario essa è amore della sapienza e merita il nome di originale solo nel senso stretto di pensiero dell'originale o dell'origine. La filosofia è dilucidazione della verità eterna. A questo deve dedicarsi e non può eludere di tornare a pensare, lo ripete insistentemente lo stesso Heidegger, « ciò che deve essere pensato ».

Per Heidegger, la « cosa del pensare » è l'essere.

In conclusione, la verità è quella che per primi dicevano i greci: la *alétheia*, la *Unverborgenheit*, la disvelatezza. L'essere.

D'altronde, il nome eînai nominato per coprire e radunare i molti essenti in un unico essere, il nome di nomi, compare per la prima volta in Parmenide ed è sinonimo di alétheia.

L'essere non è uno o molti degli enti né una o molte delle cose, tutti i molti sono un uscire dal nascosto, un venire alla presenza. Sostanzialmente ed esclusivamente l'essere è questo uscire alla luce, un uscire che si tiene però connesso con il suo stare nascosto.

Il venire all'essere dell'essere non significa che sia venuto dal non essere (e come potrebbe darsi che esso non sia?) e non significa che non era e che dopo è stato, significa piuttosto che esso si mostra alla presenza uscendo dall'assenza. La vicenda del venire all'essere dell'essere non equivale ad un passaggio di stato dal niente all'essere, un simile salto non sarebbe possibile. Il mutamento deve essere pensato restando fermi all'incrollabile verità della non modificabile eternità dell'essere. « Per primo imparerai il cuore non tremante della verità perfettamente rotonda » (Parmenide 1, 29: aletheiés eukykléos atremès êtor).

La disvelatezza dell'essere presuppone che si sappia che l'essere precedeva la

velatezza. In altri termini, la disvelatezza presuppone l'eternità già acquisita dell'essere.

Possiamo radicalizzare lo stesso Heidegger: la disvelatezza non presuppone soltanto un preliminare nascondimento, presuppone uno stato ancora più antico: prima del nascondimento ci deve essere l'essere, quello stesso essere che, attraversato indenne il nascondimento, si faccia riconoscere nel disvelamento.

Heidegger affronta questo tema nel pieno di una tempesta scatenata dalla modernità e dal nichilismo. Il recupero di questa verità doveva passare attraverso un oceano di dimenticanza e di ottundimento.

Infine l'approdo, e siamo tornati donde eravamo partiti. Non tutti, durante il viaggio molti compagni di esilio non ce l'hanno fatta, non tutti potevano farcela nei confronti di questo problema, un problema nato apposta per sfoltire gli inseguitori.

*

Unverborgenheit, i traduttori in italiano affrontano il vocabolo coniato da Heidegger

ricorrendo a voci antiche, desuete, rare e dotte, inventandone altresì di nuove con un calco del modello tedesco. Nelle edizioni italiane più autorevoli delle opere di Heidegger si legge svelamento, svelatezza, non nascondimento, disvelamento, disvelatezza, perfino non nascostezza ecc.

Heidegger spinge programmaticamente le parole verso la rottura dell'uso ordinario e ciò ha autorizzato spesso le traduzioni a pagare prezzi alti alla correttezza letteraria.

Tempo, ritardo, rivoluzione

Guardiamo ancora più da vicino l'andamento del discorso di Heidegger.

È stato chiarito che alétheia vale semplicemente per essere, in quanto essere viene interpretato, in ultima istanza, con disvelamento, aprirsi, mostrarsi, venire alla presenza, ecc.

Possiamo quindi avere la concatenazione seguente: essere prima del nascondimento,

essere durante il nascondimento, essere dopo il nascondimento. Tutte e tre le fasi della concatenazione si concentrano nella alétheia e concorrono nella loro unitarietà a qualificarla. La verità esperita al modo dei primi pensatori greci è il complesso inscindibile delle tre fasi. Non si può infatti dare nessuna di esse senza tirarsi appresso le altre e, soprattutto, l'essere è sempre lo stesso essere.

Non solo, a esempio, il nascondimento e lo svelamento sono in evidente relazione reciproca, ma l'avvento del nascondimento presuppone necessariamente anche una primitiva situazione di non nascondimento.

Ora, la concatenazione di 1) non nascondimento 2) nascondimento 3) non nascondimento è l'« eterno ritorno ». L'eterno ritorno che Nietzsche individua come centro del pensiero e dello spirito greco originale e con il quale ritiene si debba rivoluzionare l'interpretazione borghese corrente della realtà, piatta e ipocrita.

L'eterno ritorno riguarda e non può che riguardare l'autoripetizione e la permanenza di un presente; l'eterno ritorno altro non è che un sinonimo di eterno permanere del presente. E il presente che, uscito da sé, torna a sé è

quanto Heidegger intravede nell'idea greca di verità non nascondimento.

L'eterno ritorno avviene nell'istante e, insieme, sostiene la storia e il tempo. L'eterno ritorno rappresenta la legge ideale e l'architettura reale del mondo. La fenomenologia e la logica del reale. Il tempo heideggeriano è una forma dell'essere.

L'eterno ritorno avviene di necessità nell'istante: bisogna immaginare una posizione che fulmineamente torni donde si era lanciata senza intervalli di tempo. L'eterno ritorno è l'autocreazione del reale che attraversa la storia geologica e umana senza farsi sfuggire mai la presa. Un'infinitesima interruzione spalancherebbe il baratro, in quell'infinitesimo intervallo la sua mano si allontanerebbe quel tanto che basterebbe a non offrire più il sostegno a sé stesso. Il processo di autocreazione non può concedersi nessuna pausa.

Eppure il circolo passa attraverso l'uomo e nella nékya (discesa agli inferi), compiendo un tratto di strada che lo può rallentare e ritardare. Il viaggio di ritorno, che per realizzare un'effettiva ripresa dell'inizio deve essere fulmineo, contiene anche il dramma del ritardo. Ma il ritardo non incide sulla fine. C'è,

caratterizza, ma non impedisce. C'è nella mente dell'uomo. Un'esitazione interviene nella mente dell'uomo. È Adamo, per l'esoterismo sciita in particolare, che si attarda su di sé; è, in definitiva, l'uomo, l'angelo ribelle, travolto nel punto stesso in cui si alza: c'è, nel cuore del circolo che torna a sé stesso, ma come un'esitazione fugata nel suo stesso nascere.

Questo ritardo, l'uomo, è il tempo.

Nell'eterno ritorno dell'eguale su sé stesso, il tempo è un sottinteso implicitamente contenuto e trascinato via senza che intralci il compimento del reale. Il tempo è, assieme, ribellione, narcisismo, fissazione, pentimento, vanità.

Nell'eterno ritorno del presente l'uomo è un mediatore tanto inevitabile quanto è inevitabile che non possa frenare il processo e che in esso venga coinvolto, trascinato e schiacciato dal lampo prepotente. Eppure il tempo e l'uomo e il ritardo e la materia sono parte essenziale del processo. Non c'è processo senza movimento e il movimento che parte da un porsi iniziale può essere unicamente uscita da sé.

Il divenire, per divenire e muoversi, contiene e implica una resistenza a indugiare e a fermarsi.

La alétheia è l'eterno ritorno. L'essere che è sempre essere contro il non essere del nascondimento.

Proclo

La suprema legge dialettica dello spirito in Hegel vede l'idea uscire da sé, alienarsi nella materia e infine tornare a sé stessa. Questo ritorno passa necessariamente attraverso lo stadio dell'alienazione e della reificazione. D'altro canto, ritorno implica che ci sia stata uscita. Senza uscita non sarebbe necessario tornare indietro. Egualmente, non avrebbe senso parlare di uscita se non a partire da un iniziale permanere a casa. Lo spirito è l'idea che torna a sé dopo l'estraneazione e la materializzazione.

Non nascondimento, nascondimento, non nascondimento (id est presenza, assenza, presenza) è una sequenza che ricalca in sostanza la legge hegeliana.

Si tenga in particolare presente che la fase del nascondimento è considerata una fase di erramento e di follia.

Tutto dipende, beninteso, dal concetto di idea in Hegel. L'idea hegeliana ha certo la costituzione del contenuto della mente soggettiva, ma questa constatazione va intesa correttamente per non uscire fuori strada. Soggettivo qui è lo spirito del mondo, non l'individuo empirico.

L'idea hegeliana non è soggettivistica pure essendo uno stadio essenziale dello spirito e della coscienza universale.

Essa è il visibile allo stato puro, la pura visibilità, il puro mostrarsi, il puro essere come apertura iniziale. Lo spirito in forma di autocoscienza inizia come idea: l'essere primo, colto nella sua essenza spirituale, è idea.

L'idea è lo spirito (l'eterno ritornante a sé) nel suo immediato essere. Lo spirito mediato, il reale che si è ripreso sé stesso, è coscienza, autocoscienza: l'autocoscienza che deve passare attraverso l'allontanamento dell'immediato che si rovescia da idea in materia e natura.

Non è richiamato tutto ciò dal mondo degli enti inframondani della tecnica emergenti nell'oblio dell'essere in Heidegger?

L'alienazione dell'idea pura iniziale è l'esitazione dell'uomo che si attarda, è il tempo, il ritardo, l'ostacolo. Ma il tempo era all'inizio apertura e idea e può e deve ritornare a esserlo. Il circolo fulmineo dell'eterno ritorno è sì un permanere, monê, ma come raddoppiamento e conferma, epistrophê. L'essere deve contenere il divenire. Deve negare l'ostacolo, deve invertire l'uscita da sé e l'impazzimento, proódos.

Nella metafisica di Hegel si riaffaccia la suprema triade del neoplatonico Proclo: monê, proódos, epistrophê – permanere, uscire, tornare.

Superato lo stadio della reificazione alienata, lo stadio in cui l'idea diviene altro da sé e impazzisce errando fuori di sé, lo spirito ritorna in sé e si autocomprende e autoriconosce.

Non è richiamato tutto ciò dal non nascondimento della verità quale irruzione dell'essere autentico nel suo spessore ontologicamente « differente »? Dall'al di là dagli enti che coinvolge con sé anche il

nascosto? Dalla verità non deformata in semplice correttezza logica ed epistemologica?

Nella dottrina dell'essere di Heidegger (sviluppata in dottrina della *alétheia* e poi dello Ereignis, e-vento) si riprende l'eterno ritorno di Nietzsche, la dialettica dello spirito di Hegel e la triade di Proclo.

La verità disvelamento è una penetrante lettura del concetto nietzscheano di eterno ritorno e insieme una retractatio della dialettica hegeliana. La triade essere-non essere-essere si staglia dietro la *alétheia Unverborgenheit* intesa come l'eterno ritorno dal ritmo palese-nascosto-palese.

Questa retractatio ci serve, peraltro, a cogliere in che senso il pensiero « abissale » del dionisiaco di Nietzsche sia un illuminante e perfezionante commento del pensiero « finale » di Hegel.

Il pensiero hegeliano della « fine » regge il pensiero nietzscheano dell'eterno ritorno. E ambedue gli strati reggono il pensiero heideggeriano della verità *a-létheia*.

In Heidegger è molto forte il problema del ruolo dell'uomo nella vicenda dell'essere. Ad ogni modo, questo è, in fondo, il tema della

parabola della storia della filosofia. La filosofia nasce precisamente quando il carattere di questo ruolo diventa oggetto di perplessità. Questa incertezza è il riflesso di una perdita più grave. Si insinua quando la verità sfugge e diventa domanda sulla verità.

La verità suprema è la legge del reale. Per riavvicinarla occorre risolvere l'inciampo del ritardo introdotto dall'uomo con la sua esitazione. Detto altrimenti, occorre che l'uomo « tornasse » all'origine. Per fare ciò, egli doveva invertire l'alienazione e risvegliarsi dall'oblio dell'essere.

Raggiunta la consapevolezza della soluzione, la storia (il viaggio agli inferi) è conclusa. Finalmente è arrivato il tempo che si può farla e viverla. Marx, il visionario, ha affermato che finallora la storia era stata pensata e che oramai si trattava di farla: « fin qui il mondo è stato interpretato, ora si tratta di trasformarlo. »

Da Hegel a Heidegger, attraverso due grandi rivoluzionari del XIX secolo, Marx e Nietzsche, siamo in marcia verso un'intuizione risolutiva, risolutiva per chi capirà in che modo i quattro stanno assieme nello stesso pensiero.

L'Intendance suivra.

L'essere di Parmenide

A proposito della struttura dell'essere, sinonimo di *alétheia* nel discorso di Heidegger, abbiamo visto che sembra articolarsi in tre stadi: prima del nascondimento, durante il nascondimento, dopo il nascondimento. (Gli stadi sono unitariamente concatenati e le precedenze vanno intese in senso logico, non temporale, per quanto in proposito Heidegger talora si esprima ambigualmente.)

In particolare, abbiamo pensato che l'avvento del nascondimento dell'essere presuppone una primitiva situazione di non nascondimento.

In sintesi, l'essere heideggeriano viene pensato come unità di 1) non nascondimento 2) nascondimento 3) non nascondimento.

L'essere che « nella nostra epoca » viene intravisto nello stadio del non nascondimento presuppone ovviamente un precedente nascondimento e questo dal canto suo presuppone un iniziale non nascondimento. Ne consegue, abbiamo detto, che l'essere così interpretato è una versione dell'eterno ritorno trattato da Nietzsche.

Tuttavia è possibile un'altra lettura del pensiero di Heidegger, forse ancora più aderente al suo movimento interno.

Vero è che l'assunzione dell'idea di essere di Parmenide comporterebbe che l'essere (l'esplicito, il mostrarsi) sia già dall'inizio e che, pertanto, se quello che si mostra dopo lo svelamento è l'essere parmenideo, il suo nascondimento deve essere necessariamente preceduto da una primigenia evidenza: un primigenio non nascondimento.

Ad ogni conto, Heidegger si può leggere anche, e legittimamente, in un altro verso.

Un verso che mette in luce l'intima difficoltà contro la quale il suo pensiero ha urtato spingendo ad una Kehre, ad una svolta. Questa sarebbe stata avviata dalla *Lettera sull'umanesimo* del 1946 dove egli stesso l'annuncia; tuttavia, a mano a mano che si completava la pubblicazione dei lavori antecedenti, siamo stati messi in grado di vedere che il tema della Kehre si intreccia e compone con il nucleo della ricerca dall'inizio. Da quello che segue se ne possono cogliere le ragioni filosofiche.

Se Heidegger ponesse il nascondimento (l'ignoto, l'oscuro) all'inizio, non potrebbe mai riconoscere che lo svelamento sta svelando il velato.

Proviamo a dirlo con più precisione: lo svelamento svela certamente un velato, ma *in assenza di una preliminare conoscenza del velato non possiamo e non potremo mai sapere se lo svelato sia effettivamente ciò che era velato.*

Lo svelato, in breve, può essere sviante e rappresentare un inganno. Ipotesi, questa, altamente probabile proprio in forza del fatto che lo svelamento, per essere svelamento e non svelato, non è mai concluso, totale.

Ne consegue che la verità alétheia produca con alta probabilità un enigma e non un chiarimento.

In definitiva, è questo il pensiero dei greci.

Heidegger utilizza l'idea di essere di Parmenide per rompere lo svelamento e assimila essere e svelamento. Tuttavia ricorre all'idea di essere parmenideo non al punto di rendere inutile, superfluo e irrilevante il velamento. Il velamento, nella costituzione dell'essere inteso come evidenza, resta e

perdura. L'evidenza, nello Heidegger alla Parmenide, si porta con sé il velo.

Heidegger identifica svelamento (= verità = evidenza) ed essere. Ora, l'essere parmenideo è e non può non essere. Abbiamo detto che, se mostrarsi (non nascondersi) è sinonimo di essere, ecco che allora basta un solo piccolo essente che sfugga o sporga dalla cortina del nascondimento per lasciarci indovinare che esso continua necessariamente anche lì dietro.

« Essere » è il nome e il concetto che permette di avvicinare i diversi e i lontani in una comune natura, omogenea senza interruzioni. Talché, presa la più piccola parte, con essa si afferra il tutto. E però, se possedere un minimo basta per possedere il massimo, lo svelamento cessa immediatamente, anzi è già cessato da tempo immemore.

E, seppure per un minimo, io sto già dall'altra parte e ho aperto la porta dei sentieri della notte e del giorno.

Invece Heidegger vuole tenere assieme essere e alétheia. Ma per Parmenide non possono stare assieme: in Parmenide la visione, il riconoscimento, l'accoglimento

dell'essere, squarciano il velo, e « dopo » non c'è più nascondimento.

Se, invece, il nascondimento perdura e l'essente da noi colto è solo un segno (che in ogni caso ci permette di girare l'angolo), allora lo svelamento non è l'essere.

Oppure: l'essere di Heidegger non è quello di Parmenide, è quello di Hegel, l'essere che tiene assieme essere e nulla, il sì e il no. Se il segno da noi colto ci permette di girare l'angolo, ancorché l'angolo resti nel buio, l'essere di che trattasi è quello dialettico di Hegel.

Se poi quello che cerca nella sua mente fosse quello di Eraclito, non sarebbe non nascondimento, perché il dio di Eraclito « non nasconde ». D'altronde, Heidegger finirà per pensare l'essere nella parola. Parola da decifrare, della quale si ascoltano le risonanze più profonde compreso il silenzio.

*

Chiamare essere ciò che « sporge » dal velamento per poterlo rendere omogeneo con ciò che sta ancora dietro il velo (che sarà pur

sempre essere) è un escamotage linguistico per trarre fuori il tutto dal suo riparo avendone afferrato soltanto una parte, e necessariamente soltanto una parte. Con quale legittimità si potrebbe assimilare il poco che stringiamo a ciò che sta coperto e del quale in effetti non sappiamo né se c'è, né se è molto o poco, né che cosa è? Eppure, chiamando tutto essere, il gioco è fatto.

O sembra. Ci si illude che lo sia. Eppure quella parola non è un sostantivo, è un attributo: essente. Un ics è essente. E allora? Purtroppo, che ci sia qui o lì un essente non dice nulla su che cosa esso sia.

Dietro la parola essere, il nome dei nomi, c'è la crisi dell'uomo greco antico. L'uomo greco non pensa più che basti la parola, il suono della parola sacra, il mantra, per trarsi vicino le cose evocate. In illo tempore, racconta Platone nel *Cratilo*, le cose potevano essere chiamate ciascuna con il loro « vero » nome dagli artefici nell'atto di farle. Verum et factum convertuntur: anche per Vico conosce le cose solo chi le fa, e per questa ragione l'uomo conosce la storia e non la natura. Per Galileo, il creatore crea secondo la matematica e chi conosce la matematica conosce le cose pari a dio.

Parmenide non è primitivo secondo che sostiene Calogero, è moderno, già troppo moderno. Il suo nome dei nomi (eînai) è modernissimo. Con esso, Parmenide pretende di legare a sé il cosmo a partire da un'idea. Ma, nonostante Parmenide, il mondo non è composto di essere generale uniforme e onniavvolgente rotondo e chiuso in sé; lo è, invece, di singole realtà qualificate, l'una specificamente irripetibile e inconfondibile con l'altra; lo è di unicità qualificate, di molteplici « unica ». Eraclito proclama, iniziando il suo libro (fr. 1), di essere il solo in grado di cogliere i molti in quanto molti, di cogliere ogni cosa per quello che è secondo la sua natura e per come è, senza ricorrere all'« essere ».

Eraclito non usa mai questa parola, antitetica con la sua conoscenza, preferisce parlare di lógos.

*

Heidegger assolve i mortali dalla responsabilità nei confronti della verità attribuendo, con indulgenza, l'errore al nascondimento di sé da parte dell'essere. Allo stesso modo, attribuendo la tecnica ad un

destino epocale metafisico, assolve gli uomini dal peccato faustiano.

Per Parmenide, invece, sono i mortali a errare. L'errore appartiene intrinsecamente alla loro natura mortale, alla cattiva sorte loro assegnata. A causa del loro essere mortali essi si aggirano nelle dóxai ed errano.

Nondimeno, ci resta l'impressione che Heidegger abbia voluto essere più chiaro di Parmenide e abbia voluto farci vedere che anche l'errore è essere. Del resto, tutto è essere, unicamente e senza interruzioni.

Anche l'errore è essere perché l'essere è disvelamento e il disvelamento sta a cavallo tra la notte e il giorno. Luce e notte: « tutto è pieno di luce e notte non aperta, uguali ambedue, dato che per nessuna delle due niente » (Parmenide fr. 9). Non ci sarebbe alcuno spazio per l'errore se l'essere fosse esclusivamente lo svelato.

Peraltro, nelle tradizioni greche più antiche, e non solo in esse, il principio non è l'essere interamente manifesto o manifestato, è il cháos onnicomprensivo e denso, l'implicito di Cusano che ripete i neoplatonici, l'ápeiron di Anassimandro. Nonostante che ápeiron sia un aggettivo, il suo sostantivo è un principio

che lo merita, per essere al di sopra di ogni definizione.

Anche nella *Bibbia*, se la creazione è luce, il creatore non lo è e precede la luce, è oscuro o (il che fa lo stesso) il celato per eccellenza. L'innominabile dai mille possibili nomi.

Se l'essere non si muovesse tra l'assenza e la presenza, tutto sarebbe pietrificato e fisso come per i megarici, non ci sarebbe né vita né natura e, alla fin fine, non ci sarebbe proprio quell'essere che si vuole elevare al primato assoluto.

Sull'inizio

Heidegger prova a enunciare come la verità si direbbe da sé stessa. Come sarebbe, cioè, la verità vera, la verità nella sua absolutezza, esente da ogni soggettivismo, incondizionata e indifferente in rispetto all'uomo.

Bisogna, per lui, cercare di pensare la verità distogliendola da ogni riferimento che la faccia ruotare attorno al soggetto.

Esclusivamente questa coinciderebbe con la realtà stessa nella sua assoluta principialità metaumana.

Occorre togliere via ogni versione che ne faccia una *adaequatio rei et intellectus*: la corrispondenza o rispecchiamento (dopo che la *res* diviene rappresentazione mentale) finisce per confluire in una *adaequatio intellectus et intellectus*. Stringere la verità in mera coerenza interna del soggetto della conoscenza scientifico empirica con sé stesso è lo sbocco finale del distacco dell'uomo dalla realtà.

Al contrario, con un'inversione radicale rispetto alla modernità ottusamente dimentica del tema fondamentale dell'autentico pensare, si deve tornare a pensare la verità vera.

Pensare la verità vera nella sua essenza primaria assoluta equivale per Heidegger a pensare il « non intuitivo » puro e semplice.

La verità non appartiene all'uomo, semmai l'uomo alla verità. Mortali e dèi non possono restare nascosti « di fronte a quello che mai tramonta », proprio essi non possono, perché sono il disvelarsi stesso. Essi custodiscono il mai tramontante in quanto sono gli illuminati, gli ascoltanti e gli appartenenti alla *Lichtung*.

Il non intuitivo (l'essere in sé) è ciò che precede ed eccede lo intuitus, lo sguardo dell'uomo. Non la verità appartiene agli uomini ma gli uomini alla verità. Gli uomini in tanto possono guardare verso la verità e ciò che si apre in quanto la verità già guarda, è sguardo, è apertura o Lichtung (variamente tradotta con slargo, radura, eccetera).

Gli dèi (theói, i guardanti) sono quelli che sorgono nel guardare, quelli che guardano verso di noi, e in tanto guardano noi in quanto sono già lo Sguardo.

Infatti, « come potrebbe qualcuno la cui essenza appartiene alla Lichtung sottrarsi all'accoglimento e alla custodia della Lichtung? » (Eraclito fr. 16, nella lettura esposta in *Alétheia*, 1943).

*

Ecco la traduzione del frammento 16 di Eraclito in Heidegger *Alétheia*, 1943 (l'italiano è di Vattimo):

come potrebbe mai qualcuno la cui essenza appartiene allo « Slargo » sottrarsi

all'accoglimento e alla custodia dello
« Slargo »?

come potrebbe qualcuno (dio o uomo)
restare nascosto dinnanzi a « il mai entrare nel
nascondimento, il continuo sorgere, il sempre
perdurante del disvelamento »?

Non nascondimento non vuole dire
rivelazione perché il non nascondimento non è
indirizzato all'uomo quantunque lo coinvolga
e travolga. Il non nascondimento, *alétheia*,
nominato anche dalla prima filosofia greca con
physis, *lógos*, *pyr*, non è « per » l'uomo pur
portando l'uomo con sé. L'uomo, al pari di
ogni altro vivente: il vivere, in greco *zên*, è
infatti la *Lichtung*, il sorgere nell'« aperto
illuminato ».

Il non nascondimento può essere la
verità vera primaria perché è un « rimanere
nascosto » in sé e con sé: è primaria e tale resta
perché l'apertura non si apre completamente,
l'uscita non esce del tutto. « Disvelamento e
nascondimento sono una sola e medesima
cosa », « il disvelarsi (la *physis*) ama il
nascondersi »; anzi, ripensato nella radicale
traduzione heideggeriana, « il sorgere dal
nascondersi concede il suo favore (*philêi*) al
nascondersi ».

Venire alla presenza significa: « durare venendo fuori dal nascondimento e avanzando nel disvelamento. » Sorgere e nascondersi non si avvicendano distintamente. Infatti il sorgere è inclinato al chiudersi e viceversa.

D'altronde, il chiudersi non è un nascondersi a qualcuno, è un restare in sé, un restare nascosto, un « albergare » che contiene e spiega, spiega in quanto ancora contiene.

Il non nascondimento è *physis*, *lógos*, *pyr* e *pólemos*; è *die Auseinandersetzung*, il dis-plicarsi: quello che ha il potere di mostrare gli uni dèi gli altri uomini.

La verità preintuitiva metaumana è l'« albergare » che resta.

Essere per la morte

Prendiamo dunque nota che il disvelare « ha bisogno » del nascondersi e che i due si implicano e reggono a vicenda.

Su questo tema va svolta una prima riflessione importante: che, in ogni caso,

l'« uscire » è segno di una rottura e di una crisi del permanere in sé da parte di ciò che, per l'appunto, si apre ed esce.

Al reale « a sé » non interessa niente dell'uomo. Il problema della verità è già un problema esclusivo umano; al reale nella sua essenza non interessa minimamente di essere « vero ».

Heidegger, per trovare la verità assoluta, cerca lo a sé sbucciato da ogni umanità, da ogni coloritura umana. Ma poi finisce per trovare l'uomo come parte essenziale dello a sé. Andiamo a vedere perché.

Lo a sé, « quello che resta nascosto », è nascosto, si badi, non all'uomo o ad alcuno, verso i quali è indifferente; esso è nascosto e riparato in sé e per sé. Questo suo carattere di aseità assoluta è, alla fin fine, soltanto un'altra formula per significare, considerato dal lato umano, « il senza uomo »: e, vale a dire, la morte. La morte assoluta, l'assenza dell'uomo, e non tanto la sua scomparsa quanto la sua irrilevante comparsa equivalente ad una mera non comparsa.

Ricorre qui una nuova edizione, credo, della meditazione heideggeriana sull'uomo « essere per la morte ». L'essere gettato

nell'essere per la morte lascia inalterato e sovraneamente al di là di ogni al di qua l'essere in sé come lo « a sé assoluto ». Esso sta prima e soprattutto « dopo » l'uomo, un uomo che è un esserci semplicemente gettato a chiudersi, un esserci che subisce l'invio e non lo decide.

L'uomo che di quell'assenza ontologica è succube impotente; l'uomo che è per destino colui che muore e scompare; l'uomo che non è il fine dell'universo se non per una presuntuosa deformazione soggettivistica; l'uomo che è un episodio transeunte e una variabile effimera dell'evoluzione caotica delle cose, grida Nietzsche; questo uomo gode, infatti, del privilegio di essere per eccellenza l'« essere per la morte ».

E non si deve intendere che sia « per » la morte quasi per una tappa determinata collocata nel tempo, perché egli è morte in sé e non solo per un futuro estrinseco, per un cosiddetto « dopo ». L'uomo « è » la morte, « è » il mortale, perché è tempo e il tempo è sinonimo di futuro: egli è l'aprirsi che per intrinseca essenza va a chiudersi. Il futuro che diventa passato.

L'essere chiamato nascondersi e svelamento per sottrarlo alla curvatura umana; l'essere non più chiamato indeterminato o

oggetto per sottrarlo al soggettivismo in base al quale quei nomi si definiscono; questo genere di essere non è altro che il rovescio speculare simmetrico dell'uomo « essere per la morte », dell'uomo scomparso assente e ininfluenza assoluto.

Il problema della verità, tradotto in problema della forma con cui la realtà a sé sta a sé a prescindere dall'uomo, è la formula più radicale con cui si presenta il tema del nulla.

La realtà a sé « è » il nulla dell'uomo.

Questo pensiero non è stato inaugurato da Heidegger. Heidegger doveva arrivarci per la forza intrinseca delle idee: imboccata la strada della verità assoluta, si arriva al nulla dell'uomo mortale. Questa strada era già stata aperta da Parmenide.

Se l'uomo è essere per la morte, l'essere in sé che prescinde dall'uomo è il rovescio della morte dell'uomo.

L'assunto iniziale di Heidegger mostra che il problema della verità sia soltanto e soprattutto il problema che l'uomo ha di capire dove sia capitato. Insomma, che gli sia successo.

In Parmenide la verità non è il reale a sé chiuso nella sua indifferenza ontologica. La

verità, la *alétheia*, deve essere appresa dall'uomo che sa. La verità è per il vero uomo. La verità è in relazione al destino dell'uomo, ma in un senso diverso: essa è il superamento dell'uomo mortale e appartiene all'iniziato alla vera vita.

Heidegger doveva dirlo esplicitamente, che *la verità non nascondimento è riservata ad un uomo di più alto stato ontologico*, ad un uomo la cui aristocrazia è ontologica e non di tipo morale. Il suo eccedere la massa indifferenziata e banale dei plebei non ha niente a che fare con la volontà «buona», non dipende da una *metánoia* autonoma, è il segno del favore della sublime dea. Un privilegio, in tanto meraviglioso in quanto deciso altrove, dietro il velo.

Doveva dirlo senza timore di essere *politically incorrect* che la verità non nascondimento non vale per l'uomo generico che muore decedendo, in un «crepare» ottuso, e che il velo si apre soltanto per colui che «vive» la propria morte: colui che vive la realtà a sé, dato il rapporto speculare che la morte ha con la realtà a sé.

Proprio nell'autentico vivere la propria finitudine si vive la verità assoluta che di quella finitudine è l'altra faccia della medaglia.

Eraclito è ancora più netto, se possibile, di Parmenide. Per lui gli uomini non capiscono né prima né dopo avere ascoltato il *lógos*, non ci sono uomini trasvalutati dalle *koúrai* della dea e condotti « là dove » essa svela lo stato delle cose. Nessuna via, nessuna *odós*, porta ai confini dell'anima.

Per Eraclito c'è la morte immortalante e pochi ne sono capaci. Gli altri, o vivi o morti (che differenza fa?) saranno nella custodia di coloro che « laggiù » si sono alzati.

Questione assai più complessa, nessun salto di esistenza e piuttosto il vivere con coraggio la parte assegnata, perché il *lógos* sta già dentro il profondo della propria vita (« i confini della *psyché* non li troverai andando seppure percorressi tutte le vie »).

L'artefice

Ascoltiamo la *Metafisica* di Aristotele: « dire di ciò che esiste che esiste e di ciò che non esiste che non esiste, questo è la verità. »

La scienza dello *òn ê ón* (dell'essere in quanto essere) è perciò la verità, la scienza

prima, scienza dei principi che precedono la fisica (sostanza, essere per sé).

Aristotele costruisce questa scienza dopo Platone. Per Platone l'essere è uno dei « generi » supremi (*Sofista*), uno dei supremi predicati per parlare di ciò di cui si deve parlare.

Il predicato attribuisce un che a qualcosa ed è pertanto uno dei modi di riguardare di che cosa questo qualcosa partecipa. L'essere è uno dei supremi modi della partecipazione. Partecipare significa appartenere e, per Platone, l'essere è uno dei supremi modi dell'appartenenza.

Ogni cosa è quella che è in quanto appartiene a qualcosa (partecipa di qualcosa): a che, allora, le cose del mondo devono appartenere che abbia il potere di trasmettere l'essere a tutte e a ciascuna?

Chi e che cosa fa sì che ogni cosa, i molti, appartengano ad ognuno dei supremi generi (sono cinque: essere, non essere, identità, quiete, movimento)? Chi e che cosa garantisce che la cosa che appartiene all'essere appartenga nel tempo stesso agli altri? Nel discorso platonico: di una cosa non si può

« dire » che appartiene all'essere senza dire che appartenga altresì agli altri « generi ».

Questo è il discorso del « parricidio » di Platone nei confronti di Parmenide. L'essere che è, proprio perché è, è anche altro.

Aristotele lo riprende non solo affermando che l'essere si dice in molti modi, ma soprattutto introducendo l'idea di essere come sostanza e atto, *enérgeia*, *actus* in latino.

L'essere è attuazione, passaggio all'attualità. Da dove? Dalla potenzialità, dalla possibilità. Se una cosa è, in tanto è in quanto era possibile. È una constatazione retrospettiva che però recupera un principio presupposto, la preconditione dell'essere esistere. L'essere è sia possibile (l'essenza, il concetto, il pensabile), sia attuale (l'esistere, il reale).

Come fa ad attuarsi da possibile che era? Chi e che cosa trae il reale dal possibile?

Nel caso di un manufatto, vediamo quattro cause: 1) l'artefice efficiente, 2) la materia del suo intervento – materia che è un altro essere che ha attuato una precedente possibilità prima di venire utilizzato a sua volta come possibilità di un altro atto, 3) la forma che realizza elaborando la possibilità–materia, 4) il fine che lo ispira.

Aristotele applica lo stesso criterio all'insieme della natura e del cosmo. L'essere si dice in molti modi perché passa attraverso molti stati. Fondamentalmente dalla potenza all'atto. Dire che passa (che viene fatto passare) dalla potenza all'atto è la stessa cosa di dire che l'essere è materia formata da un artefice che ha un fine. Materia, artefice, forma, fine, sono le quattro cause o fondamenti dell'essere che è squisitamente atto. Un essere che non sia atto non è ancora, o non è più, essere. L'atto, unicamente l'atto, è il reale, l'effettivamente esistente; e l'atto è passaggio dalla possibilità. In quale maniera?

Rispondere a questa domanda equivale a rispondere alla questione dell'essere nella sintetica configurazione di Aristotele: come si fa a sapere che cosa è l'essere in quanto essere? Tuttavia la questione, non perdiamolo più di vista, oramai è diventata la questione di chi o che cosa faccia passare dalla possibilità all'atto.

« Dire di ciò che esiste che esiste e di ciò che non esiste che non esiste, questo è la verità. » Ma che cosa vuole dire che un che esiste? Da dove trae questo suo carattere, se è un carattere?

La risposta sta in chi o che cosa faccia passare dalla possibilità all'atto.

Per parlare dell'essere, per averne scienza, occorre conoscere il nesso che lega l'essere all'esistere. Occorre conoscere la causa che rende reale l'essere.

La realtà dell'essere sta già tutta nel suo essere? Per Platone no. La realtà nasce dalla concorrenza dei supremi generi che non si esauriscono nel solo essere. Idem per Aristotele: non basta la possibilità per avere l'atto. Assunto (per contrastare Parmenide, o per commentarlo) che l'essere non è immobile e non perfetto in sé ma che è «atto», cioè divenire da una potenza, il problema principale si incentra su chi o che cosa faccia attuare una potenza.

Per Heidegger è qui che si spalanca il baratro che porterà al soggettivismo e alla relativizzazione e storicizzazione della verità. È da qui che si apre il varco che sfocerà nell'assunzione del soggetto (sia pure il soggetto universale) a supremo artefice.

C'è chi ha sospettato che il soggettivismo sia subentrato in epoca molto anteriore, addirittura proprio con quello stesso

Parmenide che campeggia da profeta dell'essere contro le opinioni dei mortali.

Parmenide cederebbe al soggettivismo prendendo la « copula logica » e facendola diventare realtà, anzi la realtà. L'indistinzione tra i valori logico ontologico esistenziale è giudicata da Calogero un primitivismo ingenuo.

Sarà pure, ma forse è meno primitivo di quanto appaia: l'effetto di lungo periodo non sarà stato di avere sussunto la logica sotto l'ontologia bensì al contrario l'ontologia sotto la logica. La scultorea formula dell'identità dell'essere con sé stesso, « l'essere è e il non essere non è », non fonda la logica ma ne è fondata. A monte di Parmenide, sta la logica matematica pitagorica.

Che il principio d'identità (logico matematico) sia il principio della realtà non toglie nulla al fatto che il principio della realtà sia logico.

Infatti, il principio della realtà cambia al cambiare della logica con Platone e la sua nuova matematica, e con Aristotele e il suo *órganon* che ripensando l'identità scopre che l'essere non è solo essere e che si può dire « in molti modi » (che il soggetto, la sostanza, ha e può avere molti predicati).

*

Heidegger, per togliere dal gioco il soggetto, deve ontologizzare di nuovo l'essere. Delogicizzandolo. A tale fine sceglie la via dell'indefinito, dell'inafferrabile, del cenno che non cela e non dice.

Heidegger deve fare rientrare l'atto nella potenza, deve dedurre l'actus dalla possibilitas. Egli deve dedurre l'esistere dall'essere ripensandolo come « origine » complessa.

Di più, deve uscire dalla stretta di Aristotele e scansare l'artefice (che conduce inevitabilmente al soggetto di Hegel). Deve, cioè, trovare l'esistere pronto già dentro l'essere; nel linguaggio aristotelico, l'atto già dentro il possibile.

Una simile impresa era stata il capolavoro di Anselmo. Il dio di Anselmo si deduce dal suo stesso concetto. L'esistenza di dio sta già nella sua possibilità. Se dio è possibile (pensabile), dio allora non può non esistere. Che essere perfettissimo (è questo il concetto di dio) sarebbe altrimenti?

Kant riprende l'obbiezione di frà Gaunilone (penso senza contraddizione in sé le

Isole dei Beati e allora mi metto in mare; ho l'idea di cento talleri, ma non per questo li ho in tasca).

Forse è vero che la *Critica* kantiana è mossa dal desiderio di smontare Anselmo. L'esistere non si cava dalla semplice idea, occorre dell'altro. E che cosa e chi può fornire quell'altro?

In ultima analisi, la critica di Calogero a Parmenide è una ripresa della critica di Kant alla prova ontologica. Non basta la logicità, dice Calogero in sostanza, per conferire l'esistere: la semplice copula linguistica non si estende nel reale. Il collegamento logico non basta a collegare il pensiero con la realtà. Chi pensa ad un'identità tra reale e pensiero è un ingenuo primitivo.

L'ontologizzazione continua, di recente, con il nietzscheano neoparmenideo Severino. Il suo «è» non è copula formale, è la realtà stessa. Le ferree leggi dell'identità logico formale sono, per lui, le ferree leggi del reale.

La questione della verità, diventando questione dell'essere, precipita nel vortice aperto dalle riformulazioni di quest'ultima. Lo status quaestionis viene sanzionato definitivamente dal genio aristotelico: la questione dell'essere è la questione

dell'artefice, del garante del passaggio dalla mera possibilità all'esistenza reale.

Ma che cosa è effettivamente accaduto nel retroscena di questa sistemazione intellettuale? È accaduto che si è assunto che « essere » equivale a « esistere ». Parmenide è colui che rende esplicita storicamente, secondo la tradizione, l'equivalenza. Il seguito è un commento a Parmenide.

Il dramma si era però aperto da tempo.

Essere, possibile, pensabile

Possibile (uno dei modi dell'essere per Kant e Aristotele) ha finito per equivalere a pensabile. Sicché il pensabile, allo stesso titolo del possibile, è la precondizione del conoscere. Ora, i tre concetti di essere possibile pensabile si equivalgono, tanto che possiamo riformulare la precedente affermazione con questa: l'essere (il pensabile) è la precondizione del conoscere. Vale a dire la precondizione della ricezione del reale (della cosa esistente e non solo di quella possibile pensabile).

L'essere è perciò la precondizione per l'apparizione del reale.

L'essere è il trascendentale del reale (delle res, delle existentiae).

Ma in Kant il reale è il possibile al quale si aggiunge il dato dell'esistenza, dato che è appunto un dato e cioè ricevuto e non imposto dall'intelletto.

Il reale arriva affettando i sensi, il reale è segno di affezione, il reale in tanto è possibile (cioè la sua conoscenza è possibile) in quanto l'intelletto è limitato (e quindi impressionabile da un affetto, affettabile). Di conseguenza, la precondizione (l'essere, il possibile) del reale si chiarisce nel limite. Il reale è possibile perché c'è il limite dell'intelletto. Questo limite coincide e si intreccia con la pensabilità (possibilità) che era stata chiamata essere.

La vera profonda precondizione è il limite, la limitazione. Il reale «è» perché l'uomo lo riceve e non perché lo faccia.

Il problema della verità in Kant si riassume così: non sapremo mai se ciò che pensiamo si « adegui » alla cosa in sé. A quel punto la verità assoluta, da questione intellettuale, è divenuta questione morale.

Heidegger, torna indietro sulla via percorsa, e ontologizza. Ontologizza, e deve ontologizzare, per recuperare che l'essere si faccia vedere nonostante i limiti umani.

Ora, però, la questione dei limiti è la questione del nulla. La questione dell'essere, cioè, è la questione del nulla. Non si porrebbe nemmeno una questione dell'essere se non incombesse già la questione del nulla. La questione dell'essere si può porre solo all'interno della questione del nulla.

L'essere = nascondimento = svelamento è una formula per indicare il nulla.

Questa è la vera tesi di Parmenide, il quale trovandosi di fronte all'esplosione della questione del nulla la risolve in tono apodittico, con un imperativo « morale » per bocca della dea: « devi », devi pensare che è, e che non è è un inganno.

Non vedo perché la versione « morale » della verità dovrebbe essere soggettivistica. Al contrario, il comando della dea (il vero « dato » con il quale l'essere si dà) è il rovescio dei limiti costituzionali dell'uomo.

La possibilità pensabilità del reale, il trascendentale, è il limite dell'uomo. Abbiamo

altresì visto che l'essere è la preconditione per la ricezione del reale. Ne abbiamo concluso che il limite dell'uomo è l'essere.

Ora, l'essere è il comando della dea. Esso arriva come comando e un comando presuppone e conferma il limite dell'uomo.

L'essere è il comando della dea. La verità è il dio che comanda di pensare sì.

Existencia, actus

« Existencia, actus quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis »: nella tagliente definizione scolastica l'esistenza è l'atto in forza del quale una cosa sta, ovvero viene posta fuori del semplice stato di possibile.

Il termine latino sistere significa stare, stare in piedi, risiedere, occupare spazio; se ne coglie ancora la differenza specifica in una lingua moderna, lo spagnolo; qui l'essere, ser, si distingue in star quando si devono indicare gli stati di fatto.

Il problema dell'essere non è il problema dell'essere quale essenza (possibilità), è il problema dell'esistenza. Di come all'essere si aggiunga l'esistenza. Di come si « attui » il modo di essere che è l'esistenza.

È il problema del reale: perché il reale? Che cosa fa sì che il reale sia reale?

L'essere può essere una precondizione ma non per questo fa passare il possibile al reale. Essere precondizione equivale a essere possibile e non ancora altro. Il reale (l'esistere) non si deduce dal suo concetto (il possibile pensabile).

Il problema del reale si risolve trovando le sue « cause » (per Aristotele). Per Kant queste cause sono fuori della portata dell'uomo: sono la « cosa in sé ». Per Hegel è lo spirito. Per Heidegger è ancora la cosa in sé, però asoggettiva, tale – vale a dire – che non possa essere catturata nella dialettica del soggetto (nemmeno del soggetto puro universale).

Ma, dunque, in che maniera l'essere passa dall'essere alla realtà? Chi o che cosa aggiunge la realtà al possibile?

Per Parmenide nulla si aggiunge, tutto è ab eterno pieno e completo, in quanto essere.

L'essere esclude da sé il non essere e pertanto è completo da sempre. Ogni possibilità è reale in principio.

Per Aristotele la forza che « attua » è l'atto puro. L'essere che fu di Parmenide è in lui l'atto eterno imm modificabile, ingenerato e indistruttibile, puro perché completo, puro perché unicamente sé stesso, senza più niente di possibile né al suo interno né al suo esterno, assolutamente atto. Eppure, proprio per questo, incommensurabilmente differente dalle cose, perfino dalle più alte, perfino dal cielo delle stelle fisse. Ogni cosa esiste in forza della sua attrazione, esso provoca per attrazione l'emergere di ogni evento del mondo ma non è il mondo.

L'artefice di Aristotele non è persona, sarebbe ridicolo pensarlo. È un dio che non è un dio. Non ha forma. Se fosse forma sarebbe una cosa. Noésis noéseos, pensiero di pensiero: definizione che va tradotta entrando nel concetto del medesimo. Sé di sé. Il medesimo dal quale tutto si forma, senza che per questo esso muti in alcunché.

La questione dell'essere, ecco, si è rivelata questione dell'artefice.

L'artefice di Aristotele non ha bisogno di agire per creare, gli basta pensare sé stesso.

*

Con Hegel la filosofia perviene alla piena sottomissione dell'essere al soggetto. Il percorso inizia dal cogito di Cartesio e ha il passaggio fondamentale nella sintesi a priori di Kant.

Ne deriva che, per desoggettivizzare l'essere, è la rivoluzione copernicana di Kant ciò che Heidegger deve respingere.

Kant aveva portato la conoscenza (= la natura) a ruotare attorno all'io e non più all'oggetto esterno. Avendo finalmente corretto l'erronea visione dei rapporti tra soggetto e oggetto della filosofia precedente, si era attribuito il vanto di un rovesciamento epocale, analogo a quello di Copernico nei confronti del sistema geocentrico aristotelico tolemaico.

Heidegger, per liberare il concetto di essere dall'impostazione soggettivistica, deve invertire quella inversione.

Naturalmente, nel farlo, si ritrova in pieno Aristotele. Intendo una cosa più essenziale dei dettagli del sistema: abbattuto Kant, era inevitabile che riemergessero le coordinate dell'interpretazione di fondo di Aristotele.

D'altronde, la logica di Kant, la tavola delle categorie, l'intelaiatura dell'intelletto, ricalca la gerarchia aristotelica, salvo che per il centro motore assegnato all'io penso. I rapporti tra i vari piani del reale, oggettivi in Aristotele, in Kant diventano soggettivi (del soggetto universale, beninteso): a cambiare non è il sistema dei rapporti, è il suo ordinatore (in Aristotele la sostanza, in Kant l'io).

La sostanza di Aristotele era diventata in Kant la proiezione dell'unità fondamentale dell'appercezione trascendentale. Abolendo perciò la funzione legislativa dell'appercezione trascendentale, riemerge inevitabilmente la sostanza nella sua oggettività.

Sul punto decisivo, su chi o che cosa abbia la forza di fare passare l'essere dalla possibilità alla realtà, Heidegger non può non ripetere Aristotele.

Innanzitutto, sulla questione dell'essere, le possibilità di risposta da parte di Heidegger sono condizionate dal modo di porre la questione stessa.

La questione dell'essere viene posta come questione del reale. Come questione della realtà dell'essere. Vale a dire: se e come l'essere è, se e come l'essere esiste. Si accoglie

che la questione dell'essere sia la questione dell'esistere.

Siamo non solo in pieno Aristotele ma addirittura in piena scolastica medioevale.

L'esistere è un quid che si aggiunge all'essere. L'essere è la possibilità di un esistere: che cosa o chi aggiunge quel quid mediante il quale la possibilità diviene reale?

L'essere ha dei modi di essere: possibile, reale, necessario (lo ripete proprio Kant). L'essere è in molti modi, per Aristotele « si dice » in molti modi (pollachôs). Come e a causa di chi o che cosa assume il modo della realtà dal modo del meramente possibile?

Lo vediamo, interpretare la realtà come passaggio dal possibile è ripetere Aristotele.

In Aristotele, il passaggio avviene per opera di una causa prima, che muove senza muovere. Ma l'essenziale non è questo, non sono tanto i dettagli (ammesso che il motore immobile sia un dettaglio) a pesare, quanto l'impostazione di fondo.

E l'impostazione che decide l'ambito delle soluzioni particolari è il nesso potenza atto. Posto che il problema dell'essere si affronta secondo il nesso fondamentale possibilità realtà, il punto diviene: « chi o che

cosa sposta dal modo del possibile al modo del reale? »

O forse il possibile ha la capacità di spostarsi da sé medesimo?

Che il possibile da sé medesimo per intrinseca necessità contenga anche il reale è detto da Anselmo a proposito dell'essere sommo. Si tratta della famosa prova ontologica di dio (respinta da Kant e accolta da Hegel).

Per Anselmo, nel caso dell'essere sommo (dio), i tre modi dell'essere coincidono in uno, sicché dio non solo è possibile-pensabile, ma nel suo concetto (nel pensiero che gli si addice, nel suo essere nel modo del possibile, nel suo essere possibile) sta di necessità anche il suo esistere. Infatti, argomenta: potrebbe l'ente più grande essere solo un concetto? Potrebbe l'ente sommo stare solo nella mente?

Potrebbe stare solo nella mente allo stesso modo di un sogno?

La storia della filosofia ci ha fatto incontrare anche chi ha risposto che poteva starci, nella mente, se la mente fosse il tutto.

Heidegger non attribuisce la capacità di introdurre l'esistente (da lui chiamato ente,

essente, Dasein) ad un motore immobile. Quale è l'artefice per Heidegger? Chi o che cosa, per lui, fa voltare il modo possibile in modo reale?

L'essere. L'essere mette fuori e avanti, restando dietro, l'ente reale, l'ente particolare determinato tout court, l'evento, quale che sia la sua consistenza.

Sarebbe a dire che il possibile pro-duce il reale, peraltro non esaurendosi nel reale che pro-duce e restando, ciò nonostante, sé stesso, possibile infinito, potenza.

L'artefice di Heidegger è la potenza di Aristotele. Una causa non esaurita dall'effetto, una causa che non si trasferisce nell'effetto. La « materia prima » aristotelica, il pozzo prosciugato di continuo dal motore senza arrivare mai al fondo. Gli enti del cosmo aristotelico sempre constano di materia, nessuna forma può formare altro se non materia. Nessun ente può sorgere se non come determinazione di un indeterminato che resiste e limita.

Con questa dottrina siamo ad una riedizione del « due grande piccolo » di Platone, di quell'indeterminato che l'« uno » determina e che però lo eccede e costringe a misurarsi senza scampo.

Allontanata la sintesi a priori di Kant e ritornati nel pieno del cosmo regolato dal nesso oggettivo potenza atto, il divenire ritorna in capo all'artefice. Heidegger cerca un artefice non personale, arcaicamente e primitivamente apersonale. Un dio ascoso, un dio con il capo velato.

Lo trova nel *lógos* eracliteo, nel *pólemos* e, tradotto con lo stesso nome con il quale egli traduce *lógos*, nel dis-piego.

3

HEGEL

La fine della storia

Il pensiero della fine della storia è l'ultima espressione di un potere manifestatosi all'alba dell'epoca in corso con l'avvio della crisi che emerge sotto forma di filosofia.

La base retrostante ultramillenaria del pensiero della fine della storia in Hegel è costituita dall'identità dell'essenza Wotan con le essenze di Crono Dioniso Ade, le essenze degli azzeratori senza tempo.

Intendo dire che il pensiero della fine della storia è nella filosofia europea, avviata dai greci, la formula della presa di coscienza della potenza divina della fine.

Con un grado di approfondimento minore, si può dire che è la formula che ripensa la dottrina arcaica dei cicli e la respinge.

Anche Plotino ha parlato del tempo del grande combattimento finale cui nessuno può sottrarsi.

Solo quando il dio è definitivamente assoluto, l'io può e deve risolvere il suo problema infinito.

Fine della storia significa: ora o mai più, appropriati di te stesso; ci sono, perfettamente mature, le condizioni della piena libertà, non si può e non si deve più aspettare.

Diventato dio, l'io può essere libero. Ma quello è il momento della sua fine.

*

Parlano della prova iniziatica del dolore della morte (morte e dolore fisici) Platone nella *Repubblica* e Hegel nella *Fenomenologia*.

Nel racconto di Er solamente le anime che hanno sofferto sanno scegliere il dèmone giusto. Nel duello per il riconoscimento di sé, vince colui che non teme di soffrire, l'altro si dimostra solo capace di essere servo.

A decidere è pólemos, sempre.

Si diventa uomini veri non tanto quando si apprende genericamente che si dovrà morire sibbene quando si « sente » che si può morire davvero.

*

Heidegger *Hegel e i Greci*, 1958:

« ... Ci si scandalizza della tesi hegeliana del compimento della filosofia. ... segno di presunzione... errore che la storia ha di gran lunga confutato. Dopo l'epoca di Hegel, infatti, ... continua a esserci filosofia. Ma la tesi del compimento non significa che la filosofia sia alla fine nel senso di una cessazione o di un'interruzione. Piuttosto il compimento dà proprio la possibilità di molteplici trasformazioni fino alle sue forme più semplici: il rovesciamento brutale o la massiccia contrapposizione.

Marx e Kierkegaard sono i più grandi tra gli hegeliani. Lo sono loro malgrado. Il compimento della filosofia non è né la sua fine, né consiste nel sistema separato dell'idealismo speculativo. Il compimento è soltanto in quanto intero corso della storia della filosofia, nel quale il cominciamento è tanto essenziale quanto il compimento: Hegel e i Greci... Nel corso di questa storia, il sistema metafisico di Hegel è il grado sommo, quello della sintesi. »

Heidegger sostiene che « continua a esserci filosofia », resta tuttavia un po' coperto

se questa affermazione sviluppi coerentemente la sua intuizione principale, che Hegel « conclude » i greci. La filosofia, quella nata con i greci, è finita, nel senso positivo di compiuta. Il pensiero che continua a pensare non è più quella filosofia ma in tanto continua in quanto anche lo è.

*

Hegel conclude i greci. Li spiega e chiarisce appieno a sé stessi. Hegel è la soluzione del problema posto dai greci.

Un bilancio della storia della filosofia, innescata dai greci, passa per un bilancio di Hegel e innanzitutto per il bilancio che Hegel fa di sé stesso.

Storia della filosofia e filosofia in Hegel coincidono. Il soggetto è sé stesso, l'assoluto, ritornato in sé dopo essersi pienamente spiegato nelle sue contraddizioni.

Il compimento di sé equivale al rinsavimento dalla follia e dalla paura. Siamo nell'età del pensiero rinsavito e padrone di sé.

Che cosa potrà mai combinare, adesso?
Quali imprese sarà in grado di arrangiare?

La soggettività dialettica consiste nel cogliere l'opposto. Lo spirito si autoproduce ponendo e opponendo e riconoscendo l'opposto.

Eguualmente all'allievo indiano sollecitato dal maestro alla conoscenza di sé nel « tu sei ciò ».

Pensare si dice infatti « speculare » e « riflettere », e il riflettere sta nel cogliere l'opposto in quanto opposto conservandolo come opposto.

*

Il no è opposizione al soggetto (objectum). Il nulla, perciò, sarebbe il nulla del soggetto assoluto. L'essere, finché resta estraneo e « oggettivo », è il nulla del soggetto assoluto. Invece, il nulla è solo « per » il soggetto, che di conseguenza è il nulla del nulla.

Pensare la storia

Il concetto di eterno ritorno rappresenta una spiegazione del concetto di Hegel; con quel pensiero Nietzsche non si è affatto messo oltre l'orizzonte razionale di Hegel.

Peraltro il concetto hegeliano contiene un maggiore spessore, in particolare contiene l'identità di filosofia e storia, contiene un autochiarimento del significato della coscienza e del suo rapporto con la storia.

Hegel dice che la storia finisce, che siamo alla fine della storia perché la coscienza si è autocompresa definitivamente assoluta e libera.

La fine della storia è l'impresa del soggetto del pensiero. È la coscienza che, nel realizzare sé stessa e nell'abolire ogni oggetto, finisce la storia. La storia non finisce e non si compie finché il soggetto si tiene sotto il peso e il limite dell'oggetto.

Il significato di ciò è che la storia sempre può finire perché sempre può cominciare.

Collocati alla fine guadagniamo l'inizio. Lo possiamo soltanto con questo metodo. E anche, naturalmente, in senso inverso:

tenendoci saldi all'intenso potere dell'inizio terremo ferma la possibilità di concludere la storia.

La storia ha senso soltanto alla fine. E la fine si raggiunge tenendoci strettamente al problema dell'inizio per portarlo a completo sviluppo. Il concetto stesso di conclusione implica un inizio. Nessuna conclusione si dà se non dell'inizio che innesca il processo. Ma l'inizio, nel quadro assoluto dello spirito, coincide con la fine.

La coincidenza non equivale ad un appiattimento banale e inerte. La coincidenza è drammatica e vitale. Si finisce solo ciò che è stato iniziato. Per finire occorre avere iniziato. Nessun inizio ha senso se non viene concluso, se non ritorna a sé stesso nessun avvio ha senso.

*

Che intende Hegel quando afferma che la storia è finita?

« Finita » vuole dire compiuta. La filosofia ha risolto il suo problema, e stante che

storia e filosofia sono lo stesso, entrambe hanno raggiunto lo stadio del compimento.

Che succede adesso che i tempi sono compiuti?

Succede che ogni accadimento è eterno.

Quanto all'eternità dell'essere, l'essere era eterno invero già prima, tuttavia non lo sapevamo e ora lo sappiamo. Il saperlo mancava al perfetto compimento. L'eterno per compiersi ha la necessità di passare attraverso la pienezza della coscienza storica del mondo.

*

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, Hegel spiega: « la storia ha da comprendere schiettamente solo ciò che è, ciò che è stato, gli eventi e i fatti. Essa è tanto più vera quanto più si attiene soltanto al dato... Con questo scopo pare sia in contraddizione l'intento della filosofia. »

A che si riferisce Hegel con questa notazione? Al contrasto tra fatto e pensiero del fatto. Tra pensiero e passato.

Fino a quando, potremmo dire, il pensiero non riesce a pensare il passato, non c'è storia. Il passato deve passare e diventare pensiero. Il pensiero deve riconoscerlo per suo elemento essenziale.

D'altronde, come il fatto deve essere pensato perché sia precisamente quello che è (storia), il pensiero che non pensa e non riesce a pensare il fatto non è pensiero. Non lo è da adulto e da finale.

Il pensiero è pensiero quando è storia, ovvero quando pensa il proprio passato.

Soltanto allora è completo e torna a sé dopo un viaggio alienante e pericoloso.

*

Il pensiero del fatto è il pensiero dell'esistente. Il pensiero della storia che è finita coincide con il pensiero che pensa la sintesi di essenza ed esistenza.

Essenza ed esistenza si possono pensare l'una come essenza dell'esistenza e l'altra come esistenza dell'essenza soltanto nel pensiero storico filosofico che pensa la fine e il compimento della storia.

Libertà assoluta

La fine della storia è stata intesa dai nichilisti come secolarizzazione totale. Da Marx innanzitutto, il rovesciatore, quindi da Nietzsche e via via da Heidegger.

Invece la fine si doveva intendere come divinizzazione totale.

Se la storia è conclusa, non significa che è cancellata a favore di un presente banale senza spessore. Fine della storia non equivale ad assenza di storia.

(Perfino l'America e l'universo del mercato, la tecnica e il mondo del sistema industriale scientifico non sono il risultato dell'assenza di storia.)

Fine significa raggiungimento dell'eterno che è l'anima interna trascendentale della storia. La storia raggiunge la sua piena maturità rivelando a sé stessa la sua anima eterna. Sulla linea del traguardo si capisce che ogni tappa della storia contiene un inizio eterno.

Si prende coscienza che ogni tempo della storia attiene ad un problema eterno.

La storia si conclude in un unico verso: entrando nell'eterno assoluto. E ci entra allorché si riconosce storia di una coscienza eterna alle prese con l'eterno problema di sé stessa.

Per questa ragione la storia è spirito e lo spirito è storia. Lo spirito che è storia non finisce nel senso che si esaurisce, ma nel senso che si realizza compiutamente. Quando la storia è compiuta siamo nell'età dello spirito che autoriconoscendosi si spiega il senso del tempo, comprendendo che è espressione della sua eternità.

*

Hegel afferma che la sua filosofia è il definitivo, il sommo, la sintesi. Nella sintesi si conserva l'arco della storia precedente. L'ultima filosofia è la storia stessa, sta nella storia e rimane in essa, non è fuoruscita e salto mistico.

Dato che la storia della filosofia coincide con il metodo logico speculativo e con il corso dello spirito che si ricongiunge con sé stesso, l'ultima filosofia è ritorno.

La fine è il principio. Ma per esserlo non è rimasta ferma, ha dovuto procedere.

Essa è dunque l'ultima giusto in quanto viene dopo. La vera filosofia è il « dopo ». La fine, cioè, nel senso della conclusione che ricorda e riassume ogni percorso.

Quale orizzonte si apre ora che la filosofia è completa? Questo: finalmente si può capire chi siamo.

Concluso il processo (con la ripresa di sé dall'inizio), c'è solamente l'autocoscienza distesa sull'intero panorama. Il mondo è completo: l'anima del mondo è completa, non più carente, non più infelice, non più indigente e sofferente. È già accaduto tutto. Dobbiamo vivere da adulti, l'infanzia è alle nostre spalle. Il futuro non aggiunge nulla alla sostanza e non incide perché non c'è più futuro in senso metafisico.

Non è finita la filosofia come può finire una sfera astratta sovramondana, è finita l'unica storia del mondo nella sua pienezza immanente e completa; la storia non è più nevrotica, non è più all'inseguimento di un senso che si allontana ad ogni passo, non è più regolata dalla trascendenza.

Ciò che al presente possiamo fare lo faremo per noi stessi. Finalmente possiamo autocrearci.

Finalmente dio è dio, attraverso la storia del mondo umano e solo attraverso di essa. Noi siamo lui, lui è noi. Siamo finalmente veramente liberi di peccare e di andare in paradiso.

*

Nondimeno, il pensiero che la fine equivalga alla divinizzazione totale non va preso in senso euforico, la storia si compie per l'irruzione del dio o degli dèi che concludono l'attuale per passare ad altro. La conclusione è un potere indifferente all'umanità specifica attuale ed eccedente il suo orizzonte.

Lo spirito creatore usa quella che Hegel chiama astuzia della ragione, che la usi nei riguardi di noi – che siamo lui – certifica che la creazione è sostenuta dalla legge necessaria dell'autosacrificio.

Lavoro e paura

La conclusione della storia coincide per Hegel con la conclusione della filosofia e questa si conclude con la piena affermazione dell'assoluto. Orbene, l'assoluto hegeliano è negazione della negazione, di modo che la fine della storia hegeliana è il nulla del nulla.

La « realtà » che si realizza, ciò che Aristotele chiama *énérgeia*, per Hegel è « la negatività che si riferisce a sé ».

Infatti, se la tesi viene negata nell'antitesi e questa nella sintesi, allora domina in questo negare ciò che Hegel chiama « la negatività che si riferisce a sé. Essa non è nulla di negativo. La negazione della negazione è piuttosto quella posizione nella quale lo spirito pone sé stesso come l'assoluto mediante la sua stessa attività. » (Heidegger *Hegel e i Greci*).

*

Realizzare è negare in vista di sé.
L'attuazione della *res* è negazione della negazione in riferimento a sé.

Il soggetto nel suo movimento verso sé stesso, cioè verso la libertà e verso l'assoluto, nega l'oggetto, l'immediato, l'astratto, la materia.

Si veda, a esempio, il senso del lavoro nella *Fenomenologia dello Spirito*. Il lavoratore affronta la materia e la nega non solo perché la trasforma in altro ma perché la èleva ad una forma spirituale. A ciò viene assegnato da colui che nel duello mortale lo ha vinto e da cui, per averlo riconosciuto suo padrone, è stato salvato. Il padrone lo ha salvato affinché si mettesse al posto suo a negare la materia, a manovrare con il niente, impresa altamente pericolosa.

Nel percorso verso l'autoaffermazione e l'autoriconoscimento è essenziale il passaggio del duello mortale che decide chi, non avendo paura della morte, è il signore che ha il potere di ordinare al servo di negare la materia.

Il soggetto, muovendosi verso l'assoluto autoriconoscimento, nega l'immediato. Ma la realtà ultima e totale, negando gli altri, impone e pone sé stessa: nega, cioè, riferendosi a sé. Questa è il *lógos* e la sua dialettica.

La realtà perfetta implica la negazione, la nullità trasformante degli oggetti.

I molti sono in quanto oggetti negati e nulla. L'oggetto è negato dal soggetto perché « è » il soggetto che si realizza.

Non si possono negare gli oggetti senza essere passati attraverso la prova della paura della morte, ossia dell'angoscia. È come se paura morte oggetti costituiscono le facce inscindibili di un'unica prova.

*

Fine della storia: è stata raggiunta la verità. Non ci sono più menzogne o errori?

La storia lo sa, la storia sa che cosa è.

*

Fine della storia, la trascendenza è abolita. La coscienza sa che c'è solo storia. Finalmente si può fare storia e basta.

L'umanità camminava in salita, stava sotto un peso, non era libera di costruire sé stessa; ora sa che, agendo nella storia, fa sé stessa. La storia è diventata un'opera d'arte. Ciò che si fa è fine a sé stesso, una forma

perfetta. Beninteso, se diventa vera forma; se è all'altezza di ciò che infine è divenuto possibile; se si tiene all'altezza della fase culminante della storia.

All'inizio, la bellezza

In Hegel troviamo che la bellezza è incoscienza, ignoranza, istinto, semplicità. Che è la « immediata » presenza acritica del puro oggetto, – senza la consapevolezza, cioè, da parte del soggetto che esso sia una sua rappresentazione.

Bellezza è lasciare essere l'essere come essere primo. Preumano o umano aurorale.

Quando il soggetto si riappropria della bellezza e la trasforma in verità, la storia è finita, conclusa, completa. Il soggetto sa di essere l'oggetto. Bello e vero.

Angoscia

Da una conferenza svizzera di Eliade sull'angoscia (*Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse*, 1953).

« Come su uno schermo interiore, il moribondo rivede ancora una volta il passato. Considerata da questa angolazione, la passione storiografica della cultura moderna sarebbe un segno annunciatore della sua morte imminente. Prima di scomparire, la civiltà occidentale si ricorda per l'ultima volta di tutto il suo passato, dalla protostoria alle guerre mondiali contemporanee. La coscienza storiografica dell'Europa, da alcuni considerata il suo più alto titolo di gloria, sarebbe in realtà l'istante supremo che precede e annuncia la morte.

L'angoscia per il nulla della morte sembra essere un fenomeno specificamente moderno. Da tutte le altre culture non europee, dalle altre religioni, la morte non è mai sentita come una fine assoluta, come il nulla. ... la morte è la Grande Iniziazione. Ma per il mondo moderno la morte è svuotata del suo senso religioso, e proprio per questo è

assimilata al nulla; e di fronte al nulla l'uomo moderno rimane paralizzato.

La passione storiografica è soltanto uno degli aspetti, e il più esteriore, della scoperta della storia; l'altro aspetto, più profondo, tocca la storicità di ogni esistenza umana e, di conseguenza, implica direttamente l'angoscia della morte.

L'angoscia della morte vissuta da un primitivo è quella dell'iniziazione. ... il mondo moderno è come un uomo inghiottito da un mostro e si dibatte nel suo ventre.

E tuttavia, agli occhi del primitivo, questa terribile esperienza d'angoscia è indispensabile alla nascita di un uomo nuovo. ... si muore ad un modo d'essere per poter accedere ad un altro. La morte costituisce una rottura di livello ontologico e insieme un rito di passaggio, proprio come la nascita o l'iniziazione.

*

Il problema dell'essere e del non essere è giustamente considerato una caratteristica specifica del pensiero indù.

Il mondo fisico, e anche la nostra esperienza umana, sono costituiti dal divenire universale, dalla temporalità; sono quindi illusioni perché creati e distrutti dal tempo. Sono i prodotti più o meno diretti dell'illusione cosmica, della *mâyâ*. Ma questo non significa che non esistono, che sono una creazione dell'immaginazione individuale. Il mondo non è un miraggio o un'illusione nel senso immediato del termine: il mondo fisico e l'esperienza vitale e psichica individuale esistono, ma esistono unicamente nel tempo; ... non esisteranno più domani, o fra cento milioni di anni; di conseguenza, giudicati sulla scala dell'essere assoluto, il mondo, e con esso ogni esperienza che dipende dalla temporalità, sono illusioni. In tale senso, per il pensiero indù, la *mâyâ* rivela un'esperienza particolare del nulla, del non essere.

Affermando che l'uomo è "incatenato" dall'illusione le filosofie indù vogliono significare che ogni esistenza è in sé essenzialmente una rottura, perché è una separazione dall'assoluto.

... la scoperta della storicità come modo d'essere specifico dell'uomo nel mondo corrisponde a ciò che gli indù chiamano da molto tempo la situazione della *mâyâ*.

... Per un indù la scoperta dell'illusione cosmica ha senso soltanto se è seguita dalla ricerca dell'essere assoluto: la nozione di mâyâ non ha senso senza la nozione di brahman.

Il nostro vero sé (âtman, purusha) non ha nulla a che vedere con le molteplici situazioni della nostra storicità.

La morte che vi rende ansiosi è soltanto la morte delle vostre illusioni e della vostra ignoranza [ci direbbe un indù].

Non è del tutto vero che la scoperta dell'illusione cosmica e la sete metafisica dell'essere si traducono, in India, in una totale svalorizzazione della vita e nella credenza della vacuità universale. La mâyâ non è illusione cosmica assurda e gratuita... è una creazione divina, un gioco cosmico che ha per scopo sia l'esperienza umana sia la liberazione da questa.

La presa di coscienza della dialettica della mâyâ non conduce necessariamente all'ascesi e all'abbandono di ogni esistenza sociale storica, ma si traduce generalmente in un atteggiamento completamente diverso, quello rivelato da Krishna ad Arjuna nella *Bhagavad gîtâ*: rimanere nel mondo e

partecipare alla storia, ma guardandosi bene dall'accordare alla storia un valore assoluto. Il messaggio della *Bhagavad gîtâ* rivela il pericolo dell'idolatria della storia. ... l'ignoranza e l'illusione non consistono nel vivere la storia, ma nel credere alla realtà ontologica della storia. Anche il mondo è sacro ma, paradossalmente, si scopre la sacralità del mondo soltanto dopo aver scoperto che è un "gioco" divino.

Brahmâ, l'Essere Assoluto, per la *Maitry Upanishad* si manifesta contemporaneamente sotto due aspetti polari: il tempo e l'eternità. L'ignoranza consiste nel vedere soltanto il suo aspetto negativo, la temporalità... credere che non esista null'altro al di fuori del tempo.

L'angoscia non costituisce una situazione nella quale ci si possa fermare definitivamente per le culture arcaiche e per l'India: ci è indispensabile come esperienza iniziatica, rito di passaggio.

... non si può interrompere un rito di passaggio iniziatico: altrimenti l'adolescente non sarebbe più il fanciullo che era prima di cominciare l'iniziazione, e non sarebbe neppure l'adulto che ha superato tutte le sue prove. »

*

Un'altra fonte dell'angoscia moderna: il presentimento oscuro della fine del mondo, o meglio della fine del « nostro » mondo, della « nostra » civiltà.

4

GORGIA

Apollo

L'eterno ritorno dionisiaco di Nietzsche, comprese le chiose del superuomo eroe che assume e vuole questo destino, è un'interpretazione del senso iniziatico dell'affermazione hegeliana della fine della storia.

Siamo finalmente al perfezionamento di noi stessi, quando riconosciamo che non siamo per altro ma per noi. Soltanto allora la morte diventa vita.

La fine della storia è la verità vera, sopportabile e pensabile soltanto da colui che sa. La storia sempre finisce e sempre comincia in lui. Lui è la fonte.

Hegel è l'esatto contrario della teoria asiatica dei cicli.

La teoria iperborea apollinea non ha niente a che fare con il ciclo delle madri che si distendono nella natura. Apollo è il fulmine che inaugura e insieme interrompe. Il mai tramontante è Apollo arciere di luce.

*

Il luogo del nascondimento dal quale si potrebbero svelare gli enti in una alétheia è cháos, l'abisso spalancato, l'onniaccogliente, l'onnicomprensivo, il pieno assoluto, lo spazio senza tempo.

Il tao?

Aporie

L'esistenza si « aggiunge », l'essere non può diventare esistenza di per sé. L'esistenza proviene da un altro piano. Allora, la verità delle cose non sta nell'essere. La verità deve comprendere sia l'essere sia l'esistenza.

Non può darsi che le esistenze si avanzino nella presenza staccandosi dall'essere velato. In tale caso, sarebbero soltanto apparenze e l'essere inteso come alétheia sarebbe dóxa.

La consistenza dell'esistenza non si limita all'apparire, altrimenti si dovrebbe dare ragione a Kant e addirittura a Hegel. L'essere infatti coinciderebbe con la rappresentazione.

Peraltro, in Kant, l'apparire è dovuto ad un'afezione e quindi non viene dall'essere, ma da una sfera diversa, l'essere è semmai l'orizzonte nel quale esso viene ammesso, per impulso esterno.

Se l'esistere coincidesse con l'essere, ogni esistente sarebbe fermo. Avrebbe i caratteri dell'essere (immodificabile, perfetto, continuo, ingenerato, uno, ecc.) e, pertanto, sarebbe semplicemente fermo.

L'essere, invece, resta un « sostrato ».

Premesso ciò, da dove si aggiunge l'esistenza?

Se l'esistenza si « aggiunge », ne consegue che si devono ammettere due mondi. Non c'è altra spiegazione, per il momento.

*

Per gli gnostici, la verità è smascheramento e rivelazione della storia segreta del mondo. In particolare, della storia segreta delle origini.

La verità è la « conoscenza che salva ». Chi non possiede la verità è perduto in un sonno mortale. Per risvegliarsi, deve ricevere la conoscenza, la gnósis.

La verità ha un valore apocalittico. Disperde il mondo falso e introduce nella fine dei tempi. La verità non concerne né gli enti né l'essere, questa sarebbe semplicemente un'impostazione scientifica. Concerne invece la posizione dell'uomo rispetto ai nemici che lo vogliono perdere. La verità è combattimento contro i nemici.

Alétheia è il fulmine che abbaglia e disperde le schiere dei nemici dell'uomo che ha la natura divina.

Lo svelamento gnostico non riguarda l'apparizione dell'essere, è lo smascheramento della menzogna dei nemici degli eroi.

Gorgia

Chiunque si interroghi attorno alla verità non può non imbattersi in Gorgia. Non si può evitare che Gorgia si metta al centro, ospite desiderato o indesiderato, di ogni simposio che agiti la questione della verità.

Gorgia dimostra che l'argomento di Parmenide può demolire lo stesso Parmenide. Simile a Zenone che aveva demolito i nemici di Parmenide con l'argomento eleatico, Gorgia fa vedere che precisamente lo stesso argomento può produrre l'effetto, contrario, di rovesciare gli amici.

Gorgia parte dall'assunto prioritario di Parmenide, dalla differenza fondamentale tra essere ed enti mondani.

Questo assunto vuole che sussista un contrasto assoluto tra esistere ed essere. Fra i due corre uno iato invalicabile, infatti l'essere non esiste e l'esistere non è.

Abolita questa differenza, arriveremmo a dire che lo « è » è « non è », infrangendoci in un'evidente contraddizione. Infatti non si può assolutamente affermare che il non essere esiste.

Inoltre, dato che fra i due ambiti non corre e non può correre nessuna relazione, non si possono porre nella relazione logica (identitaria) dell'attributo con il soggetto, perché si negherebbero a vicenda.

In conclusione, anche supponendo che qualcosa esista, sarebbe inconcepibile. In

sovrappiù, sarebbe incomunicabile a causa della sua irripetibilità. Cioè: quand'anche una cosa esistesse, non sarebbe trasmissibile, ripetibile, trasferibile mediante un mezzo, parola o segno, inevitabilmente altro da essa.

Per scalzare il ferratissimo criticismo di Gorgia non resta, allora, che contrapporgli una nuova lettura dell'eleatismo, ponendo che esistenza, conoscibile (pensabile) e parola siano il medesimo. Ciò forzando allo stremo il frammento 3 di Parmenide (« lo stesso sono essere e pensare »).

Questo è quanto, in effetti, è stato variamente tentato.

Riassumo l'argomento gorgiano (vi si vede che la linea di pensiero eleatica porta al nichilismo).

Se la realtà fosse « ingenerata » (senza inizio, assoluta) sarebbe infinita, l'infinito non sta in nessun luogo e quindi non esisterebbe.

Se fosse « generata » deriverebbe o dall'essere (ma è il caso della precedente ipotesi) o dal non essere, e questo non sarebbe

possibile (lo ha detto Parmenide, l'essere non può venire dal non essere).

Se fosse « una », sarebbe o quantità discontinua o continua; se discontinua, sarebbe separata (cioè non avrebbe rapporti con l'essere), se continua sarebbe divisibile all'infinito.

Se fosse « molteplice », i molti sono più unità e si tornerebbe all'ipotesi precedente.

Infine, la botta finale: quello che uno non concepisce potrà concepirlo per mezzo di un altro che usi o una parola o un segno diversi dalla cosa?

Gorgia si muove con un procedimento incalzante, quasi la pluralità delle prove a carico sia preferibile ad un'unica obbiezione. Non essendoci verità unica, non c'è confutazione unica, una confutazione unica valorizzerebbe l'oggetto polemico, meglio sommergere la tesi da abbattere con una cascata di argomenti. Nonostante che non si capisca contro che cosa un secondo e un terzo attacco possano mai prendersela quando il primo assunto sia stato travolto al primo attacco.

C'è del metodo in questa follia.

Gorgia è un grande ragionatore negativo, in lui la professione di sapiente e quella di avvocato coincidono. La capacità di argomentare serve a demolire. La ragione ha una funzione di negazione. Dialettica negativa. Il pensiero ha il compito di nullificare. L'uomo, il pensante, è il nulla. Per questo domina.

Del resto, la strada era stata aperta proprio da Parmenide, maestro dell'uso della prova demolitoria per eccellenza, lo *élenchos*, la confutazione per assurdo.

La dialettica diventa il movimento stesso dell'essere in Platone, allievo, in questo, di Eraclito. La negazione, la cui espressione logica è la dialettica, appartiene all'essere. Se l'essere si fa negare, è perché la negazione appartiene a esso, perché l'essere ne partecipa.

Cartesio

La relazione tra Cartesio e gli scettici va al di là delle somiglianze di superficie. Cartesio non rovescia lo scetticismo, al contrario lo valorizza radicalmente. Cartesio assume lo scetticismo addirittura a base d'inizio.

Cartesio crede di cominciare da ciò che emerge dall'azzeramento di ogni precedente verità, mentre il suo vero preliminare è il puro azzeramento, lo scetticismo. Cartesio non si mette in moto senza lo scetticismo preliminare radicale.

Lo scettico si confuta obbiettandogli che la sua affermazione che non c'è nessuna verità pretende comunque di avere fissato il vero. La verità è imprescindibile principio di ogni pensare, compreso di quello che nega la verità. (Se dico di mentire, dico comunque una verità... che però non sta nel contenuto che dico, sta nella forma di circolo vizioso autoconfermantesi del mio dire.)

Cartesio non si spinge a confutare lo scettico, va a trovare la verità già nel cuore del dubbio. Per essere precisi, egli non deve confutare lo scettico, per lui il dubbio è principio di verità proprio in quanto dubbio. Lo è in quanto non è confutabile. Più si dubita del dubbio e più lo si conferma.

Il dubbio è già esso stesso segno del vero. L'argomento era stato già avanzato da Agostino dodici secoli prima. In Agostino, dio stesso irrompe nella coscienza attraverso il dubbio. Un dio azzeratore, angosciante, inquietante e per questo, paradossalmente,

rappacificante. In Agostino, dio è la risposta perché è, insieme, la domanda. La domanda estrema, totale. « Perché l'essere? » – ovvero « l'essere è? »

Se dubito penso, se penso sono. Se penso sono Te. L'essere si affaccia nella casa stessa del non essere. In effetti, in Agostino era avvenuta una rotazione essenziale della domanda dal senso oggettivo al senso personale, rotazione tipica del cristianesimo o, piuttosto, tipica di un'età di angoscia, secondo è stato detto da Dodds.

La domanda « che è l'essere? » si era irreversibilmente riformulata in « chi sei Tu? »

Sarà Kant a stringere assieme lo scettico e Cartesio, mostrandone l'intima correlazione e la reciproca interdipendenza. Kant tratta nella dialettica trascendentale dell'uso « regolativo » delle idee della ragione. Queste idee (dio, anima, mondo) sono le rappresentazioni con le quali si pretende di totalizzare l'esperienza: in ciascuna di esse, l'io prova a contenere la somma dell'intero rappresentabile razionale. Nell'idea di anima fa rientrare l'insieme dei fenomeni psichici o interni, in quella di mondo dei fenomeni fisici o esterni, in quella di dio fissa per raggiunto il principio assoluto di ogni fenomeno.

Le idee della ragione sono pensabili senza oggetti reali corrispondenti. Nessun dato empirico autorizza ad « aggiungere » il carattere di realtà alla loro pura possibilità. Nessun dato che provenga dall'esterno. L'autorizzazione ad aggiungere il reale deve venire da fuori perché il conoscere dell'uomo è tenuto a elaborare oggetti entro il limite dell'orizzonte interno.

L'io non può evitare di operare queste sintesi « come se » fossero possibili e pensabili. Ma noi sappiamo che non si può chiudere definitivamente il flusso dell'esperienza, aperto di per sé a continue correzioni e integrazioni. L'io riceve dall'« esterno » i dati sui quali può legittimamente costruire il suo sapere e non si può mai illudere di averne ricevuti a sufficienza per fissare una metafisica. Purtuttavia esso ha in sorte di funzionare « come se » ciò che ha concepito sia conclusivo.

Dunque, l'io deve pensare l'assoluto e nel medesimo tempo deve pensare che non può pensarlo. La mente, nella sua massima sintesi, oscilla. L'io si protende verso la verità definitiva e però subito dopo la revoca a favore di un altro passo avanti.

In tale quadro, l'uomo è « l'interno » e la verità è « l'esterno ».

L'obbiezione di Hegel è che l'assunto di questa separatezza, fondamento del criticismo, è dogmatico e acritico. Un presupposto dovuto ad un'ipertrofia funzionale dell'intelletto, facoltà per eccellenza di separare e di distinguere.

L'esterno è l'objectum. Porre il subiectum e l'objectum come due ambiti separati equivale a fissarsi in una tappa intermedia del pensare.

*

Scetticismo e buddismo.

Il buddismo prende le mosse dalla perdita della presa sulla verità assoluta. Questa perdita impone una rimediazione del senso della vita nella condizione attuale e, per questo invalicabile motivo, sollecita ad accettare che la verità disponibile sia la carenza di assoluto.

In India lo scetticismo più radicale si collega con la religione del risveglio e ne è la premessa. Si tratta di un altro modo di parlare di fine della storia o della filosofia: ci si

risveglia soltanto se si smette di amare e cercare la verità del mondo.

*

Riassumiamo una tesi platonica.

Si tramanda che Gorgia sia stato allievo di Empedocle nella retorica.

Solo nell'arte della retorica? O, a dir meglio, la retorica è solo un'arte?

Bisogna considerare infatti che la retorica può instaurarsi a certe condizioni. Un'arte della persuasione non è un procedimento ovvio o naturale. Una tecnica del discorso che pieghi discorso e ragionamento nelle direzioni atte a conseguire determinati utili pratici non è un'arte primigenia o ingenua o neutrale, al contrario essa può sorgere soltanto nel quadro di una metafisica nichilista.

Ciò vale, beninteso, perfino per una retorica positiva che si metta al servizio del bene comune e non solo per un'arte spregiudicatamente finalizzata al vantaggio individualistico; ambedue possono affermarsi proprio in quanto si è interrotto il rapporto della parola con l'essere.

La retorica presuppone il vuoto del rapporto con l'essere o, in altri termini, presuppone l'assenza della verità. Presuppone, seguendo Gorgia, che l'essere non sia e, se eventualmente sia, che non sia conoscibile e, se eventualmente sia conoscibile, che non sia comunicabile.

Che dunque il discorso, e non solo le singole parole, non siano legati ad un'ontologia. La nascita della linguistica convenzionale postula, come è facile vedere, una crisi ontologica e gnoseologica della visione tradizionale.

Allora, se il non essere è, il *lógos* gira all'infinito con la sua falce e non incontra nessun ostacolo.

Per fermarsi, il *lógos* avrebbe bisogno che l'essere fosse. Ma, dato che esso gira all'infinito, ne consegue che l'essere non è.

È la dimostrazione a contrariis che l'essere non è. Il *lógos* mero discorso e non legge cosmica assume rilevanza metafisica e straripando occupa il posto lasciato vacante dall'essere.

La fama e la fortuna di Gorgia sono legate alla retorica. Nel 421 a. C. andò ad Atene per sollecitare aiuti contro l'espansionismo dei

siracusani e « fece impressione » (Platone *Ippia maggiore* 282 b).

Non dobbiamo figurarci solo una straordinaria abilità oratoria di ambasciatore e di politico. Gli ateniesi si trovarono di fronte ad un evento fascinoso e gravido di destino: il *lógos* non aveva più rapporti con il reale esterno, la sua forza e la sua validità non dipendevano più dalla rappresentazione della realtà, la realtà vera era il *lógos* stesso.

Gorgia divenne un ricercatissimo maestro. Si tramanda che Tucidide sia stato a scuola da lui. Gorgia era diventato un formatore delle élites intellettuali della città.

Le storie della filosofia sono solite mettere Gorgia fra i sofisti seguendo l'interpretazione socratico platonica. Eppure il siciliano non era un antimetafisico, era un nichilista, e il nichilismo era il coerente inevitabile sbocco della metafisica dell'essere secondo l'impostazione parmenidea.

D'altronde, anche Protagora va ripensato con attenzione: il detto di Protagora, che l'uomo è misura di ciò che è e di ciò che non è, non è un'estravaganza intellettualistica o retorica, lo si rilegga con altro occhio e si vedrà che il passo esemplare di Aristotele (*Metafisica* IV, 7, 1011 b 26) che enuncia che cosa sia vero e

che cosa falso lo ricalca quasi alla lettera, e soprattutto ne riproduce la sostanza.

*

L'essere non può diventare esistenza (un simile pensiero corre da Aristotele a Heidegger).

Non si può scavalcare la barra saussuriana (il divisorio tra significato e significante, tra concetto e segno).

Non si può vivere il mito in presa diretta.

Non si può vivere dio direttamente, è necessario passare attraverso l'esperienza dei molti.

Non si può vivere l'uno come uno: perché l'uno in sé è astratto e senza vita. Per vivere l'uno bisogna passare attraverso i molti.

*

La filosofia nasce nella forma di ragionamento distruttivo (in questo ha colto

nel segno Nietzsche, e gli altri nietzscheani fino a Colli).

Parmenide distrugge il reale.

Eraclito è una « reazione » contro la tendenza: attenti! voi non capite il *lógos* del reale, né prima né dopo. « Di certo, lo posso fare io » (fr. 1).

Platone prova a recuperare il reale nel « genere » di essere « diverso ». Naturalmente il diverso dall'essere è sì « non » essere ma non un puro nulla; l'essere quale diverso è un essere altro, un altro essere.

Comunque, afferma che anche il non essere è.

A tale fine deve articolare l'essere da unico a plurale e superare l'obbiezione di Zenone.

Tesi conciliatoria o salto di qualità? Fatto sta che, definito il non essere quale essere altro, resta comunque fermo che definisce il reale (l'altro dall'essere) come « non » essere.

*

E se la verità fosse esclusivamente il concetto? La verità, allora, per essere vera non avrebbe alcun bisogno dell'esistere: anzi, l'esistere contraddirebbe e annullerebbe la verità. E, viceversa, la verità contraddirebbe radicalmente l'esistere.

Ne viene che l'uomo è vero in quanto sta oltre l'esistere (possiede infatti il concetto – e pertanto la sua anima è a esso congenere), e non lo è in quanto esiste.

In definitiva, egli è e non è. L'uomo, l'uomo vivo è sintesi tra possibile (concetto, verità) ed esistere. Nolente o volente, tiene assieme i due elementi in contrasto. Non è chiaro se il contrasto sia da sempre, in ogni caso al presente sentiamo che essi tirano in due direzioni diverse.

L'uomo si ammala quando spencola tutto o da una parte o dall'altra. Ma è sempre in pericolo, la storia è pericolosa.

Essere ed esistere

La filosofia non comincia con il problema dell'essere. Comincia, dove comincia, con il problema del reale. Si tratta di una differenza fondamentale.

La parola essere (eînai) appartiene ad uno stadio posteriore della riflessione. Ne è prova che il concetto di essere sia un concetto astratto. Un concetto e una parola che appartengono ai tentativi di risolvere un problema precedente. Anassimandro parla di τὰ όντα (gli essenti) e non di eînai.

Il problema che segna la nascita della filosofia è la domanda sull'esistente.

Tuttavia, non appena compare la parola e il concetto di essere, il problema del reale (l'esistente, l'essente) assume una nuova veste che fisserà l'orizzonte che lo inquadrerà da allora in poi: intendo dire che il problema del reale prenderà la forma del problema del rapporto tra essere ed esistente.

Essere significa essere-esistenza ma anche essere-essenza; la parola si riferisce, insieme, a due livelli o gradi di realtà: quello dell'essere-essenza intenso e primario, quello dell'essere-esistenza derivato e secondario.

Il problema diviene drammatico quando essere non significa più, direttamente e immediatamente, esistente o reale. E si acutizza ancora di più quando, di fronte al grado di realtà dell'esistente, concreto ed empirico, il grado di realtà dell'essere assume via via una forma ideale, concettuale e astratta.

Il viaggio millenario della storia della filosofia inizia con la domanda: il reale, che cosa è e perché è? Con la crisi dell'identità di essere e reale, ci si trova ben presto ad un bivio.

La strada si biforca dove e quando la domanda sulla natura e sul perché del reale è diventata la domanda sul rapporto tra reale ed essere.

Un ramo punta a correre sotto le insegne dell'essere che domina sull'esistere e ne decide, l'altro sotto le insegne dell'esistente che decide dell'essere.

L'impasse è paralizzante. Accade infatti che l'essere forma universale ideale è anche sinonimo di « possibile ». Se l'esistente non ha rapporti con l'essere, esso non ha rapporti con

il possibile, il « suo » possibile e, pertanto, come fa a essere?

Inoltre, possibile equivale a pensabile, logico. Ne consegue che un esistente, un reale, un ente che non sia pensabile e logico, non sarà per ciò stesso possibile, e non avrà essere.

Insomma, il reale per essere sé stesso deve avere rapporti con l'essere (partecipare dell'essere); deve, secondo la versione che prevale, essere possibile e, vale a dire, pensabile, logico.

E viceversa l'essere, in quanto sede privilegiata del possibile (logico, pensabile), sarà di per sé esistente.

Purtroppo, non pare che per gli uomini le cose vadano nel verso detto sopra, infatti: 1) nessun pensabile (possibile) è di per sé anche esistente, 2) nessun esistente non esiste per il semplice essere senza senso logico.

Ecco, le cose sembrano procedere fuori dagli schemi della filosofia. Che non ci spieghi più il senso del reale, si ripercuote inoltre sul senso del pensare; il pensare diventa sempre più tecnico, separato, corporativo. (Ma questo

tema dovrebbe essere sviluppato a parte in altra occasione.)

Il concetto di possibile indica una specie di premessa, una precondizione, una presenza non ancora presente di una presenza che poi sarà presente; in fine dei conti, significa « non esistente » (« non esistente ancora di un esistente »), o « non essere » (« non essere ancora di un essere »).

In tale modo viene fuori che il non essere « è » l'essere.

La crisi si avvita su sé stessa: il logico « non è » l'esistente, sebbene ne dipenda e reciprocamente l'esistente dipenda da esso.

Quando il possibile (l'essere–essenza) viene percepito come non essere ancora, a quel punto è l'essere a essere il non essere. Il possibile non contiene l'essere–esistere e pertanto non è (non esiste): il reale, l'essere reale, l'esistente, era non essere e invece è.

L'imbarazzo è paralizzante. Siamo a che « l'essere non è e il non essere è ». L'essere (il possibile, il pensabile, l'essenza, il concetto) non è e il suo non (l'esistente, il reale, il non essere) invece è.

Un'oscillazione assurda.

Il *lógos*, che in passato aveva garantito una presa salda sul reale, gira oramai a vuoto e perde il credito di via privilegiata per la verità.

Nell'itinerario lungo l'altro ramo del bivio, sarà l'esistente a venire chiamato in soccorso dell'essere. Sarà l'esistente a dovere dare consistenza all'essere, a fare sì che l'essere « esista ». Nel quadro di questa alternativa, una cosa ha infatti valore solo se « esiste ».

Aristotele

Troviamo che in una certa fase della storia della filosofia greca il rapporto tra essere e reale è stato formulato come problema del rapporto tra possibile e reale. Il problema del reale è diventato il problema della possibilità del reale.

In che rapporto sta il reale con la sua possibilità? Questo rapporto è stato altresì tematizzato nel rapporto tra essere ed esistere. In altre parole, la possibilità del reale è stata considerata sotto il profilo dell'essere dell'esistente (o dell'essenza dell'esistente).

Ma, a questo stadio di elaborazione della filosofia, i termini « possibilità », « essere », « essenza », erano già sinonimi di « pensabile ».

La possibilità (l'essere dell'esistente) ha assunto il significato di concetto (pensabilità) dell'esistente.

Questa formulazione del problema implica che possibile ed essere siano sinonimi e che entrambi equivalgano a pensabile o semplicemente a concetto.

Il concetto di possibile, per Aristotele, riguarda sempre il possibile di un essere in atto. Proprio in quanto un essere è, esso è possibile in forza del fatto stesso che è. Tuttavia la possibilità di un certo essere non ancora in atto è sempre un altro essere in atto, e il possibile di Aristotele non è mai un non essere.

Eppure nello stesso Aristotele permane un certo grado di ambiguità dato che il possibile è sì materia (potenza), ma trattandosi di altro ente (sostanza), esso è anche e soprattutto forma.

Può una forma diventare materia? Potrebbe se non fosse già da prima incerta e imperfetta?

Dunque, in Aristotele la forma (l'essenza, il pensabile, il concetto) non coincide appieno con l'esistente. Non forma mai perfettamente la materia.

In verità, il concetto di possibile in Aristotele è un concetto retrospettivo e analitico; rappresenta un che di secondario interno all'essere effettivo in atto; è un concetto che postula l'esistenza e che senza l'esistenza non si pone.

Si tratta tuttavia di un possibile che coincide con il concetto di un esistente che però non lo possiede: e questo è, in ultima istanza, un non senso.

Se il possibile dell'effettivo è fuori e prima di esso, affinché il reale esista la catena deve allungarsi fino a dove possibile ed effettivo si saldino: al vertice sommo dove potenza e atto si trovino congiunti perfettamente.

Ora, precisamente in quel vertice sommo e decisivo per l'intera catena, l'atto perfetto è perfetto perché non ha più in sé il possibile. L'atto puro è puro perché è tutto in atto ed è tutto in atto perché non ha più niente altro di possibile da attuare.

Siamo alla più ferrea delle conseguenze della separatezza tra essere ed esistere, tirata da uno dei massimi pensatori dell'antichità nel tentativo di ricostruire il rapporto.

Filosofia, mito e religione

In Grecia, ritenuta patria della filosofia, il porsi del problema del reale (la filosofia, appunto) sarà messo in relazione con la crisi del mito sotto la pressione dell'avvento del razionalismo. Tale giudizio presuppone, naturalmente, che filosofia e razionalità siano la stessa cosa; con un'ulteriore determinazione: che la razionalità vada di pari passo con la libertà e specificatamente con la libertà individuale.

Eppure la filosofia è nata in India. O, per pronunciarci con maggiore prudenza, c'è una filosofia più antica di quella greca che nasce in India.

In India la filosofia è il nucleo intimo di una riflessione religiosa. I sacerdoti vedici cominciarono a interrogarsi riservatamente sulla consistenza e il senso del reale appena

avvertirono il dubbio di non riuscire più a « fare » il reale. La filosofia nasce nell'intimo della casta dei *sacrificanti* vedici, di coloro che avevano il compito di rifare e rinnovare periodicamente il mondo. Il compito era ab initio di capitale importanza: i sacerdoti possedevano l'arte di accendere il sole ogni giorno, di nutrire gli dèi e di canalizzarne le potenze.

La crisi della funzione sacra (la funzione del fare il sacro) spinge a discussioni drammatiche. La filosofia nasce all'interno della religione nella veste della discussione esoterica fra cerchie ristrette di sacerdoti in crisi. Siamo nella fase delle *Upanishad*, consegnata nella parte finale dei libri *Vedâ*, il *Vedântâ*.

Il pregiudizio, precedentemente riferito, che filosofia e razionalità siano la stessa cosa, è quello che porta alla crisi del rapporto tra essere (concetto, pensabile, possibile) e reale (esistente).

Senza l'identificazione tra essere e razionalità o, più esattamente, senza la concettualizzazione universalizzante dell'idea di essere, l'esistente avrebbe potuto incontrare il suo « possibile » all'identico proprio livello.

Forse ancora accadeva con i primi sapienti presocratici, Talete, Anassimandro, Anassimene, forse ancora con Eraclito. Dopo Parmenide, non più.

Bisognerà aspettare Kant per ritrovare impetuosamente riemerso in superficie, simile ad un fiume carsico che ha scavato le montagne, il ramo alternativo del bivio della filosofia arcaica. Con Kant, ecco che l'essere non è più clamorosamente l'essere. Non è più la realtà realissima. Sebbene sia ancora principio, lo è in una sede sterile, intellettuale, servente. Quantunque precondizione e orizzonte del conoscere, è vuoto se non giunge da fuori un altro fattore a riempirlo e a giustificargli la funzione: il dato empirico.

Decisivo, per il conoscere, è il dato – dato, si badi bene, « portato » e non prodotto da dentro. Finché si resta nella sfera interna dell'io, delle categorie dell'intelletto, della pura capacità di sintesi, e non si riceve l'elemento da sintetizzare, non c'è conoscere.

Finché si resta nella sfera interna del puro pensabile, del puro possibile, del puro concetto, l'oggetto pensabile possibile concepibile non è ancora esistente, è una vana illusione.

In Parmenide, data la separatezza tra l'essere e il reale (l'ente esistente, la cosa), il centro di gravità era spostato sull'essere, e il reale risultava un « non essere ». In Kant, il centro di gravità è spostato sul lato opposto, e ne discende che è il possibile (il mero concetto) a risultare un « non esistere ».

Chi o che cosa decide, ed è legittimato a decidere, che l'essere sia e che l'esistente esista?

La storia delle risposte a questa domanda, che inaugura la storia di una lunga peregrinazione intellettuale in occidente, è la storia che ci ha portati a essere chi siamo oggi.

5

DAL NULLA

Essentia, existentia e psicoanalisi

Il problema dell'esistenza si è cacciato in un vicolo cieco dal suo sorgere. Anzi, proprio il suo sorgere era il segno dell'essersi cacciati in un vicolo cieco.

In generale il problema di un quid qualsiasi sorge per l'incertezza su che cosa esso sia; in breve, quando se ne perde il senso.

È successo con l'esistenza. Se ne è perduto il senso e dato che il «senso», nel momento che si è perduto, veniva inteso come essenza, il problema si è posto in questa forma: che rapporto ha (ha più o ha ancora) l'esistenza con l'essenza?

Un problema di rapporto tra esistenza ed essenza, perciò, si poteva e doveva porre se e in quanto esistenza ed essenza si erano separate.

Data la separazione, le soluzioni alternative potevano essere due:

1) solo l'essenza è reale, l'esistenza è un'illusione o tutt'al più una dimensione interna dell'essenza;

2) solo l'esistenza è reale, l'essenza è un'illusione o tutt'al più la proiezione di un carattere interno dell'esistenza.

Il che valeva, rispettivamente: 1) ci sono solo modelli ideali (platonici, anche in forma di numero) e non esistenze o esseri particolari, 2) ci sono solo enti particolari e non idee platoniche o l'essere universale.

Nella scolastica medioevale, durante la storica disputa sulla questione del rapporto tra essenza ed esistenza, è riemersa altresì una terza soluzione: 3) tra essenza ed esistenza c'è distinzione ma non separazione, trattandosi di due distinte componenti necessarie entrambe a che una cosa sia quello che è, a esempio potenza e atto.

Questa terza tesi, pur presentandosi da mediazione superiore, è a ben vedere una variante della 2). Fu sostenuta autorevolmente da Aristotele e dagli aristotelici, da Averroè e Tommaso d'Aquino, i quali in contrasto con i platonici e la trascendenza delle idee posero l'esistenza, il fatto di esistere e gli enti particolari, innanzitutto come atto. Ora, rispetto all'atto, la potenza possibilità (il *lógos*, l'idea, il pensiero) ha il limite di essere una proiezione retrospettiva e analitica: essa dice

ciò che poteva essere e che senza l'atto non sarebbe stato.

*

Di recente, il problema ha perso di interesse ed è pressoché scomparso dal campo filosofico in concomitanza della caduta in desuetudine degli stessi concetti e termini di essenza e di esistenza.

Ma si tratta di un abbaglio dovuto all'impoverimento della filosofia e alla sua perdita di prestigio; il problema, al contrario, si è ancora più acutizzato.

Lo straripante dominio della scienza e della tecnica ha rafforzato in misura crescente la convinzione che l'esistenza sia un nulla.

Il singolo ente o evento particolare « non consiste e non perdura e non si mantiene uscendo da altro » perché si degrada entropicamente dal principio e, a rigore, non ha nemmeno un principio reale dato che continua da eventi precedenti che non consistono nemmeno loro e non perdurano in alcunché, in quanto (al pari di ogni evento) sono sottoposti alla legge dell'entropia.

Si può parlare di esistenza, *existentia*, per mera convenzione, nell'equivoca comodità del linguaggio quotidiano, convinti tuttavia che ciò che sottostà alla parola altro non è che la sezione, arbitrariamente definita per motivi pratici, di un flusso continuo.

Ad un simile ente arbitrario e pratico convenzionale non potrà attribuirsi meno che mai un'essenza, un tipo eterno attraverso il quale partecipi di un *lógos* immutabile del mondo.

L'esistenza, insomma, si è sgretolata sempre di più, consumando la distanza che si apriva sotto di essa dopo lo sganciamento dall'essenza.

E le essenze? Anche le essenze, alleggerite dell'ancoraggio alle esistenze del mondo, si sono allontanate agli estremi confini dell'iperuranio, non si chiamano più con il loro antico nome pur essendoci ancora.

Bellezza, verità, giustizia, ordine, umanità, vita, morte, uno, due, identità, diversità, essere, non essere, amore, odio... l'elenco degli universali è lungo e va assai oltre i valori morali ed estetici ricomprendendo anche i concetti matematici. Ognuno può aggiungere all'elenco una forma pura, un *eîdos*, un'intuizione eidetica.

Possiamo riscontrarlo dai pochi esempi, le essenze non sono affatto scomparse, ancorché sclerotizzate al pari degli dèi antichi, ai quali peraltro in una certa fase corrispondevano.

È accaduto inoltre che la fisica abbia offerto a eventi ed esistenze una trama logico matematica che ne rappresentasse il senso e l'essenza, ma il discorso della fisica, sviluppato in simbologie straordinariamente astratte, ha continuato comunque a ruotare attorno al problema arcaico dell'artefice.

Non crede certo ad un artefice divino sovraumano, ma in fondo è un gigantesco tentativo di consegnare in mano ai fisici l'arte di fare il mondo.

C'è una sede, in ogni caso, con le essenze ancora vive e palpitanti, quasi con i nomi d'antan perduti e dimenticati: la psiche umana.

Si diceva che non è vero che il problema dell'esistenza sia scomparso e che, anzi, si è radicalizzato. Esso è uscito, forse, dalla scena filosofica per trasferirsi su un'altra scena, nella psiche. Così è tornato a casa.

Era andato in trasferta nella filosofia per cercare una soluzione, e la filosofia è stata la storia dell'impossibilità di trovarla, fin quando dopo venticinque secoli è stato rimandato indietro donde si era mosso.

Oggi, il problema dell'esistenza è di competenza quasi esclusiva degli psicanalisti.

Oggi non è più un problema filosofico, non è certo un problema delle scienze hard, è invece tipico delle scienze soft, psicologia e biologia.

Sotto questa nuova forma sono ancora le due filosofie descritte all'inizio per sommi capi a ripresentarsi. La biologia è la reincarnazione e la vessillifera del realismo, la psicologia dell'essenzialismo.

La biologia lavora sui materiali reali, la psicologia sui simboli e le immagini.

Si è diffusa l'impressione che l'antico innesco del problema, la separazione, si possa risolvere con l'incontro delle due, biologia e psicologia.

Osservo di sfuggita che questo convincimento, al quale si giunge con semplicità dalle premesse della sua nuova

riformulazione, sta alla base del razzismo contemporaneo e del fascino che esso ha esercitato ed esercita. Il mito della nuova nascita (génos) o della nascita mistica è potentissimo e circola l'impressione di stare appena ad un passo dalla disponibilità universale del salto.

Tornando alle due scienze morbide, va detto che l'idea che la biologia sia il terreno privilegiato del particolare e che la psicologia quello dell'universale è, ad ogni modo, non vera. Le cose sono più ingarbugliate delle apparenze e continuano a esserlo e il problema non si risolve al presente come non si è risolto con le formule del passato.

La biologia prende in esame il particolare e tuttavia incontra l'universale, comincia dai tessuti di Tizio e di Caio e scende alle componenti chimiche del gene che indistruttibili e immodificabili traversano milioni di anni, per affermare infine che il particolare dipende da una combinazione di eterni uguali.

La psicologia si presenta con i suoi tipi e il corteo dei suoi simboli viventi e cogenti e ne va a trovare le gesta nelle più minute vicende delle vite particolari.

*

In conclusione, *il problema dell'esistenza* è scivolato fuori della vista nella forma di problema generale del mondo (il fatto generale di esistere degli essenti-esistenti) e si è ristretto a problema dell'esistenza umana.

Questo è capitato benché nessuno più tenda a indicare l'uomo con il nome di esistenza e gli stessi esistenzialisti siano un ricordo sbiadito. Il problema è invece rimasto, la mutazione dei termini e la riformulazione non solo non ne rappresentano una soluzione ma lo hanno reso ancora più acuto.

Gli uomini non rimbalzano più tra essere ed esistere (che nondimeno offrivano appigli), e vagano nel vuoto. Sulla sensazione di leggerezza e libertà che si aspettavano, prevale l'angoscia.

Biologi e psicologi, simmetriche facce della stessa medaglia, sono invocati a prestare aiuto.

Non credo che riusciranno a essere risolutivi. Succede che la soluzione di un problema sbagliato non c'è e che bisognerebbe non tanto cercare di risolvere il problema quanto di toglierlo di mezzo.

Bisognerebbe tornare al periodo quo ante il suo sorgere: al periodo nel quale l'esistenza non si era ancora separata né dal suo senso né dal suo artefice.

Che il suo senso e il suo artefice siano la medesima cosa è forse una delle poche informazioni utili che possiamo conservare dal lungo viaggio giunto alla fine.

*La questione
dell'essere e dell'esistere*

L'essere non può « essere »: se « fosse » non sarebbe più essere e sarebbe divenuto « ente ».

La questione dell'essere e dell'esistere comincia con questo dilemma.

*

In Kant sono i sensi a testimoniare che una cosa esiste; ma per Kant non siamo legittimati a credere che i sensi siano la causa

del fatto che quella cosa esiste e non resti invece solamente un possibile.

D'altronde, che « esistere » significhi « affettare la sensibilità » è una delle formule interpretative dell'esistere.

Un'altra formula, autore Aristotele, vuole che esistere equivalga ad « atto », *enérgeia* (composto di *érgon*, opera). E qui Aristotele sta guardando, dietro la mera percezione, alla cosa in sé (all'ente in quanto ente, *ὄν ἐστὶ ὄν*); al perché si può dire (a prescindere da chi lo dice) che una cosa è una cosa e non solamente la possibilità di una cosa.

Comunque, a proposito della grande questione dell'esistere, il nodo di fondo non riguarda le singole cose particolari se non di rimbalzo. Infatti, nessuno si è mai sognato che le cose si facciano da sé sole. Le cose vengono « fatte », sono un *pragma*, un'opera, o qualcuno o qualcosa deve farle.

Il problema dell'esistere si rovescia nel problema dell'artefice o della causa; essendo l'artefice o persona o dio, o ente o forza neutri impersonali.

Dunque, si pone il problema di « come » questa entità esista, di come essa sia per sé

stessa; oppure, se usiamo una formula precedentemente richiamata, di come la sua possibilità contenga di per sé anche l'esistenza.

Ora, perché l'esistere dovrebbe essere un « perfezionamento »? E perché un ente solo possibile sarebbe tanto imperfetto da non essere nemmeno un ente?

Dipende dal presupposto che l'ente autenticamente ente debba essere reale, ovvero res, realizzazione, actus, atto; dal presupposto che qualcuno o qualcosa lo abbia fatto.

Che – in breve – sia stato « aggiunto », portato e dato alla presenza, pro-dotto.

Salvo a spostare, con tale presupposto, il problema su chi o che cosa eventualmente abbia fatto il fattore, se anche esso come ogni ente per essere esistente debba essere stato fatto... rischiando pertanto l'avvitamento in un'inconclusiva petitio principii.

Invero, la teoria dell'ente quale fatto dipende dalla teoria dell'ente quale fattore.

Il problema dell'esistere è l'altra faccia del problema del fattore, dell'artefice, ovvero dell'arte di fare il mondo.

Essenza ed esistenza

L'essenza che ha in sé la causa è esistenza? La vera essenza sì. Questa la tesi di Leibniz e di Hegel.

Ma la vera essenza particolare implica le altre essenze (e cioè il mondo); non c'è l'esistenza, c'è il mondo delle esistenze.

*

Il pensiero greco non distingueva, inizialmente, tra essere ed esistere e quindi non si era aperta la strada per distinguere tra potenza (possibilità) e atto (realtà), né tantomeno tra concetto e cosa. Il concetto (la ragione, il *lógos*) della cosa e la cosa non si erano ancora separati.

Per Parmenide essere (= esistere) e pensare sono compattamente identici, *autó*, lo stesso (fr. 3).

Il pensiero può pensare solamente l'essere e pensare che l'essere è. Non può pensare che l'essere non è. Il pensiero che l'essere non è è un non pensiero, un pensiero impossibile, un

puro suono della voce al quale non corrisponde nulla.

Il dramma si è che l'essere che « non è » e, alla fin fine, gli esseri che « non sono » sono esattamente le cose del mondo degli uomini. Le cose del mondo sono un non pensiero (e ciò nonostante sono). Non pensiero si dice opinione e le molte cose del mondo sono infatti dóxai. Gli esistenti, in Parmenide, non vengono solo testimoniati e « aggiunti » dalle dóxai, dai sensi, ma sono prodotti dalle dóxai, veicolati da esse, coincidono in tutto e per tutto con esse, sono le dóxai. Sono pertanto un non essere e un non pensiero: ma, allora, anche un non essere e un non pensiero « è ».

La dóxa è artefice anch'essa, anzi l'unica, dato che la sfera di realtà a essa alternativa non è « fatta » ma sta in eterno. Parmenide anticipa Hume, non solo Kant!

Come l'essere coincide con il Retto pensare, l'esistere coincide con il pensare Menzognero. Nell'Iran antico, Ahriman e i suoi generali non sono meno reali dell'esercito di Ohrmazd.

Di passaggio, notiamo la forte analogia di Parmenide con il quadro iranico del conflitto cosmico radicale e irriducibile tra il principio della luce e il principio della tenebra.

Soltanto per una stravaganza dialettica, o per una svista, Popper ha potuto sostenere che per Parmenide l'essere coincide con le tenebre (da lui considerate la base spessa e imm modificabile che prescinde dalla luce, al gioco della quale vanno attribuite le variazioni, il mutamento illusorio e il divenire).

La luce di Parmenide è l'iranica « Luce senza inizio ». Resta da indagare se dietro il rapporto con il dualismo della *Avesta* non sottostia una più potente impostazione vedantica advaita.

Ad ogni modo, è giusto con Parmenide che si rompe l'unità di essere ed esistere. Eppure non possiamo non chiederci perché mai il divenire l'esistere e l'essere non dovrebbero coappartenersi.

Negare che gli enti del mondo esistano e affermare che esiste unicamente l'essere non è sintesi unitaria della verità, rappresenta invece il trionfo straripante e strabico di una delle due parti di essa.

Che le parti siano due, purtroppo, è lo stesso Parmenide ad affermarlo. Il dramma della filosofia comincia con Parmenide, è Parmenide che consegna il mondo all'empiria e all'empirismo.

Ex-sistere

Per i greci, l'esistenza è l'essere particolare.

Aristotele la chiama *ousía* (*substantia* in latino), l'ente individuo che nasce e perisce, sottoposto alla *génésis*.

Ricapitoliamo le due sostanziali versioni del problema dell'esistenza. L'esistenza è in alternativa rispettivamente: 1) essenza, 2) esistenza di fatto e irriducibile all'essenza.

Possiamo sintetizzare la definizione scolastica di *exsistere*: mantenersi nell'essere procedendo da qualcosa, « *ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse* ».

In Aristotele non compariva una simile curvatura del concetto di essente, curvatura che porta in primo piano la rottura, la dipendenza, o infine il dono. Questa curvatura è dovuta ad un mutamento radicale della questione introdotto dall'idea ebraico cristiana di creazione dal nulla (*ex nihilo*).

Il dio cristiano crea dal nulla, nel suo universo l'ente particolare determinato entra in scena per un atto gratuito eccedente ogni condizionamento fisico e non per le sequenze

di nascita e morte, génesis e phtorá. In un cosmo creato e non eterno, l'accento che caratterizza il singolo specifico ente cade sul suo provenire da altro, sul suo dipendere, sul suo essere contingente, l'ente del creato è costitutivamente un « proveniente », un ex sistens.

Proveniente, in ultima analisi, dal nulla: dio crea dal nulla, cioè ex novo, non ripete. La creazione è istantanea, non è ripetizione circolare dell'eterno eguale. Ciò vale, a maggior ragione, per l'ente uomo e la sua anima che in tale modo sono segnati nel tempo stesso dall'essere un dono ed essere unici.

In Aristotele quello che i medioevali chiamano esistere ed esistenza era considerato invece per un aspetto completamente diverso: a interessare Aristotele è la con-sistenza e non la ex-sistenza.

Il suo nome per definire l'essere particolare è ousía. I latini lo hanno tradotto con substantia attratti dall'idea di un quid che sta a sé e sostiene chi e che non sta a sé. Un essere che può fungere da soggetto di un'affermazione e farsi aggiungere, per reggerli, attributi e qualificazioni distintive che non stanno da soli.

Attributi e qualificazioni (l'accidentale) hanno bisogno di un perno, di un centro di riferimento che sottostia (sub stans) a essi e li tenga uniti. Un perno che, per converso, abbia la peculiare natura di non essere predicabile di altro da sé.

E però ousía alla lettera significa « essenza »; non significa « sostanza », ciò che sta sotto e che tiene assieme quanto altrimenti da sé non starebbe.

L'ente esistente è ousía, essere in particolare, essere determinato, essenza. Per Aristotele si danno esseri concreti, perché l'essere è plurale, articolato e si dice (si pensa ed è) in molti modi; non si dà l'essere in genere senza determinazioni, uniforme e con un nome unico.

Leibniz

Per Hegel, l'esistenza rientra fra le categorie dell'essenza. Essa è precisamente il momento nel quale l'essenza (la ragion d'essere, analoga al principio di ragione sufficiente di Leibniz) è unità dell'identità e della differenza, unità che è colta nella

riflessione ossia nel pensiero che riflette la realtà essendo la realtà.

L'esistenza è unità immediata della riflessione in sé (cioè dell'essenza = concetto) e della riflessione in altro (cioè del fenomeno).

Tradotto in linguaggio non tecnico: nell'esistenza si trovano uniti il fatto empirico e la sua causa logica.

L'essenza è perfetta quando ha in sé la ragion sufficiente, direbbe Leibniz. Le stesse verità di fatto, delle quali non si può dimostrare la contraddizione logica, debbono in quanto verità essere sempre riconducibili al principio delle verità di ragione.

Il criterio della verità per Leibniz non può essere quello dell'evidenza di Cartesio. L'evidenza è in fine dei conti esposta ai sensi, mentre il sommo principio di ragione, sottratto all'arbitrio della psicologia, è il principio di identità. Le stesse verità di fatto, ancorché non se ne possa dimostrare il contrario sul piano fattuale, se sono, come sono, verità, in tanto lo sono in quanto se ne possa indicare una ragione: non c'è nulla senza una causa.

Ora la causa deve inerire all'effetto e travasarsi in esso affinché l'effetto sia autentico effetto. La ragione deve inerire al fatto affinché

il fatto sia tale. Conseguentemente, il solo porsi di un evento, indica che in esso essenza (ragione) e realtà si sono incontrate e saldate: questo significa che la realtà dell'evento è contenuto analiticamente nella sua ragione. L'evento, insomma, implica la stessa relazione necessaria che corre tra il soggetto e il predicato delle verità di ragione. In queste, la relazione è analitica: il predicato non aggiunge altro al soggetto ed esprime ciò che già da sempre ne è il contenuto.

*

Per Leibniz, dio ha creato un mondo non contraddittorio; d'altra parte, il contraddittorio non potrebbe esistere, e dio, il massimo della razionalità, ha deciso di creare il mondo più razionale possibile, il più ricco di essere fra i possibili. Un mondo dove le esistenze coincidono con le essenze e dove ogni esistente esiste in quanto trattiene e integra in sé il proprio essere.

Non tutti i mondi possibili, per Leibniz, sono realizzabili, eppure sono compossibili. Perché dio non ha creato assieme tutti i mondi possibili?

Dio ne porta a esistere uno solo (ne crea uno solo), sebbene ogni mondo potrebbe esistere in lui. Infatti dio contiene in sé ogni possibile: su scala metafisica, in dio, i possibili sono nel tempo stesso reali. In dio sussistono infiniti mondi in atto, compossibili e in atto, in atto in quanto possibili.

Perché dio, ciò nonostante, ne crea uno solo? E crea quello che crea perché esso è il più ricco di essenza e di essere?

Dio crea (mette in atto) il più possibile fra i possibili.

L'interpretazione corrente vuole che Leibniz, avendo da risolvere il problema della teodicea o della libertà di dio, abbia pensato che dio sia costretto a creare più da una necessità morale che non da una necessità matematica. Un dio, mosso dalla visione in sé della preferibilità di una scelta rispetto ad un'altra, era e doveva essere una Dike e non un artefice arbitrario e capriccioso.

Questa interpretazione, pure cogliendo l'intenzione di Leibniz, non ci dà conto dell'asse della coerenza del suo sistema: questo asse sta nell'unicità dell'esistente.

L'unicità è l'altra faccia della coincidenza di essenza e di esistenza. Un esistente che

integrati in sé il possibile di sé (l'essenza) è e non può non essere un unicum. L'identità dell'esistere di fatto e della ragione di essere implica l'unicità irripetibile di ciascun esistente, unicità che Leibniz chiama indiscernibilità.

Ogni esistente ha un determinato spessore metafisico e rappresenta un irripetibile consistere che comporta di avere travolto in sé i possibili meno possibili di sé.

Tuttavia anche in Leibniz, in definitiva, resta aperta l'aporia della differenza tra possibile e reale. Comunque sia andata, resta che in dio infiniti possibili « non » sono diventati reali. Resta cioè che, per esistere nella realtà, non è sufficiente essere un possibile non autocontraddittorio.

La tesi di Leibniz è che gli infiniti possibili siano postulati e assorbiti nell'unico reale. In sostanza, che l'unico reale è il reale di « tutti » i possibili. Nessun reale sarebbe reale se non risolvesse in sé tutti i possibili comprendendoli come composibili.

In termini logico matematici, si tratta dell'infinito in atto o attuale. Il mondo è infinito, ovvero contiene tutti i mondi possibili;

beninteso, non come possibili ancora da realizzare, altrimenti non sarebbe il tutto ma avrebbe ancora oltre sé stesso un altro tutto.

Esso contiene i possibili in atto, e l'atto infinito è un unicum perché se non fosse unico non sarebbe esso l'infinito e sarebbe incluso in un altro atto più compiuto.

Leibniz è perfettamente e ferreamente coerente nell'affermare che dio crea un solo cosmo, perché quel cosmo è il tutto, l'infinito, l'infinito attuale.

Alla fin fine, il suo universo è il pensiero di dio che pensa sé stesso. Noésis noéseos, pensiero di pensiero, l'atto puro di Aristotele. Potrebbe sembrare che fra le due entità corra la differenza che gli enti di Aristotele sono sostanze e gli enti di Leibniz sono centri di forza. Ma gli enti sostanze sono statiche e puramente quantitative in Cartesio e non in Aristotele. In Aristotele sono ousíe, essenze coinvolte nella tensione che rende l'essere plurale e non permette che sia uniforme.

*

Se l'esistenza aggiungesse qualcosa al contenuto del possibile, questo qualcosa avrebbe a sua volta un'essenza corrispondente nella sfera del possibile. A questo qualcosa dovrebbe di nuovo aggiungersi qualcosa affinché passasse all'esistenza e così via. Si ricadrebbe sotto l'argomento definito da Aristotele del « terzo uomo », argomento già presente nel *Parmenide* di Platone.

Perciò, per Kant, che cerca di sfuggire alla trappola, l'esistenza non aggiunge, è mera « posizione ».

Invece l'esistenza di fatto, per il dio di Leibniz, aggiunge; infatti ci sono dei possibili che restano tali e ai quali non si dà il completamento dell'esistere.

In Leibniz permane un'oscillazione insuperabile.

Dal nulla per il nulla

La creazione ex nihilo (dal nulla) propone l'esistenza come dono. Ma anche gratuità e arbitrio. Lo schema metafisico è il seguente: l'essere è sempre, l'esistenza invece nasce ad un dato momento, ciò significa che viene tratta dal niente, infatti prima non c'era e dopo non ci sarà.

La creazione ex nihilo intervenuta con il cristianesimo medioevale cambia radicalmente i termini della questione dell'esistenza.

*

Il tema della existentia ha la sua trattazione tecnica nella scolastica aristotelica araba e cristiana dove è impostata nella questione dei rapporti tra essere ed esistere.

Si formano, riassumo schematicamente, due correnti di lettura dell'esistenza: 1) essa è una parvenza emanante dall'unico vero essere; 2) ci sono, oltre l'essere sommo che ha per essenza l'atto stesso di essere, altre esistenze, aventi proprie essenze con la relazione di atto e potenza.

La prima corrente interpreta l'esistenza nell'ottica dell'unicità dell'ente. Qui non c'è distinzione tra essenza ed esistenza, l'esistenza è l'essenza stessa nella sua attualità suprema, l'ente appartiene all'essenza perfetta, di conseguenza l'esistenza particolare esiste solamente in dio.

La seconda corrente vede l'esistenza come l'atto dell'essere (atto voluto da dio), l'essenza è mera potenza rispetto allo *actus essendi* ulteriore. Dio, per Tommaso, è l'attualità di tutti gli atti, la perfezione di tutte le perfezioni. Egli è intensità di essere al massimo grado; tanto è perfezione di essere da comprendere, infatti, l'altro. In lui essenza ed essere coincidono, e la sua essenza è semplicemente essere.

In un certo senso Heidegger, nella dottrina dell'esistenza (ente, essente) come uscita dal nascondimento (l'ambito del nascosto è l'essere e il non nascosto, appunto, è l'esistente), sembra riprendere Tommaso nella tesi della distinzione tra essenza ed esistenza.

Tuttavia anche Heidegger oscilla. In lui è presente anche Duns Scoto. Duns aveva negato la distinzione reale, cioè la distinzione della res

rispetto all'essenza, l'esistenza è per lui la determinazione ultima dell'essenza.

In *Essere e tempo* l'esistenza autentica si autodetermina appropriandosi la sua essenza che è l'essere per la morte. L'esistenza autentica, « anticipando » (attualizzando) la sua essenza « per » la morte, si svincola dalla distinzione tra senso (essenza) e realtà e domina in sé l'identità di essenza e vita effettiva.

Un'oscillazione? O bisognerebbe qui cogliere il movente unitario sotto l'andamento di un pensiero complesso che si è cimentato dall'inizio con i medievali e Agostino?

Crisi dell'essenza

Essenza è l'insieme unitario dei caratteri che determinano un essere determinato e non un altro.

Pertanto l'essenza è una determinazione dell'idea generalissima di essere.

Essere si applica a tutti, l'essenza a ciò che costituisce un essere tale quale è e lo « distingue » dagli altri.

In Aristotele, osserva Tommaso, il termine essere o ente si usa in due sensi:

1) reale: in quanto è diviso in dieci categorie o generi sommi; 2) logico linguistico: in quanto significa la verità delle proposizioni, ossia in senso copulativo.

Nel primo significato, si può dire ente solo qualcosa di reale. Nel secondo, si dicono enti anche le privazioni e le negazioni (« non c'è, non è »).

È chiaro che, su questa base, l'essenza deriva dal primo significato di essere o ente.

Ora, per Aristotele l'essere si dice in molti modi, *pollachôs*. I modi sono dieci, le dieci categorie; « si dice » in questi modi in quanto esso « è » in questi modi. L'essere è, e necessariamente si dice, in dieci modi; si capisce che è in dieci modi perché è in questi modi che si dice.

Gli enti diversi, comunque stiano nei modi di questi dieci, sempre sono essere; l'essere sta sempre in ciascun ente qualunque sia la categoria che li caratterizza.

Nella precisa definizione aristotelico scolastica di essenza, essenza è quanto per essa e in essa una cosa è, talché si dice in senso proprio per le sostanze e non per gli accidenti.

La discussione fra i filosofi medioevali attorno a questa definizione spinge a mutare il termine *essenza* in quello di « *quiddità* ».

La *quiddità* deriva da ciò che viene designato per mezzo della definizione, da ciò in forza del quale una cosa è una cosa: il « *quid* », la sostanza della quale si predica ciò che è, il soggetto della proposizione al quale appartengono gli attributi (le categorie).

Che l'essenza sia assorbita nella *quiddità* segna che la ricerca si sta spostando sempre più sul tema dell'irripetibile e dell'*unicum*: se l'essenza sta nella risposta precisa alla domanda « *quid est?* » il suo *problema* si riformula in quello della definizione e subisce le complesse vicende della questione della definizione, ovvero della logica aristotelica e non.

Si definisce per genere prossimo e per differenza specifica, ma ciò non è più sufficiente a cogliere la sostanza, perché ci siamo altresì accorti che « *omnis definitio est negatio* » (la definizione comporta una negazione). Ci stiamo avvicinando sempre di più a scontare le conseguenze dell'aver centrato l'essere dell'ente nel suo provenire dal nulla.

Alla quiddità si accompagna un senso di disagio; oramai è chiaro che assieme alla risposta positiva sul quid si pone la necessità di una negazione.

Con Hegel il concetto di essenza subisce una radicale trasformazione. In Hegel l'essenza (Wesen) è la « verità dell'essere ». L'essere è immediato, mentre l'essenza è la mediazione, la riflessione, l'essere che si riflette su di sé: infatti « l'essere "pare" anzitutto in sé stesso, ossia è riflessione; in secondo luogo, "appare"; in terzo luogo, "si rivela". »

Il ritmo della hegeliana riflessione, ovverosia la sequenza concrescente dei momenti della coscienza, passa per identità, differenza, contraddizione. Il che significa che niente è statico, che ogni cosa non è mai eguale a sé stessa, che tutto si contraddice, che ogni ente sbocca in uno stato di apertura ad altro da sé e di rovesciamento intrinseco.

Le essenze mutano perché sono essenzialmente contraddittorie e aperte al rovesciamento. In questo modo, l'essenza cessa di essere la natura (identica a sé stessa) di un ente reale. Il carattere di intrinseco divenire dell'ente reale e dell'essenza abolisce ora ogni distinzione di sfera, di grado, di statuto

metafisico. Lógos e mondo sono esattamente lo stesso.

Il singolo

Nella discussione sull'esistenza si era aperta una speciale lettura dell'esistenza umana, sulla base della considerazione che fra le altre esistenze è quella che si caratterizza per la coscienza e per la possibilità di trascendersi.

Nell'esistenzialismo, soltanto l'esistenza umana meriterà il nome di esistenza, e ciò proprio in quanto verrà assunta come sinonimo di trascendenza. Lo *exsistere* degli esistenzialisti è trascendenza perché pur stando nella situazione è proiettato oltre la situazione.

Per Plotino i diversi hanno, per essere tali, *lógoi* diversi. Plotino riprende e radicalizza la tesi del Parmenide platonico che gli individui hanno nel mondo intelligibile un'idea eterna.

Anche per Agostino ci sono idee delle cose singole. Ma si capisce che un cristiano debba cercare un simile concetto; l'unicità dell'ente esistente uomo, la sua peculiare personalità, la responsabilità e la libertà che lo contraddistingue dagli altri esseri, esigono una proiezione e un aggancio nella sfera dell'eterno.

Tommaso afferma che dio conosce anche i singolari e non solo gli universali. Ora, per Tommaso il principium individuationis è la materia signata quantitate, e pertanto dio conosce la maniera in cui l'universale uomo si distingue in ciascuno dei singoli uomini mediante l'attività particolarizzante del concreto carnale. Conosce, in breve, la via seguita dall'universale per divenire concreto e determinarsi mediante il fattore limitante della materia.

Il problema dell'individualità si sposta sul valore della materia.

Leibniz obietta che non può essere la quantità estensiva (la materia cartesiana è estensione, *res extensa*) a determinare, essendo indifferente. Egualmente il tempo. La realtà concreta è sempre discreta e discontinua, non è mai uniforme e indeterminata. I singoli sono in spazi e tempi diversi perché sono differenti e

non viceversa. I singoli non « occupano » spazi o tempi diversi, « sono » spazi e tempi diversi.

Due gocce d'acqua perfettamente eguali non esistono, in quanto per il solo essere due sono diverse, ch  se fossero perfettamente eguali e indiscernibili sarebbero una goccia unica e identica.

Il singolo si spiega con la dottrina degli indiscernibili.

Le differenze quantitative sono dovute a differenze qualitative e debbono corrispondere a idee rispettivamente distinte.

*

Circa l'essenza, essa risponde alla domanda: che cosa  ?

Circa l'esistenza, essa risponde alla domanda se   o non  : l'esistenza   il s , la risposta affermativa.

L'esistenza   l'affermazione. Perfino il dio che si   incarnato, entrando con ci  nel mondo delle esistenze, ha dovuto chiedere una

mediazione alla creatura esemplare che ha risposto di sì.

L'esistere era originaria affermazione in Parmenide, sebbene in tutt'altro senso. In Parmenide l'essere è noeîn e noeîn vuole indicare che « c'è », l'esserci, la « affermazione della posizione ».

Non però l'affermazione sganciata dal reale, convenzionale, umana. L'affermazione di Parmenide è il « sì » che trasporta con sé il reale. È la verità dell'immediata presenza dell'essere, non la verità della corrispondenza – corrispondenza presuppone separatezza tra il sì dell'affermazione e l'oggetto reale.

Il percepire che c'è e l'esserci reale sono in Parmenide facce indisgiungibili della stessa medaglia.

Si può misurare la distanza che abbiamo dovuto percorrere per giungere alle esistenze tipicamente tratte dal nulla per il pensiero della scolastica cristiana. L'esistenza che è il sì, l'affermazione, è (ora) ex nihilo. Questo è ambiguo e altresì interessante: il nihil dal quale le esistenze escono non è il vuoto assoluto, e la creazione dal nulla finisce per significare che l'esistenza è un unicum, un'originalità che non ha precedenti, un novum.

L'aspra controversia che si scatena nel medioevo in seno alla filosofia del cristianesimo verte in ultima analisi sul significato metafisico del nulla. A cominciare dalla questione se dio sia nulla o se il nulla sia dio.

6

INCARNAZIONE

L'aggiunta

La *Critica della ragione pura* ci lascia perplessi.

La conoscenza comincia dai sensi, solo il giudizio sintetico, quello con il predicato che aggiunge qualcosa al puro concetto logico traendolo dall'empirico, è positivo, cioè pone, conosce. Non abbiamo conoscere se non in quanto riceviamo, aggiungiamo, acquisiamo, poniamo.

Per tale compito, i sensi devono avere una funzione passiva. La tesi di Kant è che i sensi siano i segnalatori dell'arrivo di un fenomeno, i ricettori degli elementi iniziali di un fatto. Affinché siano meri ricettori, devono essere impressionati, colpiti da un'affezione, e non devono svolgere alcun ruolo attivo di modificazione del dato. Il dato deve restare, appunto, un « dato ». Tant'è che i primi elementi del conoscere, i fenomeni, per essere primi, hanno il carattere di punti semplici e informali: entrano da elementi puramente posti, e posti nella dimensione più primitiva, e si dispongono senza alcuna organizzazione concettuale, da semplicemente dati, a quella che interverrà dall'interno dell'io.

Questa dottrina lascia perplessi.

Il ruolo dei sensi non è neutro e innocente, in definitiva. Con l'aria di fungere da semplici apritori delle porte, essi hanno nientemeno che l'autorità di testimoniare che la conoscenza sia vera conoscenza e non illusione.

I sensi di Kant (le forme della sensibilità) sono i garanti della positività del conoscere. Se una rappresentazione mentale supera i loro limiti, sarà metafisica e non vero conoscere, elaborata illegittimamente scavalcando gli unici elementi che devono essere presi in carico per edificare una verità.

I sensi, le forme della sensibilità, sono lo spazio e il tempo. Lo spazio, poi, si riduce a tempo, poiché i fenomeni che si pongono ad uno ad uno, da puri punti, nelle dimensioni del qui e là, o del vicino e del lontano, in effetti si pongono ad uno ad uno nella dimensione del prima e del dopo. Essi sono ricevuti irrelati e puntuali, la sensibilità è occupata da essi a turno: via via l'uno si allontana e il secondo si avvicina in un avvicendamento, e lo spazio diventa tempo. Il modo dello spazio diventa modo del tempo.

Ora, il tempo non ha affatto un ruolo neutro e imparziale di docile segnalatore

dell'arrivo dall'« esterno » di un che di semplice.

Che cosa ha indotto Kant a pensare al tempo in quella sua prospettiva? Davvero è quella la forma che fonda la scienza di cui egli sta analizzando le strutture? La verità, il giudizio sintetico a priori della scienza, la conoscenza dei fatti, si basa davvero su una forma rispettosa del mistero esterno, da pura disposizione a ricevere l'ignoto?

Dobbiamo osservare, invece, che ciò che arriva entra già con una natura che lo rende ricevibile. Entra omogeneo con chi lo riceve. Entra come apparire, fenomeno.

Il dato esterno viene accolto da evento interno. Lo spazio, forma dell'« esterno », si chiarisce che è in radice una forma interna. Lo spazio è già la forma iniziale della sensibilità. Ogni dato che arriva, da esterno si dispone in interno; ma anche l'esterno non è un al di là della coscienza e del soggetto, è il modo del soggetto di accogliere e fare accomodare in casa.

Spazio e tempo sono le forme dell'intuizione: per quale pregiudizio Kant ha pensato che l'intuizione fosse neutra, passiva, docile?

Per esserlo veramente, per assurdo, l'intuizione dovrebbe farsi penetrare dalla cosa in sé, dovrebbe essere né più né meno che la ripetizione della cosa in sé. Dovrebbe essere quello che Gorgia (e Kant con lui) dicono che non sia. Non c'è nessun segno parola o comunicazione, infatti, che sia la stessa cosa della cosa.

Il fenomeno non è il noumeno in principio; ciò nonostante i sensi hanno il compito di segnalare che qualcosa ha bussato alla porta e che la sua onda si è propagata dentro casa.

La dottrina critica dei limiti della conoscenza mostra di essere lo sviluppo di un postulato ingenuo e acritico. Per tenere rigorosamente fermo che nelle forme dell'intuizione si presentano solo fenomeni irrelati e ancora in attesa di una qualsiasi organizzazione, Kant ha dovuto imporre che questi materiali iniziali e bruti del conoscere fossero semplici punti istantanei: questo però è una derivata del presupposto acritico dei limiti della mente, non è una constatazione critica.

La semplicità dei fenomeni è una forzatura logica e fa da spia all'assunto acritico che condiziona l'intero edificio, è perfino in contrasto con la natura dello spazio e del

tempo. Non esiste infatti spazio che non sia compresenza e non esiste tempo che non sia continuità e sequenza direzionata. E la compresenza e la continuità imprimono una curvatura ai loro contenuti non lasciandoli né indifferenti né imm modificati.

La Gestaltpsychologie ha dimostrato che perfino le più elementari percezioni visive richiamano un contesto e ne dipendono strettamente: segmenti paralleli di eguale lunghezza vengono percepiti l'uno più corto e l'altro più lungo se due frecce, poste rispettivamente agli estremi di ciascuno, per il primo si chiudono verso il centro e per il secondo si aprono verso l'esterno.

La presentazione del procedimento atto a sapere che una cosa esiste, e non è solamente un possibile, ha travolto le intenzioni e il testimone a cui competeva di « aggiungere » passivo l'esistenza alla mera possibilità si è arrogato l'autorità di essere la fonte e la causa dell'aggiunta.

Penso che abbia ragione Hegel a obiettare che una dottrina dei limiti non potrebbe abbracciare l'ambito nel quale i limiti si collocano senza averli con ciò stesso superati.

La mera posizione di un essere (attraverso la sensibilità interna, in Kant), essendo un fenomeno, è un fatto di coscienza. Semmai, si tratta di fissare quale stadio della coscienza sia.

Se l'aggiunta di Kant è uno stadio della coscienza, di quale stadio si tratta?

*

Un quid può essere e non esistere, e viceversa un quid può esistere e non essere. Non tutti gli esseri esistono, non tutti gli esistenti sono essere.

Non tutte le essenze esistono, non tutti gli esistenti sono. Allo stato di essenza non compete di per sé lo stato di esistente, l'esistenza non è un predicato analiticamente contenuto nel soggetto essenza, o nell'essenza del soggetto.

L'ippogrifo si può pensare e non per questo esiste. Posso pensare di avere cento talleri in tasca e non per questo averli effettivamente. Effettivamente: l'avverbio è la chiave, l'effettività non segue di per sé all'essenza.

Queste le obiezioni e gli esempi di Kant.

Spingiamo l'argomento all'estremo: dio è e non per questo esiste. Lo stato di esistente è indeducibile dall'essere. Esso apporta una consistenza particolare che non si ricava dall'essenza. Il suo apporto è originale e non derivato.

Allora dio esiste soltanto se si incarna e sta nel mondo dell'effettività? Soltanto se sta e perdura nello stare? Soltanto se (direbbero i medioevali) « sistet »?

Forse. In ogni caso, è impossibile per Kant che dio esista per il solo fatto che è. Non si può provare dio soltanto con il suo concetto, deducendone l'esistenza dalla sua idea.

Posso pensare un che e non per questo esso esiste. Un che può essere « posto » e tuttavia non deve necessariamente esistere a causa della semplice posizione.

Dove sta il nodo del ragionamento suddetto? Qui: che « posizione », « pensiero », « essere », « essenza », sono sinonimi.

Il ragionamento complessivo ruota di conseguenza attorno al principio che pensiero e realtà non sono di per sé lo stesso. La realtà,

ovvero il fatto di esistere, l'esistenza, non si ricava direttamente dal pensiero. Il fatto tout court non dipende dal pensiero. Al contrario, i rapporti tra essere (pensiero) ed esistere (fatto) sono tali che è il pensiero a dipendere dalla realtà.

Il pensiero può pensare unicamente dirigendosi verso il reale. Il pensiero ha l'unica funzione di rivolgersi al reale. Se pretende di fare da sé solo produce metafisica, illusione, sogno, follia. La facoltà di pensare è legittimata a volgersi unicamente al conoscere: a produrre giudizi sintetici a priori, sin-tetici, che « aggiungono ».

Naturalmente, il pensiero può pensare anche giudizi analitici, esplicitando ciò che è già contenuto nel soggetto del giudizio. Il pensiero è facoltà di unire e, nella stessa maniera che può unire aggiungendo, può unire esplicitando. Ma non può aggiungere da sé solo, deve sottomettersi a operare su quanto affluisce dall'intuizione spazio temporale.

Il miracolo

In precedenza abbiamo detto che la filosofia di Kant è costruita sul principio che pensiero e realtà *non* sono lo stesso. Possiamo illustrare meglio questo principio, non nuovo.

La separazione dell'interno dall'esterno è constatata criticamente, per Kant, mediante l'analisi delle strutture del conoscere ossia l'analisi della scientificità della scienza, mentre invece è un presupposto acritico del dogma ancestrale biblico della separazione dell'io dalla realtà realissima.

Il pensiero può essere rigorosissimo e non sogno irrazionale, può produrre la matematica, può mettere in campo nessi di ferro, assoluti, universali; ma non può produrre il fatto.

Se produce l'oggetto (il reale), in tanto può in quanto immette nella sua facoltà di stabilire nessi un materiale che non trova al proprio interno e che riceve da fuori.

Il pensiero, l'io, è perciò limitato. Il conoscere si svolge entro i limiti della natura umana. L'edificio del conoscere più rigoroso, la scienza, poggiando su una logica universale, vale per ogni uomo; ma la sua validità è

limitata agli uomini, la sua universalità non travalica i confini della ragione, il conoscere non cattura la realtà in sé.

L'uomo resta, con la sua scienza universale, al di qua di un al di là, rovescio postulato dal suo limite. Chiuso, separato, quanto tocca si trasforma in fenomeno, apparire, rappresentazione; non può bucare il vaso dentro cui si muove e afferrare il reale in sé.

Ne consegue che l'essere, lungi dall'essere il reale in sé, è unicamente l'essere di ciò che si può conoscere legittimamente, il pensiero di ciò che viene conosciuto, il pensiero dell'oggetto, l'oggetto puro. L'essere è un concetto. Il mero concetto di un oggetto a prescindere dal suo esistere; esistere che, dicevamo, è separato dal concetto e non ne deriva: mero concetto di un « posto ».

Questa è una conclusione drammatica e severa, inevitabilmente consequenziale, da autentici tedeschi, anzi da autentici protestanti.

L'esistenza dell'essere è un miracolo. L'incarnazione di dio è un miracolo, non è logica, non è un contenuto analitico dell'idea di dio. Se per caso dio si fosse effettivamente incarnato, saremmo indotti a credere non trattarsi di un dio ispirato dalla logica. Non si

tratterebbe di un dio alla Spinoza, geometrico, né di un dio alla Leibniz, matematico.

Un dio alogico, prelogico o sovralogico, che estende il suo essere nell'esistere e salda strettamente in sé pensiero e fatto, dimostra non soltanto che la sua suprema decisione è per l'appunto alogica, prelogica e sovralogica, ma che *la decisione facitrice di realtà*, il fare efficace, è tale per tutti di per sé e che appartiene ad un mondo *sovrastante alla logica* e non retto dalle sue regole e ragioni.

Si affaccia una verità che non appartiene al pensare.

Pensare l'essere?

La tesi di Parmenide che l'essere e il pensare sono lo stesso ha condotto i greci direttamente a Gorgia, non a Hegel e ad un mondo nel quale il reale è razionale.

L'imperioso comando della dea di Parmenide sul dovere di pensare l'essere nel modo giusto ha aperto la strada alla domanda « che cosa è l'essere? »

La domanda si presta ad una risposta democratica, anzi la provoca e la esige: l'essere

del quale ci interroghiamo « che cosa è? » si espone a essere l'essere della definizione, l'essere determinato nell'essenza, l'essere della differenza, l'essere segnato e misurato dal *lógos* umano.

L'essere già presupposto nella domanda (e nella domanda in quanto domanda) è il concetto dell'essere, l'universale, e la verità dell'universale si verifica in ambito strettamente umano.

L'universale si democratizza, la validità di una definizione viene ascritta alla corrispondenza con l'essenza, ma l'essenza è un concetto; e il concetto non è l'essere, è un'astrazione su cui convergono le esperienze degli uomini. L'universale democratizzato in veste di ciò che « tutti debbono pensare » è misurato sui fatti e offerto all'argomentare dei dialettici.

Il pensiero, l'originale, che l'essere e il pensare sono lo stesso non era umano, era una consegna della dea a colui che aveva « attraversato ogni fortezza » (Parmenide 1, 3). Ma, se era un pensiero transumano, per quale motivo gettarlo nell'agone dialettico?

L'essere perfetto in sé, sferico e non oscillante, *eukykléos* e *atremés*, non avrebbe bisogno di venire a patti con la logica.

In Eraclito, non c'è la più pallida ombra di un ragionamento. La verità non ha né bisogno di belletto né di ingraziarsi nessuno. La verità è conclusa ab initio. Non è un argumentum. Non è un ragionamento, non dipende dalla coerenza della ragione. Un lampo da cui nessuno potrebbe nascondersi.

La deviazione dal bivio primordiale prende le mosse con la domanda « che cos'è l'essere? »

La domanda sull'essere equivale alla domanda sull'essere dell'essere. Ma come si potrebbe rispondere sull'essere dell'essere se già non si sapesse che cos'è essere? La storia della filosofia è votata ad un circolo vizioso dall'avvio. Per Parmenide l'essere è e basta, se facciamo domande vuole dire che siamo su una strada dove incontriamo il non essere e non l'essere.

Le domande nascono dal presupposto che l'essere dell'essere è un essere che va trovato e pensato e che in mancanza di ciò l'essere della domanda non è ancora essere. Le domande nascono dal presupposto che l'essere sul quale ci interroghiamo è non essere finché non troviamo la risposta. Ora, l'essere del non essere – appunto – non è. L'essere del non

essere è non essere. Ecco il motivo che ci fa arrivare a Gorgia.

La domanda sull'essere equivale alla domanda sull'essere dell'essere. L'essenza dell'essere è la pensabilità dell'essere, la pensabilità dell'essere è il pensiero della sua possibilità: l'essere risulta trascinato dentro le regole del pensiero e, divenuto un concetto, ne segue il destino della costruzione e della verifica. Il problema dell'essere si propone come il problema della validità del suo concetto.

Se l'essere pensabile è l'essere possibile, il non pensabile non è nemmeno possibile.

Qui il paradosso nel quale si arena la deviazione che abbiamo detto, perché l'essere è per sua intrinseca essenza il necessario e non appartiene al campo del possibile.

Verità di ragione

Aperta la via alla democrazia del pensiero, perfino le verità della matematica potranno rassicurare che l'uomo può raggiungere la verità incrollabile sebbene resti uomo. Le verità di ragione lo testimoniano. Le

stesse verità di fatto, poi, altro non sono che verità delle quali sfugge solo provvisoriamente il nesso che le rende necessarie.

L'essere per Kant ha tre modi, possibilità esistenza necessità. Se un quid da possibile si fa esistente, mostra con ciò che era anche necessario. Insomma, a proposito di un esistente in quanto esistente, è evidente e logico che, a cose fatte, era necessario che la sua possibilità si realizzasse.

Il carattere stringente della verità sta nell'identità logico analitica di soggetto e predicato. Ma perché mai le cose del mondo dovranno essere soggetti e predicati, ossia sostanze e accidenti?

Del resto, il nesso soggetto predicato non è affatto un nesso di identità, la copula « è » non indica identità bensì appartenenza o pertinenza, e perciò implica la differenza e non l'identità.

Va così per Gorgia e più di recente per Bradley: nella frase « la rosa è rossa » la rosa sta assieme al rosso ma il rosso non è la rosa e pertanto non si trova il comune contatto che possa connetterli; possiamo immaginare che si connettano mediante un altro ente intermedio, ma in tale caso tra questo e la rosa e il rosso

(esso infatti non è né l'una né l'altro) si dovrà interporre un altro mediatore e via all'infinito.

Nulla del mondo, se il mondo è un sistema di sostanze e attributi, si capisce come faccia a tenersi. Non si capisce come faccia Cesare ad andare in Gallia eccetera.

Inoltre, se c'è identità piena e non articolata molteplice differenza e discernibilità, il mondo non c'è, non ci sono avvenimenti.

La verità di ragione intesa in termini di identità riguarda una ragione che non potrebbe esistere.

*

Hegel parla di sintesi, non di identità. La logica dell'identità appartiene ai teorici della differenza. La sintesi invece implica che non esistano le essenze.

Le essenze sono per intrinseca natura contraddittorie poiché spencolano verso l'altro da sé. L'identico implica paradossalmente l'altro. È contraddittorio e inconclusivo, infatti proprio dall'ingenuo porre un che, dalla prima posizione dell'essere indeterminato, prende l'avvio il percorso che porta fuori e oltre di

esso. Il porsi si sbilancia verso l'altro da sé e si rovescia.

La verità hegeliana è, per contro, ritorno a sé del sé che era uscito.

In breve, l'essere è intimamente contraddittorio o autocontraddittorio. La logica dell'essere inteso come identico conduce a insormontabili aporie e vanta una spiegazione che non spiega: vanta un senso delle cose che fa delle cose un senza senso; non si può dire infatti che il senso delle cose è di non avere senso senza autocontraddirsi.

In Platone (con la crisi del *Parmenide*) le idee partecipano sia dell'identità sia della differenza. Non si dà un'idea se non si dà la sua negazione. Le idee sono sia simili sia dissimili (ogni idea è simile a sé e dissimile da altro) e dunque partecipano del simile e del dissimile.

Ora, in Platone l'idea del simile è l'idea stessa dell'idea. Idea – visione – significa esattamente la forza che rende simili i simili; non potremmo conoscere che un'ape e un'altra ape sono entrambe « ape » se all'incontro con ciascuna delle due non fosse premessa l'apertura dell'idea di ape. Se noi infatti ricalcassimo l'idea modello solo sulla prima ape particolare, determinata nella sua

determinatezza, non saremmo poi in grado di applicare un particolare a modello oltre il particolare stesso e non riusciremmo a portare la seconda ape sotto l'idea di ape che in quanto idea universale deve coprire tutte le molteplici api.

I molti non sarebbero nemmeno molti; stante che il concetto di molti indica un insieme e un'unità, ognuno di essi resterebbe a sé e non si connetterebbe nell'insieme che chiamiamo molti.

Per dare appena il più generico degli aggregati abbiamo bisogno dell'azione dell'idea di simile. La prima idea di essere postula l'idea di simile ma l'idea di simile postula l'idea di dissimile. Ecco che l'essere non sta a sé immoto e autosufficiente e concluso ma si rivolta e rovescia per la sua stessa intima costituzione nel suo contrario.

La partecipazione delle cose alle idee si chiarisce per mondo della dialettica. Il rapporto delle cose con le idee è il divenire dialettico. Il rapporto delle essenze con le esistenze è la dialettica del divenire. L'essere appartiene al divenire. Il divenire è l'essere.

*

Heidegger ha voluto sottrarre questo originario rapporto alla sfera logico dialettica del soggetto pensante; il soggetto può pensare, semmai, in quanto si instaura questo rapporto e non il contrario.

La alétheia, verità non nascondimento mai totale, il tralucere dell'essere che si presenta ed è, e che però in tanto è in quanto non si presenta interamente e quindi in quanto non è; questa dottrina heideggeriana è la rilettura della crisi dell'essenza intesa come identità e perciò ripensata come divenire.

Direi inoltre che il pensiero della alétheia come divenire non si sottrae dal confluire nel pensiero della alétheia come dialettica. Il lógos heideggeriano, lógos che si fa linguaggio, è il lógos dialettico.

L'identico e i molti

Il pensiero fondamentale di Parmenide si presenta in specie sovraumane. Il pensiero di

Parmenide pensa l'essere che sta oltre il pensiero degli uomini mortali perché Parmenide è stato trasportato nel sovraumano.

Il pensiero parmenideo è vero pensiero perché pensa l'identità. L'identità è sottratta alla decisione incerta dei comuni uomini, l'identità sta oltre il loro mondo.

L'identità è la verità incrollabile e non dipendente dal ragionare normale.

L'essere che i mortali vedono è l'essere delle essenze determinate che si distinguono le une dalle altre pretendendo che in mezzo corra un intervallo: se fossero in continuità e non distinte non sarebbero essenze ma un unico essere perfettamente coeso, ininterrotto e compatto.

Gli uomini vedono le differenze. Le differenze sono le essenze: ciò che fa sì che una cosa è e non è, è sé stessa e non è l'altra. Le essenze sono un'illusione di essere. Il pensiero che pensa le essenze pensa un essere illusorio. L'essere delle essenze è il pensare umano comune e mortale. Il pensiero che pensasse il vero essere vedrebbe il pieno e il continuo, vedrebbe che niente è lontano e che tutto si raccoglie nella vicinanza.

*

L'essenza separata e irrigidita in sé (l'« idea » del primo Platone?) non solo non spiega il mondo, non spiega nemmeno sé stessa. L'uno separato metafisicamente dai molti non spiega i molti e non spiega nemmeno sé stesso.

Platone ha sottoposto il mondo delle idee separate e compatte ad una critica serrata nel suo *Parmenide*. Platone gioca spesso con chi lo legge, lasciamo stare perciò la questione storico filologica se quella versione fosse la sua autentica o se al contrario la dottrina delle idee, nata dalla crisi e dal respingimento dell'eleatismo scolastico, portasse fino dal suo abbozzo una rivoluzionaria interpretazione dell'essere.

In effetti, l'essere interpretato in idea è già un essere che esce dalla rigidità vedantico advaita. L'idea platonica è in sé una forza plastica nella quale il reale non si dissolve ma si intensifica.

Platone dice che l'idea « partecipa » del simile e del dissimile, ogni idea è sé stessa e non è le altre. Ora, bisogna tenere presente che il « simile », la *omoiousía*, non è

semplicemente un'idea, è l'idea dell'idea. È l'unità che fa essere ogni idea quella che è.

Senza la forza di « assimilazione » non c'è idea alcuna. Ma l'idea prende parte anche al non simile, o dissimile. Infatti non si potrebbe assimilare senza, nel tempo stesso, differenziare.

Partecipare significa assumere la natura di, prendere parte a, appropriarsi, appropriarsi di. Il verbo di Platone è *metalambánein*.

Fondamentale, per cogliere l'ambiguità e la densità che entrano in gioco nella lingua di Platone, è tenere presente che la preposizione *metá*, determinativa del verbo composto, vale *e cum* e *post* (dopo, o rovescio).

Metalambánein designa la presa e l'acquisto che riunisce, il latino *concipere*, donde il fortunatissimo participio *conceptus*; e inoltre la presa e l'acquisto nei quali ci si riunisce, in breve la condivisione e lo scambio.

Questo significato è filosoficamente maturo in Platone. Platone afferma che il partecipato anche partecipa e acquista.

L'essenza idea, insieme, prende possesso e partecipa di ed è partecipata e posseduta da.

Il simile e il dissimile si scambiano e trasferiscono in ogni idea e nel tempo stesso assumono nella propria natura le idee che li prendono.

Il metalambánein è la vita del mondo, partecipazione, scambio, divenire dialettico. Il mondo sta nell'essenza stessa delle essenze. I molti stanno nel cuore dell'uno.

Enigmaticamente un secolo prima era stato detto da Eraclito.

7

SEGNI

Definizione

Aristotele ha fama di essere l'autore della famosa definizione che la verità consiste nel *dire che esiste una cosa che esiste e nel dire che non esiste una cosa che non esiste*. In essa riassume la tradizione, che scende da Parmenide a Platone, che lega strettamente la verità alla cosa che è.

Socrate sta nella stessa linea, la sua tipica e insistente domanda era: *tí esti? che è?* Socrate polemizza con i sofisti, eppure sta deviando e dimostrandosi eretico anche lui.

Perché mai la verità sarebbe legata ad un *tí*, ad un *quid*? Legata all'esistere o no di un *che*? I problemi della filosofia cominciano con questa eresia.

In origine la verità riguardava il volere del dio, non la cosa che è. Riguardava che cosa sarebbe successo, il decreto del dio. L'esistenza della cosa e l'avvento della manifestazione dipendeva dal volere del dio.

Ancora in Anassimandro e in Talete riguarda l'origine dell'insieme delle cose e non il *che* della cosa. Perché non credere allo stesso Aristotele che ne riferisce in questi termini? Nella *Metafisica* parla un pensatore che pensa

in profondità il pensato degli altri, non un semplice dossografo.

Per i primi la verità riguarda l'origine delle cose. Eraclito è legato a questa linea.

Parmenide la evita, per lui non essendoci cose non c'è un'origine.

Con gli eretici il problema dell'origine è diventato il problema dell'essenza. O, abbiamo visto, dell'atto o dell'artefice.

*

Troviamo nel *Teeteto* di Platone che la definizione della verità attribuita ad Aristotele non nasce affatto con lui. Essa è già contenuta e presupposta nel detto di Protagora sull'uomo *misura di ciò che è*.

Siamo messi in grado, in siffatto modo, di renderci conto che il dibattito fra i greci non verte tanto sulla domanda se la verità concerna l'esistenza quanto su quale sia la via per accedere a essa.

Per Protagora la via è la sensazione. La rappresentazione (l'apparenza) è per lui una presa diretta del reale. Ma questa, per il *Teeteto*,

è una dottrina esoterica e di superficie adatta al pubblico dei non iniziati. A essa sottostà una tesi più ardua che la sostiene e senza la quale non avrebbe senso: tutto fluisce, tutto nasce, tutto ha una nascita, niente è eterno, tutto diviene, ogni cosa si connette con ogni cosa. Infine, esiste solo il cháos.

La tesi non è particolare di Protagora, è universalmente seguita tranne che da Parmenide: Platone ne cita a rappresentanti esemplari Eraclito ed Empedocle.

Secondo questa dottrina « segreta » di Protagora, la verità sta nella connessione.

*

Essenza è l'« essere di ».

Qualcosa, dentro l'essere indifferenziato, universale e onnicomprensivo, prende risalto; un nucleo di caratteri si circonda e raccoglie in un essere particolare. Un essere particolare del quale possiamo dire « questo ».

L'essenza è l'unità specifica di questa determinazione dell'essere; l'essenza è una determinazione dell'essere universale e indeterminato.

Essa presuppone un che di già posto del quale ci si chiede « che è? » e perciò indica un'appartenenza.

Non si può pensare all'essenza se non come all'essere che appartiene ad una cosa. Ora, può l'essere appartenere ad una cosa? In che senso può appartenere ad una cosa?

Anassimandro afferma che questa appartenenza è un'appropriazione ingiusta che sarà inevitabilmente controbilanciata da una perdita.

L'essere, che Anassimandro chiama con il nome plurale e non con il singolare, è un ciclo di furti e restituzioni, di debiti e di saldi.

Nel pensiero iniziale di Anassimandro non c'è l'essere indeterminato, l'essere si presenta già come essenza. L'essere che compare è l'« essere di ». Compare nella forma di essere, che dovrà essere restituito, di un essente. Gli enti essenti di Anassimandro non sono il primum, il principio è il vero senza determinazione, l'essere degli enti segue ed è sottoposto ad un ciclo.

Riporto la frase (la prima conservata della filosofia greca) di Anassimandro: « le cose dalle quali è origine alle cose che sono, sono quelle verso le quali si sviluppa anche la

rovina, secondo ciò che deve essere: le cose che sono infatti subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del tempo. »

Continuo

Pure ammettendo che la conoscenza umana abbia dei limiti, non si può evitare di pensare che noi siamo quello che siamo perché il mondo è quello che è e che pertanto il nostro essere non è limitato al punto di stare separato assolutamente. Al contrario, l'aver dei limiti ci innesta in un sistema più vasto. Dipendendo da un più vasto, noi siamo un suo « segno ». Noi siamo quello che siamo perché il cosmo è quello che è. Naturalmente, per questo non siamo autorizzati a pensare che noi umani siamo il fine del cosmo.

Che, poi, non riusciamo a possedere gli infinitesimi passaggi e il complesso delle innumerevoli varianti dello svolgersi dei rapporti nostri nel cosmo non contraddice il fondo: e il fondo è che, essendo limitati, siamo segno del contesto che ci determina. Anzi, la difficoltà di una simile conoscenza pone le

premesse per una teoria della conoscenza che ne dia conto: non dobbiamo pretendere ad una conoscenza che consista nel possesso del tutto in atto, ma dedicandoci al segno che siamo dobbiamo vivere la conoscenza come il cammino lungo la via che invia segni.

D'altronde, essere limitati significa essere condizionati ed essere condizionati significa che in noi si imprimono i segni della situazione o della potenza che ci condiziona.

Per muoverci su quella via non è necessario che ricorra un'omogeneità tra noi micro e il macro, tale che piegandoci in noi possiamo trovare l'intero universo. È sufficiente prendere atto dei limiti e prendere le mosse da lì. La base del nostro conoscere è questa, non si può dimenticarlo. Essendo limitati, siamo condizionati, siamo il risultato delle influenze combinate del contesto.

Ma, si potrebbe eccepire, se non siamo niente di fisso! Se siamo coinvolti nell'entropia! Proprio per questa ragione, rispondiamo, vale ciò che è stato detto, l'entropia è infatti uno degli aspetti del limite.

Abbiamo testé esposto la sostanza della teoria riservata al ristretto gruppo degli iniziati da Protagora: la conoscenza è parziale e mutevole in quanto la materia alla quale ci

rivolgiamo muta continuamente e non a causa della limitatezza dei sensi.

I sensi sono, invece, i fedeli testimoni del mutamento, non percepiscono il mutamento perché fallaci e infedeli o perché influenzano la materia mutandone l'assetto (a esempio, per il principio di indeterminazione di Heisenberg), ma a causa del mutamento che c'è ed è la legge intrinseca del mondo.

Anche e soprattutto per questo motivo, noi siamo quello che siamo in quanto il cosmo diviene quello che è, noi compresi.

Se ne conclude che la verità è sempre interpretazione di ciò di cui noi siamo segno: un segno che noi possediamo nella specificità della nostra costituzione.

Beninteso, non possiamo escludere che il contesto che ci riguarda, per quanto esteso e ampio, sia la zona di un cosmo superiore e più ampio, zona che magari si trovi in una fase di deviazione provvisoria, non rappresentativa della fondamentale tendenza.

Dove ci dovrebbe condurre una simile considerazione?

*

La dottrina buddista del « risveglio » prende le mosse precisamente dalla rinuncia a sapere, per essa la ricerca della verità è inutile e perfino dannosa, è il sintomo della malattia dell'uomo. L'uomo non deve cercare la verità, la ricerca della verità è una tentazione micidiale tipica della condizione di debolezza e fragilità dolorosa in cui l'uomo medio si trova.

La sofistica buddista raggiunge una potenza corrosiva e dissolutrice che fa impallidire Gorgia. L'uomo deve rinunciare a rincorrere il limite estremo definitivo, la gnosi del risveglio buddista è: lasciare da parte l'impresa impossibile e demoniaca della verità fissa ed eterna e concentrarsi su ciò che abbiamo effettivamente in mano ora e qui, sul segno che divenendo diveniamo.

Noi siamo, certamente, un segmento, non sappiamo quanto rappresentativo della linea più grande da cui è tratto e che ci eccede; in questo segmento affluiscono segni e impulsi continui, ognuno dei quali chiede di essere interpretato.

Ora, l'interpretazione dei segni è, per eccellenza, uscita dai limiti perché il segno per sua natura implica che i limiti siano dinamici e non fissi. L'interpretazione realizza l'uscita progressiva dai limiti e l'attraversamento di regioni via via più mutevoli.

La dottrina dei limiti della conoscenza comporta una visione severa della conoscenza quale elevazione, trascendenza, potenziamento di sé.

L'interpretazione dei segni, unica forma di conoscenza per un essere limitato, è impresa ad un tempo intellettuale ed etica, emotiva e fisica. Con essa i sensi tornano ad apparire tipici di un'età dell'oro, capaci di presa sulla realtà, sebbene ingenua, diretta e piena.

Unicum

I greci pensano l'uno reale come un unicum e noi, che ci sentiamo e pretendiamo loro successori, cominciamo a inciampare da lì. Da lì si avviano i travagli di venticinque secoli di filosofia, perché l'uno dei greci si è espresso in un pensiero doppio, complesso e ricco di circoli fino all'ambiguità.

L'uno infatti è un unicum in due sensi.

Due sensi strettamente correlati e richiamantesi, ad un tempo complementari e reciprocamente refrattari. La loro inscindibilità è parimenti un dramma angoscioso e un esaltante interrogativo.

Per rendere più agevole l'esposizione di quanto affermo, sarà opportuno chiamare l'uno con il nome usato inizialmente dai filosofi greci: τὸ εἶν (ciò che è), singolare del plurale τὰ εἶντα usato primariamente da Anassimandro a designare l'insieme delle cose del mondo o il mondo tout court.

Alcuni storici della filosofia hanno erroneamente ritenuto che uno ed ente fossero due princìpi diversi e perfino estranei tanto da inquadrare la filosofia greca in due correnti, l'una centrata sull'essere e l'altra sull'uno. Invece per i greci degli inizi uno ed ente sono esattamente lo stesso: la tensione semantica e metafisica che essi hanno visto dentro questo stesso è ciò che sto per esporre circa l'intuizione dell'unicum.

L'ente o la cosa per il greco è sempre un uno, innanzitutto perché esso è in quanto raccoglie e unifica in sé qualcosa che prima non era unito, poi perché il sorgere di ogni ente è una meraviglia e un segno, e in

ambidue i versi un avvenimento carico di potenza.

O con l'ente uno, o con l'uno ente, egualmente si tratta di unicità, di un'irripetibile qualità, di una caratteristica inconfondibile, di un miracolo, di un segno portentoso, di un dio che si apre.

Ora, l'uno è reale in due sensi, la sua unicità è percepita secondo due intuizioni.

La prima è l'eterno ritorno.

Ogni essente sta ab aeterno eguale a sé stesso. Il mondo gira con un vortice istantaneo che mantiene ogni posizione sempre nella stessa relazione con le altre. È un unicum, dunque, perché nel suo insieme non diviene altro. Unico, solo, assoluto, oltre esso non c'è un due, non c'è un oltre, tutto è esclusivamente ed eternamente lo stesso.

È indifferente da dove cominciamo in quanto sempre lì bisogna tornare (Parmenide fr. 5). Il girare torna nel medesimo, non produce un allontanamento; anzi, su scala metafisica non è nemmeno un girare reale, essendo il girare l'illusione tipica della condizione di chi non capisce di essere arrivato alla mèta dall'inizio.

La seconda intuizione è il mutamento, o entropia.

Ogni evento è quello che è per una volta sola e non è mai più. Non appena raggiunge un determinato stato, subito lo perde e muta in altro. Quello stato di un istante, nel quale l'evento è consistito all'interno del flusso perenne, è unico al pari dello stato di ciò che è assoluto.

L'ente, ad ogni modo, è irripetibile e unico in entrambi i casi.

Il grande intrico del pensiero greco iniziale è dovuto al suo ammettere e combinare entrambe le versioni.

Il convincimento di principio, che l'unico è unico, nasce dal profondo della spiritualità greca. Potremmo dire che appartiene alla religione greca se non rischiassimo un fraintendimento. Infatti anche la religione degli dèi greci nasce dalla stessa intuizione.

I greci, all'alba della loro filosofia, già pensano da tempo che il mondo sia un unicum.

O che a tale irripetibile miracolo qualitativamente denso si arrivi mediante un

rivolgimento continuo o che in esso le figure siano già da sempre, che cambia nella sostanza?

« L'uomo che sa » è colui che si è aperto al sorprendente e inquietante reale. Che senza la meraviglia non si possa cominciare a filosofare è la tesi dell'apertura della *Metafisica* di Aristotele.

La natura, il mondo, le cose, ab initio sono percepite con meraviglia. In difetto del senso del prodigio, non si accende il senso del presagio. Senza che si abbia la certezza di essere stati esposti ad un presagio e ad un segno unicum, non si scatena l'inquietudine della ricerca di che cosa esso voglia dire.

A cominciare da che cosa voglia dire che innanzitutto è un uno.

La filosofia greca si immette fino dall'inizio nella strada della ricerca di ciò che sta sotto, di ciò che è nascosto, di ciò del quale il segno è segno.

Sia un'armonia più potente dell'armonia visibile, sia al di là dei molti nomi egualmente lo stesso, tutto è segno, manifestarsi, darsi, essere: e però nella forma dell'uno. Ovvero nella forma del sensato, del portatore di un senso che sollecita a farsi inseguire e scoprire.

*

« La connessione invisibile è più potente di quella visibile » (Eraclito fr. 54, da Ippolito).

Meraviglia

Per Aristotele un nesso intimo lega meraviglia dubbio interrogativo ricerca.

La meraviglia riguarda l'inspiegato che sollecita a cercare. *Metafisica* I, 2, 982 b 12: « il filosofo è ammiratore del mito, il mito infatti parla di cose da meravigliarsi. »

Platone *Teeteto* 155 d: « è tipico del filosofo quello che tu provi, essere pieni di meraviglia: il principio della filosofia non è altro, e chi ha detto che Iride è figlia di Taumante sembra che non abbia tracciato una cattiva genealogia. »

Sostenuto che la filosofia nasce dalla meraviglia, Platone aggiunge che non ci sbagliamo a fare nascere Iris dal dio della meraviglia. « Chi disse che Iride fu generata da Taumante (Thaúmas, da thaumázein) non sbagliò. »

Assimila la filosofia a Iris e, di più, presenta questa assimilazione come un'idea tradizionale quasi ovvia e non si sofferma a darne alcuna spiegazione.

Chi è Iris, chi è l'arcobaleno?

Iris è la via per il cielo, la via per gli dèi. La filosofia, nel background di quel passo, è la via degli dèi.

*

Apprendiamo altresì, implicitamente, che per Platone e Aristotele il nichilismo è l'incapacità di meravigliarsi.

*

Iride generata da Taumante ed Elettra, figli di Oceano e Teti, è della stirpe primordiale fatta di acqua.

Siamo ad una cosmogonia che reca la traccia in Omero della tradizione sumerica e babilonese secondo cui il mondo nasce dall'incontro del dio maschio delle acque dolci

e della dea femmina delle acque salate, Apsû e Tiamat.

Burkert stima che nel nome greco di Thetys sia ripreso il babilonese Tiamat.

Nel poema babilonese della nascita del mondo, *Enûma Elish*, ci sono due acque; la dolce, maschile e fecondante è Apsû (babilonese) o Abzu (sumero), la salata e femminile è Tiamat. Il loro figlio Mammu (in bab.) è *lógos*, spirito.

É da esso che viene la ruah ebraica che scorre sulle acque nell'apertura del libro della *Genesi*.

La primordialità del principio acqua (contenente sia il maschile sia il femminile) sta inoltre nelle lontane radici della filosofia greca in Talete, fenicio.

L'arcobaleno che Iris impersona è il ponte di comunicazione, e alimentazione, delle acque superiori con le acque inferiori. L'arco tiene assieme le due metà, la superiore e l'inferiore, del cosmo, dopo che si è diviso in due semisfere.

I grandi fiumi della terra e degli inferi altro non sono che la parte inferiore delle acque di sopra, tali il Nilo, lo Stige, ecc. Si potrebbe infine aggiungere che il fluire del mondo è l'altra metà del fluire celeste.

Si conserva nel pensiero di Eraclito che immortali e mortali si tengano a vicenda.

Non sorprende che Iris sia sorella delle Arpie (è anche cugina delle Gorgoni e delle Graie), uccelli dal potere mortifero, rovescio simmetrico e consustanziale del suo potere solitamente benefico di ángelos messaggero degli dèi olimpici nell'ordine nuovo di Zeus. In talune tradizioni è assimilata a Ecate, del resto Iris non appartiene ad un solo regno e trapassa per natura i vari mondi, manifestando la tipica capacità multiforme degli dèi preolimpici.

Egual a Ermes, Iris porta il caduceo in varie rappresentazioni; infatti le compete il simbolo della trasformazione ed elevazione attraverso i molteplici stati dell'essere.

Platone nelle etimologie del *Cratilo* (408 b) fa discendere entrambi i nomi Ermes e Iris di questi dèi messaggeri e mediatori dal verbo del parlare, érein. In sostanza, li ricollega al potere fondativo e creativo, del lógos (cf. il Mammu babilonese).

*

Guénon (*Le pont et l'arc en ciel*, 1947) ha rilevato un nesso tra arcobaleno e serpente, il più antico simbolo dell'acqua dei primordi. L'anello del mitico oceano che stringe la terra è un fiume che torna a sé stesso come l'uroboro.

Sulla corazza di Agamennone (*Iliade* XI, 26 ss) l'arco in cielo è rappresentato da tre serpenti azzurrini « imitazione dell'arco di Iris e segno memorabile agli umani che Zeus impresse nelle nubi ».

L'orientalista ha qui tradotto con « segno memorabile » *téras* (*terai*) che alla lettera significa presagio, prodigio, cenno inquietante.

Illusione

Eliade, nella citata conferenza ginevrina del 1953 (*Symbolisme religieux et valorisation de l'angoisse*), afferma che il problema dell'essere e del non essere è una caratteristica specifica del pensiero indù.

« Il mondo fisico e la nostra esperienza sono i prodotti dell'illusione cosmica, della

mâyâ. Ma questo non significa che non esistono, il mondo non è un miraggio. Il mondo fisico e l'esperienza vitale e psichica individuale esistono, ma unicamente nel tempo; giudicati sulla scala dell'essere assoluto sono illusioni. In tale senso, per il pensiero indù, la mâyâ rivela un'esperienza particolare del nulla, del non essere. »

Insomma, per la metafisica indiana esiste il nulla, da qualche parte del cosmo, anzi ne occupa una parte importante, quella degli uomini. E come sarà possibile ciò se il cosmo, in senso autentico, è unicamente brahman, essere assoluto? O forse la presenza della mâyâ segnala che brahman non è affatto assoluto? O forse segnala invece che l'assoluto autentico è tanto ricco da comprendere anche l'illusione umana e il tempo?

L'illusione o mâyâ coinvolge l'assoluto e si dimostra esserne una componente integrante e fondamentale.

I greci cominciano da qui, dal ruolo cosmico dell'uomo, testimone « inquietante » del luogo nel quale il dio colma la propria insufficienza annullandolo. *L'uomo prende coscienza di esistere per completare dio, attraverso la morte. Portando in dono il nulla.*

Forse gli orientali sono rappacificati da questa consapevolezza, i greci no. Proprio noi con la nostra areté e consci di « chi siamo » dovremmo essere i burattini degli dèi? I greci incontrano l'oriente ed entrano a farne parte ma con lo spirito ribelle degli antichi cacciatori liberi degli altopiani ventosi. La religione greca degli eroi ha uno sfondo squisitamente sciamanico: l'uomo straordinario è più forte del dio indiano.

Più forte di dio perché muore e contiene il tempo; più ricco, con più profondità, dato che la sua psyché non ha confini fissi.

*

Non ha confini fissi essendo la porta del cháos. I confini dell'anima sono mobili non perché immateriale e logica, ma precisamente perché corporea, fisica, ignea.

Il livello logico andrà a precipitarsi inevitabilmente nella definizione dell'essenza e diventerà differenza specifica, negazione, distinzione e delimitazione.

Il livello fisico appartiene invece al movimento infinito che non cessa mai di rimescolare le forme.

*

Per l'India la storia è un gioco. Egualmente, di conseguenza, la politica. Per l'occidente la storia è seria, egualmente il governo della città.

La posizione occidentale deriva dalla riflessione religiosa ebraica che vuole che gli eventi importanti della storia siano manifestazioni di peso divino. Dio è arbitro e libero però non scherza con la storia. Al contrario, egli agisce nella storia, ama manifestarsi in essa, ama fare pesare i suoi segni.

Il cristianesimo per questa ragione si differenzia profondamente dall'oriente indiano e da ogni intuizione di un dio capriccioso, lontano, indifferente all'uomo.

Tuttavia, all'inizio anche la Grecia non la pensava diversamente dall'India: in Eraclito il dio è un fanciullo che gioca.

In definitiva, anche gli dèi di Omero giocano e giocano con uomini marionette; Kerényi ha scritto un magnifico saggio sulla risata metaumana di Zeus.

Gli ebrei hanno avuto Giobbe il quale alla fin fine ottiene una risposta da YHWH; i greci hanno avuto Eschilo e Sofocle, nondimeno il loro dio non deve rispondere, non può, sarebbe travolto dalla risposta, se rispondesse l'uomo si sostituirebbe a lui mettendo il mondo sottosopra.

Ciò nonostante, avendo i Titani regalato agli uomini l'arma finale, le cose andranno in quella direzione.

Gli dèi greci giocano perché anche loro su scala metafisica non contano nulla.

*

Noi figli moderni dei greci celebriamo il valore degli umani, ma coloro che chiamiamo padri erano greci eretici.

Quegli eretici umanisti si alzarono a chiedere conto agli dèi del motivo dell'aver spinto gli umani in basso, nella condizione della morte e del tempo. Essi posero il

problema della giustizia divina e, infine, rovesciarono lo stato delle gerarchie, o per lo meno credettero di esserci riusciti.

Gli dèi hanno concesso, o per costrizione o per malizia, che il nuovo stato desiderato fosse vissuto, che ne facessero esperienza.

Oggi lodiamo Eracle e Prometeo, e oltre a questo rivalutiamo i Titani, generati dal Cielo stellato notturno e dalla Terra pesante, riconoscendoli capostipiti dell'umanità, eccitati dalla teoria che gli uomini siano fatti della loro materia. Zeus li aveva cacciati nel Tartaro, incatenandoli. Davvero la giustizia invocata dai ribelli, dai tragici, dai filosofi, è ancora l'autentica Dike? O al contrario dobbiamo ammettere che gli dèi avevano visto e previsto bene il limite a cui l'arroganza umana, la sua mancanza titanica di misura, avrebbe portato il mondo?

Abbiamo sotto gli occhi lo spettacolo di una terra degradata e ridotta a deposito di materie prime. Dèi, piante, animali si sono ritirati altrove e aspettano che gli uomini godano del trionfo della loro giustizia.

Siamo sicuri che Zeus, o quel dio che vuole e non vuole portare questo nome, avesse torto?

Il peccato originale

Heidegger ha ragione sul fuoco di Prometeo: va da solo e travolge.

Ritengo che la tesi di Heidegger sulla tecnica sia profondamente vera. La tecnica non è uno strumento in mano agli uomini, essa ha una sua potenza autonoma che procede indipendentemente dagli uomini e anzi li trascina. Il sistema tecnico è per l'appunto un sistema, una posizione, un Gestell, un impianto. La tecnica non è spiegata dalla propensione umana al fare, è essa a spiegare e determinare la prassi inaugurata dalla svolta della Grecia arcaica.

Da allora, l'essere si è tolto dal mondo degli umani e ha inviato un destino che occupa lo spazio lasciato dal suo allontanamento: la tecnica. La tecnica è il rovescio integrante dell'impossibilità umana di vivere l'essere nella pienezza della sua presenza autentica. Dipende ciò da una colpa o da una responsabilità degli uomini? Sarebbe troppo attribuire a loro questo potere, sia pure negativo. Gli uomini non sono in grado di determinare il destino dell'essere.

Avvitandosi nella crescente incapacità di essere sé stessi nel fondo autentico che li costituisce, essi sono entrati sotto la costellazione della tecnica e ne sono trascinati. Fino a quando un dio vorrà salvarli, per un suo imperscrutabile e sovrano arbitrio.

Il discorso di Heidegger sulla condizione umana non poteva non svolgersi in un discorso sull'essere di cui quella condizione, nella sua maniera, è il segno. L'intera filosofia heideggeriana non è più nemmeno una filosofia, stante che arroganza e ignoranza contraddistinguono la filosofia in generale.

Gli uomini, per Heidegger, sono negativi. Sono portatori del nulla.

La tesi non va fraintesa: il nulla sono loro stessi. L'essere esclude da sé il nulla assoluto, il nulla entra in gioco con l'essere umano, entra con la forma dell'esistenza. Il nulla è una dimensione deforme dell'essere, l'esistenza.

Si chiedeva Agostino (studiatissimo dal giovane Heidegger): unde malum? Da dove il male? E rispondeva che il male risiede nella facoltà di scelta dell'uomo. Il male non esiste di per sé, non è essere; è un atto della libertà umana.

Ne risulta un mondo rotto in due parti, da una parte l'essere, dall'altra la libertà dell'uomo.

Se questa libertà è originale e primaria, allora l'uomo è un dio antagonista, Ahriman. Se la possibilità della scelta, la possibilità della possibilità, non è in mano all'uomo ma discende da una delibera dell'unico dio, allora l'uomo è una marionetta gettata a vivere nell'esistenza.

Agostino oscilla tra manicheismo e cristianesimo. Un cristianesimo, comunque, che vede nell'umanità una schiacciante massa damnationis con pochi irriconoscibili e inconsapevoli eletti all'interno.

Heidegger ripercorre la stessa strada: l'uomo è nulla, è un buco nell'essere, ma il buco non è opera sua, è l'essere che si è ritirato da una situazione orribile, espellendola lontano.

*

Deinóteros, il più inquietante degli inquietanti è l'uomo (Sofocle *Antigone* 333). Nell'uomo si affaccia qualcosa che l'essere non

può evitare. Non può evitare di riconoscere di avere compiuto in lui un misfatto enorme.

Antichi miti raccontano che il creatore commette un errore nella creazione. La creazione riesce male. Forse ogni creazione, in quanto rottura dell'uno perfetto del principio, è percepita come un errore. Il creatore disfa l'opera e ne fa un'altra.

Per farla deve misurare preliminarmente l'erroneità della precedente. A spese di coloro che ne fanno parte.

*

Unde malum? Da dove il male? Unde malum, se tutto è essere? Nell'essere non ci sarebbe spazio per il non essere che, appunto, è non essere.

Il male, si risponde, è la capacità di decidere dell'uomo, è la sua volontà libera.

L'umanità dunque, in quanto tale, in quanto libertà di decidere, è dannata, massa damnationis.

Eraclito e Sofocle

Propongo di avvicinare la lettura di due passi di Eraclito, il 32: « una cosa sola, la sapienza (èn tò sophòn moûnon...) non vuole e vuole essere chiamata con il nome di Zeus »; e il 33: « legge è anche ubbidire alla volontà di uno solo (nómos... enós) ».

Non interessa che il secondo possa venire inteso in senso politico stretto, limitato alla sfera della costituzione della città degli uomini, interessa invece che possa contenere altrettanto legittimamente un risvolto religioso come parte integrante del suo spessore.

Ubbidire alla volontà dell'uno? Di quell'uno che si può, e sarebbe insufficiente, chiamare Zeus.

Eraclito va muovendo all'attacco della religione olimpica. Omero è bersagliato da brucianti sarcasmi. Eraclito si sente portatore di una verità profondamente diversa, connette e mette in comunicazione morte e immortalità, fa scambiare i rispettivi ruoli tra mortali e immortali, infliggendo il colpo più micidiale alla religione olimpica, alla religione del distacco assoluto tra i due piani.

Il colpo è armato dalla dottrina del cambiamento e dello scambio universale, della non esistenza di barriere metafisiche nel cosmo dove tutto si tramuta in tutto.

Antigone di Sofocle non va interpretata per una metafora del contrasto dei valori del singolo e del suo universo individuale privato con quelli universali e pubblici della pólis sede della vera legge. Questa lettura, che ebbe in Hegel il suo maggiore esponente, certamente non è sbagliata ma presenta lo svantaggio di lasciare in ombra la possanza della legge prestatuale che Antigone invoca.

Antigone rappresenta la primordiale legge della Terra e del sangue. La rappresenta in contrasto irriducibile con la legge umanistico politica della città. Quando il re proclama che la legge della città si basa sui decreti di Zeus, Antigone obietta che non riconosce questa legittimazione e che sente di dover ubbidire ad un volere più forte. Il confronto tra i due potrebbe sembrare un dibattito sull'interpretazione della volontà di Zeus, e già solo questo sarebbe tragico per la convivenza ordinata, ma in Antigone si esprime un altro sfondo, dal quale lo stesso

Zeus trae legittimità ed è autorizzato a decretare le norme per gli uomini.

Anche Sofocle sta minando la tradizione religiosa olimpica. Antigone è la figlia di Edipo, di colui che si è unito alla madre, è figlia e sorella del padre come Persefone; Antigone è la Terra, sta dalla parte dei morti che devono tornare in essa, essa è il primitivo, l'inizio. Creonte è il re, lo kshatriya, l'eroe con il compito del governo, egli è della stirpe di Kadmo, egli incarna esemplarmente l'umanità. Chi dei due è più nel giusto? Quale delle loro due azioni esemplari è la più giusta?

Il dramma etico logico di Sofocle sta in una spasmodica contorsione; mentre risulta che Zeus garantisce la legge umana, si è oramai aperta irreversibilmente la fase nella quale la legge umana si sta dando una base nuova antiolimpica.

Da Sofocle emerge che Zeus viene chiamato in causa per giustificare la violenza e una ybris intollerabile contro il valore primordiale dell'uomo e che c'è invece, più antica, un'altra legge superiore agli dèi olimpici. Il divieto di lasciare insepolto il morto, afferma Antigone, non è né di Zeus né tantomeno della regina degli inferi Dike (451). Dike qui è esplicitamente la regina degli inferi

e il suo è il volere di ultima istanza su questo tema basilare, rispetto al quale lo stesso Zeus non può non uniformarsi.

Nessun cadavere può restare alla luce, ciò costituirebbe un'infrazione tremenda e implicherebbe un rovesciamento della legge della regina degli inferi. Se lo stesso Zeus volesse spingersi a coprire con la sua autorità una decisione del genere, si scontrerebbe con una legge superiore.

La legge dell'appartenenza dei morti alla Terra precede gli dèi olimpi, il morto abita sotto, non sopra.

Nella fase nella quale si scatena l'esaltazione della libertà dell'uomo, Zeus appare la proiezione del tiranno. E coloro che egli ha maestosamente incatenato gridano vendetta e raccolgono consensi.

L'appello di Antigone alla Terra è un appello ai suoi figli e quindi ai suoi fratelli: « non posso lasciare insepolto il figlio di mia madre » (467). I figli della Terra sono i Titani e Antigone è una titanessa.

Siamo in presenza di un attacco agli olimpici su due direttrici; dal basso dagli kshatriya, dall'alto da Gea e i Titani.

Eraclito raccoglie entrambe le spinte, egli è sia di stirpe di re, sia un devoto alla divinità del divenire, del « fiume che scorre ».

La discussione attorno al problema dell'essere o del divenire è tipicamente religiosa e inizia sulle cosmogonie. Si osservi, tra l'altro, che in Grecia il concetto di divenire è reso con il verbo *gígnesthai*, nascere. Si capisce bene la ragione che dà a quella discussione la forma di problema del rapporto tra la Terra madre e gli dèi.

*

L'eresia antiolimpica fa leva sulla legge primigenia della Terra, la legge che stabilisce che l'essere è divenire, la legge che permette di essere unicamente se si nasce. E tutti nascono dalla Terra, lo aveva ricordato Esiodo nella sua teogonia, dèi e uomini.

*

Nell'*Edipo a Colono* (1224 ss) Sofocle fa ripetere al coro una massima della sapienza arcaica, che la cosa migliore per gli uomini sia affrettarsi a tornare nel mondo della non nascita.

« Non entrare nel mondo delle nascite (mè phynai) è il principio che vince ogni altro: dopo di esso, se siamo già usciti alla luce, rientrare quanto prima possibile donde siamo venuti. »

phynai è voce del verbo phyo, l'azione che produce physis. Questa e il latino fio (dalla radice fu, cf. fu-turus) vengono da una radice indoeuropea (bhewe, bhû) che significa creare, crescere. Interessante che in latino il passivo di fare (fieri, da fio) sia stato reso con un ampliamento della radice di « crescere » o « divenire ».

Sofocle inclina spesso a riprese della sapienza mitica senza attribuirle ad una fonte specifica, quasi affiorassero dall'indistinta comune memoria. Le *Trachinie* (la tragedia di Eracle) cominciano con: « esiste un lógos arcaico rivelato agli uomini: non potrai dire felice nessuno finché la sua vita non sarà

conclusa. » Il nucleo dottrinale è lo stesso del precedente, sotto l'affermazione che non bisogna precipitarsi a giudicare felice colui che ha di fronte ancora l'ignoto e l'imprevedibile, ce n'è un'altra meno banale e più sottile, che non lo si potrà giudicare felice finché sarà vivo. Qui il pessimismo sofocleo è al colmo.

Nel caso di Edipo che sta avviandosi alla fine e alla quiete in seno alla terra, doveva essere noto che si trattava di una rivelazione di Sileno. Il dèmone uomo-capra cedeva la sua sapienza soltanto se messo brutalmente alle strette e in quel caso aveva confessato il suo segreto sotto le minacce di re Mida.

Un erudito posteriore, Elianus, ci ha informato sui particolari della leggenda.

*

L'alternativa tra amanti delle idee e amanti della terra è netta in Platone *Sofista*: « amici delle forme » (248 a), e « nati dalla terra » (247 c, 248 c).

Il secondo epiteto si riferisce a quelli « che trascinano ogni cosa sulla terra giù dal cielo e dall'invisibile... » (246 a).

*

Amici della terra (tellus) e amici dell'essere.

Gli orfici pregano Mnemosyne con una formula che apprendiamo dalle laminette auree funebri della Magna Grecia. Ai varchi fondamentali del cammino post mortem gli iniziati si fanno riconoscere dichiarandosi figli del Cielo stellato notturno e della Terra pesante. La presentazione è la chiave per ottenere l'acqua del ricordo. Si consideri che i figli del Cielo stellato e della Terra (di Urano e di Gea) sono i Titani. Il Cielo delle stelle è il fuoco e la Terra è la madre che lo accende.

Per la religione orfica, soltanto coloro che ricordano si salvano. Un credo che apparirà strano e paradossale a chi ritenga che il ricordo leghi alle cose. Qui deve trattarsi di un ricordare che risveglia una gnosi dimenticata, una verità che le vicende della vita hanno offuscato.

Non restiamo convinti completamente, tuttavia. La memoria non può non riguardare anche i molti. Chi non stesse nel mondo della molteplicità non avrebbe bisogno di ricordare.

Soltanto chi sta nel mondo della molteplicità e del divenire ha bisogno della memoria.

Certo, la memoria di sé permette di conservare la continuità della propria identità; ma la garantisce, e deve, a motivo dell'essere noi immersi nel flusso del cambiamento. Anzi, non siamo « immersi nel » flusso, da sostanze fisse e immutabili, siamo flusso noi stessi; partecipiamo del cambiamento e siamo, noi stessi, cambiamento.

In questo quadro, che cosa garantisce la memoria? La memoria non garantisce niente di estraneo e disomogeneo rispetto al divenire: al contrario, è il tipico stare nel divenire, aderendo alla sua costitutiva variabilità e molteplicità.

I santi del paradiso dantesco, a mano a mano che sono più vicini al centro indiviso di irradiazione dell'essere, meno ricordano.

Naturalmente, c'è un oblio che non è santo, bensì passivo, bestiale, materiale.

Nel divenire si può scendere e salire, tendere al basso e tendere all'alto. In entrambi i versi i molti si attenuano e confondono e la memoria muta di intensità; da una parte non serve granché ad una materializzazione ottusa

e dall'altra, inversamente, tende a non servire ad una spiritualità crescente.

In ogni caso, dobbiamo avere chiaro che Mnemosyne è della famiglia dei Titani e che pertanto ha a che fare con i molti e il divenire.

Mnemosyne non può mai perdere i caratteri tellurici della sua generazione. Essa è una facoltà della Terra madre e appartiene intrinsecamente al suo complesso religioso, simbolico e ideale, e ne segue le misteriose vicende.

Depressione

Siamo circondati da un'onda crescente di depressi che contrariamente al passato si riversano aggressivi all'esterno e non si nascondono o cercano di dissimularsi.

Non siamo più in presenza di un fenomeno intimo, riposto nei meandri più interni della psiche, ma di un'esplosione di fumo nero che sale ad avvolgere il mondo. Forse questo sviluppo, per la dimensione generalizzata del suo imporsi, fornisce agli interpreti della depressione un elemento

fondamentale per la comprensione di un fenomeno finora valutato in modo incompleto.

I morti escono dal mundus e si ostinano a non rientrarvi, non si accontentano di qualche dolcetto e di fare un giro per la casa quando i vivi dormono, vogliono essere padroni del giorno.

Più la fine del ciclo in corso si avvicina, più il tempo accelera quasi a stiparsi fitto nello spazio immobile e pesante, la velocità precipita in una densa materia marmorizzata.

Accade in un senso perfettamente rovesciato rispetto a quello del mistico Parsifal. Il tempo, oggi e qui, non diventa spazio nel senso dell'uscita dalla dispersione del movimento per entrare nell'immobile concentrazione dell'eterno; diventa spazio nel senso della decelerazione in un presente fisso materiale avvolgente assorbente confusionale.

Si direbbe che era quasi meglio il vissuto del movimento storico. L'assenza di senso della storia tipico di questa fase finale non indica affatto che siamo nel paradiso, piuttosto è il segno della prossimità dell'inverno di durata indefinita simboleggiato nella fine del mondo della *Edda*.

Nell'accelerazione finale, l'eroe diventa inutile, nessuno può più salire al cielo, nessuno può più modificare niente, nessuno può più civilizzare gli uomini o recare doni divini per migliorarne la condizione.

Gli amici della terra, per quanto eroici, debbono loro malgrado rientrare nei ranghi. Agli amici dell'essere, non resta che mettersi al riparo e tenersi stretti alla parte alta della loro anima, nella speranza che li porterà a riva salvi.

*

La massificazione è un fenomeno naturale tipico delle situazioni nelle quali la specie si difende dallo sterminio. Si difende nella forma più grossolana e istintiva elementare, con una moltiplicazione tanto numerosa da consentire almeno a pochi di superare la tempesta. Una difesa elementare perché si sente incombere la fine elementare.

Cháos

« I confini della psyché andando non potrai scoprire pur percorrendo ogni via, così profondo ha il suo lógos » (Eraclito fr. 45).

Marcovich, mutuando da Onians che il greco *peírata*, « i confini », « i termini », designi i capi di una corda (*rope ends*), interpreta che gli estremi dell'anima non si trovano per la ragione che l'anima è nel sangue e il sangue sta in un circolo. Conseguentemente inizio e fine dell'anima (*bonds, the beginning and the end*) non si trovano cercando fuori andando in giro nel mondo poiché la sua misura è « nel profondo » (*so deep a measure does it have*), nascosta nel corpo.

Purtroppo le espressioni « tutte le vie » e « andando » coinvolgono anche la direzione verticale, verso il profondo e l'interno. Non regge né che l'anima sia un circolo e che perciò non abbia né principio né fine, né tantomeno che i confini siano in basso, in una strada verticale verso l'interno di sé opposta alle strade orizzontali esterne.

Ciò nonostante, in Marcovich c'è un presentimento interessante, quantunque non sviluppato.

Eraclito si oppone alla filosofia della « via » (odós), non ci sono « vie » che sfocino in un traguardo definitivo, l'anima non si fa stringere, essa sta sempre oltre ciò che è fisso. Sarebbe inutile e sarebbe una forzatura ostinarsi a cercare per essa una mèta conclusiva. La ricerca di una fermata definitiva espone al rischio di commettere ybris.

*

Del grande enigma non c'è una soluzione unica e univoca. Altrimenti non sarebbe mai nata la filosofia greca, mai le religioni; la varia vita nelle sue forme infinitamente molteplici, e non solo l'uomo, sarebbe inutile. La molteplicità è l'altra faccia inscindibile del grande enigma o, semplicemente, dell'enigma. Se l'enigma non fosse tale e fosse immediato e chiaro, a che i molti? Per questa ragione i molti non hanno una spiegazione, la loro spiegazione essendo l'enigma.

La molteplicità è refrattaria ad ogni spiegazione, è costitutivamente indecifrabile.

Finché e se i molti sono molti, non possono essere tolti come un illusorio passaggio e compressi dentro la lampada magica di una definizione univoca.

Ognuno di essi, quale che sia, quantunque il più piccolo ed effimero, esige un suo *lógos* che lo insedia e lo identifica rispetto all'universo degli altri.

Questo vale perfino per uno dei molti che sia illusorio ed evanescente ed erroneo. Erroneo rispetto a che, poi?

L'indiscernibile è inspiegabile, esso rifiuta la « somiglianza », la somiglianza è un altro dei molti che si accosta e distingue. Il circolo inconcludente del terzo uomo di Aristotele (o di Platone o di Gorgia) sta sempre in agguato dove ci sono i molti. Non perché i molti non siano, ma proprio perché ci sono.

Essi non si fanno includere nella forma unica, non si fanno né accidenti di una sostanza unica né attributi di un unico dio.

I molti sono l'enigma. Sono la prova dell'enigma dominante, che spinge a chiedere da tempo memorabile: che cosa è la verità? Vivere con l'enigma, che cosa vuole dire?

*

A Platone che parla di amici della terra e di amici delle forme come di due schiere contrapposte andrebbe osservato che la terra non è l'informe, essa è la portatrice di ordine dopo il regno dell'indistinto cháos.

L'informe, o l'insieme di ogni forma, è il cháos, il cháos è il nulla. La terra non è il nulla, pensare che lo sia è un errore orfico, almeno di coloro che vi hanno localizzato gli « inferi » per antonomasia, il basso, il fondo, il pesante, la materia. In Omero era ancora l'invisibile, l'Ade, non necessariamente una cavità interna, bastando fosse un luogo lontano, sottratto alla vista normale.

E però anche in Platone c'è un'altra terra. Vista dall'alto nel *Fedone* è una forma multicolore e splendida.

Allora? Dipende dalla prospettiva dalla quale si guarda e vive, dipende se si guarda e vive da dentro la caverna o da fuori. L'incatenato vede nella terra una prigione, il libero uno spettacolo di luce.

Il mito di Platone presenta il nesso tra libertà e verità. Bisogna meditare su questo, perché in questo sta un antico messaggio che la

modernità non ha più saputo e voluto ascoltare.

*

La filosofia emerge prepotente con lo spirito umanistico e il culto dell'individuo. C'è qualcosa di grandioso nella sua nascita che travolge e impone una nuova intuizione del mondo. Di grandioso e di catastrofico.

Prima della filosofia, la verità è la volontà degli dèi scrutata con ossequio da indovini e sibille. Poi, ecco che la verità, pur restando la volontà degli dèi, si trasforma in una legge del mondo che può essere scoperta, descritta e finalmente posseduta. La volontà degli dèi plurali si concentra nella volontà di un dio unico e questa dal canto suo si fa norma fisica, astronomica, mondana, storica, esce dall'insondabile e si offre alla portata dell'intelligenza umana. A tanto può piegarsi perché non è più un gioco metafisico, una creazione assoluta libera, un atto trascendente i desideri e le attese degli umani. E non sarà più un gioco non appena gli dèi plurali cesseranno di regnare e si ordineranno sotto l'impero

dell'unico, a partire da Zeus per arrivare al pantocrator ellenistico cristiano.

La verità della filosofia è il volto di una crisi e non è vera. L'uomo che sta dietro a essa è un uomo che domina sulle rovine. Crede di sedere più in alto semplicemente perché non c'è più nulla a dare la misura di che cosa è alto e che cosa è basso.

*

Per Platone l'essere si dice (ed è) in molti modi: cinque, nel *Sofista*. Aristotele, che ripete il maestro, ne conta dieci nelle categorie dell'*Organon*.

Gli stati da noi chiamati essere e divenire, in contrapposizione, da Platone sono chiamati quiete e movimento.

Platone vuole che il movimento sia essere, che il divenire sia essere. Non poteva essere più eracliteo e meno parmenideo.

L'essere di Parmenide è in Platone il « genere » dell'identico; ma un essere, oltre a essere identico a sé, è anche nuovo e diverso rispetto ad un altro. Ogni essere partecipa (prende parte) dell'essere in quanto è, e in

quanto è prende parte dell'identico e del diverso; e inoltre lo si può vedere partecipare della quiete e del movimento.

Il divenire non è estraneo o opposto all'essere.

I molti sono uno dei supremi modi o generi dell'essere.

*

La questione della continuità tra uomo e universo, unico ambito nel quale soltanto si può correttamente parlare di universo, si riformula nella questione del significato dell'universo e dell'uomo in esso.

Orbene, la continuità e l'omogeneità dell'uomo con l'universo è un assioma etico, non ha alcuna base scientifica; non solo, la stessa elezione della scienza a via privilegiata per convalidare una simile eventualità è anche essa frutto di un assioma assolutamente indimostrabile e non autofondante.

Gli ioni hanno lanciato il primo notevole tentativo di rovesciare l'idea di cháos e di inserire l'uomo organicamente nel significato della vicenda cosmica.

L'ultimo tentativo è stato quello di Hegel con la sua critica del limite (pensare il limite equivarrebbe ad averlo superato).

Purtroppo la critica del limite è la soluzione giusta di un problema sbagliato, perché l'uomo non può legittimamente parlare di limite. L'uomo non può parlare del « tutto » nemmeno indirettamente, e il concetto di limite implica un discorso sul tutto.

Siamo perfino arrivati alla dottrina del dio uomo che ha portato alle estreme conclusioni l'idea dell'omogeneità dell'uomo con l'universo; tanto l'uomo era stimato essere il fine dell'universo che perfino dio per essere congeniale con esso ha dovuto diventare uomo. Naturalmente quel dio uomo ha inglobato in sé, per disporsi all'impresa, la drammatica vicenda del cosmo.

Ciò che sorprende è che l'uomo, nel credersi omogeneo con il cosmo che vive, si senta autorizzato a credere di avere capito che cosa sia e che peso effettivo abbia in esso.

La teoria heideggeriana della alétheia (l'essere aprentesi a prescindere dall'intervento umano) è una perfetta riedizione dell'idea di Nietzsche che l'essere non sia finalizzato verso l'uomo, che l'uomo non sia il télos dell'essere.

In fine dei conti, che l'essere sia il cháos.

Di fronte al cháos, l'uomo non può che accettarlo o con rancore e risentimento (il risentimento è per Nietzsche il caso tipico del cristianesimo), o con gioia e meraviglia.

In ogni caso, occorre riconoscere che la filosofia di Heidegger è l'ultimo sforzo intrapreso dal pensiero europeo per dare un senso al non senso. Conclusosi l'itinerario della desacralizzazione e successivamente della derazionalizzazione del mondo, Heidegger si è mosso incontro al nulla e al non pensabile sovrano e onniavvolgente come ad un destino ineluttabile. L'ultimo appiglio sta in questa idea di « destino », di « invio »: lontani o allontanati, la lontananza stessa resta in ogni caso un volere al quale abbandonarci.

*

Sull'idea di cháos in Nietzsche si veda Heidegger (*Il concetto di caos*, 1939).

« Cháos è il termine per indicare la vita che è corpo, la vita in quanto corpo nel complesso... il progetto del mondo che muove dalla posizione dell'animale e dell'animalità.

Qui è radicata l'esperienza fondamentale del mondo come cháos. »

*

Sul cháos, proseguo a trascrivere da Heidegger: « cháos vuole dire inizialmente ciò che si apre sbadigliando, e indica in direzione di un'apertura che si spalanca insondabile, senza sostegno e senza fondo (cf. Esiodo *Teogonia* 116). »

Si tratta di concetto raffinatissimo, analogo a quello estremo orientale di Tao, il vuoto immenso onnicontenente. L'abisso degli inizi è lo Apsû babilonese e il ghinnunga gap scandinavo e altogermanico.

Nonostante che stia a indicare la forza del principio metafisico, non lo considererei tuttavia un concetto originario.

Il concetto del senza fondo presuppone una precedente presa diretta del mondo, immediata e corposa, e implica una consumata riflessione inquieta e critica.

*

Cháos si riconnette con chasko, mi apro, sbadiglio, apro la bocca (indoeuropeo gha; latino hio, hisco; paleosardo kaskài).

In Parmenide, la porta della dea si spalanca con ampia apertura: chásma achanés (1, 18), dove achanés è aggettivo costruito sulla stessa radice, quasi a dire apertura apertissima.

Una porta che dà nel senza fondo.

Le porte della notte e del giorno si aprono sul cháos.

« Del giorno », ovvero del sole levante, nel proemio parmenideo è detto con ématos (genitivo da émar): si tratta dello stesso etimo di sangue, aima aimatos.

La lingua dei greci contiene l'idea che il fuoco del sole che rompe la notte corra nel sangue dell'uomo, e che la natura vitale intima dell'uomo sia il fuoco rosso.

Anthrópos, ha chiarito Kerényi, significa faccia di brace. Un nome che aveva assunto un valore negativo nel tardo pessimismo orfico, interpretandosi peggio di un marchio: gli

uomini sono fatti delle ceneri ardenti dei Titani colpiti dalla folgore punitrice di Zeus.

Ma il mito della folgorazione punitrice appartiene ad una fase di irrigidimento puritano che ha smarrito l'impulso iniziale. Solo a causa di un'involuzione nichilista l'essere colpiti dalla folgore diventa una sanzione penale: il rapimento nel fuoco celeste è invece segno di innalzamento in tutte le più pure tradizioni antiche.

In quel nome, sotto la distorsione orfica o della lettura superficiale della mitologia orfica, traluce l'idea del volto che irradia. Il volto dell'uomo eccellente e perfetto, dell'uomo che nascendo dalla Terra era tratto nella forza raggiante della materia.

Dante

I molti, l'enigma?

Una delle soluzioni più organiche dell'enigma dei molti culmina in Dante. Acuti interpreti hanno scorto controluce, dietro la sua ascensione visionaria, la filosofia neoplatonica dell'ecstasi mediata dalla mistica

araba. Certamente Dante partecipa, da membro della confraternita esoterica dei Fratelli d'Amore, della dottrina della gnosi che si consegue con il soccorso di varie potenze salendo corrispondenti stati dell'essere.

Rispetto alla mistica araba, ad ogni conto, la gnosi dantesca non cerca una mèta nella cui intensità il molteplice si azzeri e si riveli illusorio e vano.

I vari gradi del molteplice sono prove essenziali per salire all'unità del tutto. Purché, beninteso, le si sappia interpretare cogliendo nella selva del divenire il permanente, il figurale secondo Auerbach, le anime o la dimensione demonica delle persone. Nel viaggio dantesco non ci sono cose, ci sono soprattutto persone e attori.

In Dante si afferma la conservazione essenziale dei molti, e la conservazione e il non dissolvimento sono ammessi e garantiti dalla struttura trinitaria del principio. Nel principio sta già ab aeterno la pluralità; esso, a cagione di questa intima costituzione, sostiene il mondo storico non esternamente ma includendolo in sé nella propria dimensione trascendentale.

*

Anche Hegel ha colto il centro essenziale dell'enigma dei molti, sia pure pagando un alto prezzo al logicismo nel quale si era inevitabilmente avvolta la ricerca della verità nella sua epoca. Hegel non poteva sottrarsi al presupposto che del *lógos*, ancorché non fosse unicamente logico, si dovesse nondimeno trattare secondo la logica.

Il paradosso hegeliano sta nel fatto che egli ha dovuto dimostrare con la logica che il *lógos* non fosse esclusivamente logico.

Dimostrare che si trapassa mediante il limite un limite riconosciuto per tale, questo è un paradosso, ricco di tensione e di verità ma pur sempre paradosso.

In ultima analisi si ripropone in Hegel, ancorché con formula diversa, l'intuizione fondamentale di Kant, nel quale la ragione teoretica si autoriconosce insufficiente e per ciò stesso aperta ad un assoluto che la giustifica. La ragione kantiana è costitutivamente limitata e insufficiente, contiene in sé la negazione, e per questo motivo è aperta all'assoluto.

L'assoluto, che non è mera ragione teoretica neppure in Hegel, irrompe nella sua

sovranità alla fine della storia. L'assoluto è la fine, non certo una fine trascendente, che separata non sarebbe fine di ciò che finisce, sibbene fine intrinseca e immanente la quale, proprio in quanto fine totale, si chiarisce come il vero infinito.

L'infinito autentico è concluso e conclusivo. L'assoluto è effettivamente infinito in quanto è finito. Non si dà assoluto se non come totalità dei finiti; se l'infinito consistesse di non finiti continuamente in fieri non sarebbe infinito e attenderebbe di esserlo.

Reciprocamente, soltanto il finito è infinito, infatti il finito ha il suo essere soltanto nell'infinito, il finito è per natura votato a entrare nell'infinito proprio perché finito.

Il limite si afferma e stravince autonegandosi.

Hegel ha colto l'essenziale dell'enigma dei molti, ripeto, ritenendo che la comprensione del limite non implichi di averlo annullato. Il superamento e la negazione non sono annullamento. In Hegel negare non equivale ad annullare, l'azione del no trasforma e rovescia e non annulla. L'azione

del limite suscita la vita, non precipita nel baratro dell'immobile zero.

Il limite non viene tolto e annullato perché compreso, se esso è compreso è compreso e con-servato come limite.

Il soggetto che si è appropriato il limite non è andato oltre annullandolo, ché lo sforzo compiuto su un nulla sarebbe stato pura illusione. Al contrario, il soggetto vive il limite, diviene il limite, lo riconosce in sé e ne vive la condizione. L'appropriazione del limite segna che il limite, lungi dal dissolversi, è divenuto la vita di colui che se lo appropria.

Il limite, in quanto intima ed essenziale costituzione del soggetto, ne fonda l'intima ed essenziale complessità e pluralità e lo chiarisce perciò come divenire.

La comprensione del limite è il riconoscimento di essere la vita del limite. Il limite vivente e la condizione vivente del limite è il divenire. Senza la conservazione reale del limite non ci sarebbe divenire. Se il limite fosse puro nulla inerte, il divenire non ci sarebbe.

Possiamo concludere che il vero essere, in quanto contiene per componente il limite, è il divenire.

L'essere è natura, nascere, *gígnesthai*.

E il divenire non è esclusivamente e unilateralmente logico teoretico. Lo impedisce la sua intrinseca contraddittorietà e aporeticità. L'idea, che rappresenta la dimensione logica del reale, e la natura si coappartengono reciprocamente. L'assoluto hegeliano si autoafferma attraverso una tensione e un calvario che contamina la pura logica ideale con la materia.

L'inquietante intuizione che l'assoluto è la fine della storia non significa che la storia è finita, ma che *la storia è la fine vera*, che la fine appartiene alla storia, che l'essere è soltanto e definitivamente storia. Storia, tempo, divenire, nascere.

*

Concluderei con un chiarimento su un tema di fondo: riconoscere che l'assoluto non è esclusivamente logico è la stessa cosa di riconoscere che la verità non si dimostra ma si presenta e basta.

Una verità dimostrata o provata rinvia ad un criterio superiore che la legittima e

fonda; in tal caso, a porsi come la verità sarebbe questo, e via inconclusivamente.

La verità per essere verità, l'assoluto, è davvero la fine, perché si presenta e impone quale è, non si sottopone a verifiche, sta oltre la logica. Semmai chiama all'accettazione interpretante. La natura della verità è tale che la si può solamente accettare o negare. Ma, come l'affermazione non è atto meramente teoretico, non lo è la sua negazione.

Per negare ciò che c'è e che si trova, occorre essere seguaci di un dio alternativo.

*

Su questa partita cruciale è acceso da tempi lontanissimi il duello tra gli amici dell'essere e gli amici del nulla.

Se il grande pólemos che agita la storia del mondo fosse schematico e astratto, sarebbe facile cogliere la linea di demarcazione fra le loro schiere, invece esso è calato nel concreto e nell'incerto, e i componenti delle schiere sono mischiati e non immediatamente separati nello svolgimento visibile.

Amici e nemici dell'essere o del nulla sono allacciati e congiunti da un'indistricabile necessità dialettica. Il duello cala all'interno degli stati e delle epoche, delle comunità e delle chiese, e perfino delle unioni personali e del singolo cuore.

Ciò non esonera tuttavia nessuno dallo sforzo di interpretare chi siamo nella situazione e negli eventi dati e dall'impegno a fare fino in fondo la nostra parte. Non è la coraggiosa chiarezza degli uni o degli altri a essere un male, lo è la reticenza, l'ipocrisia, la viltà, la confusione e il rinvio.

Nessuno potrà mai evitare quella « ultima grande battaglia » che, avverte Plotino, bisognerà pure affrontare una volta.

Panico

L'uomo che ama la verità non è solo colui che conosce ciò che è, è anche colui che non mente. Sapere la verità e seguire la verità sono due arti e due virtù congiunte strettamente ed essenzialmente. La congiunzione si è persa nella modernità con la separazione di etica e

scienza. Nel mondo moderno il pensare la realtà non ha più alcuna connessione con il vivere sincero e non menzognero.

Nella prima filosofia greca, come già presso l'Iran antico, l'ispirazione veritiera e il ripudio della menzogna coincide con la conoscenza vera. Ambedue i valori appartengono alla libertà e all'identità dell'uomo autentico. È la libertà il ceppo nel quale ambedue si riuniscono e nel quale si spiegano.

L'uomo vero e veritiero è signore e libero. La verità è la dote del vero custode e della vera guida. L'uomo della menzogna è subalterno e servo, egli si sottrae alla realtà dissimulandosi, ma « di fronte a colui che non tramonta mai chi potrebbe nascondersi? » (Eraclito fr. 16).

*

Lo spirito della menzogna è qualcosa di più della spinta a rendere falsa testimonianza, è in radice il rifiuto e lo stravolgimento del comando della realtà; quale che sia la realtà, è la pretesa di potersi nascondere alla sua potenza e sottrarsi al suo imperio.

La vita di menzogna, e perfino le singole determinate menzogne, si alimentano da una decisione fondamentale che investe la posizione stessa dell'uomo nei confronti del comando ineluttabile della realtà. Un rifiuto di ubbidienza al suo superiore comando è quello che nelle antiche tradizioni compare come ribellione insurrezionale contro la volontà divina.

Alla menzogna fa da presupposto essenziale il rifiuto dell'abbandono e del consenso. Le idee della *adaequatio intellectus et rei* e della riflessione intellettuale altro non sono che una copia impallidita dell'abbandono e del consenso, che si lasciano intravedere assai in lontananza alle loro spalle.

Eppure il concetto di errore è rimasto legato all'idea di una deviazione emotiva ed etica ancora in tempi moderni con Cartesio.

Alle spalle dell'idea moderna di verità si tiene quell'affermazione e quel consenso fondamentale con la forza che fa essere l'essere.

In Agostino traluce ancora, sebbene nella caratteristica distorsione personalistica della nuova era, l'idea che la verità sia affermazione, sia dire sì. Che sia l'acconsentire all'annuncio e all'invio.

Prima che la svolta, anzi la rivolta umanistica, osasse entrare apertamente in campo, la verità, densa e piena, teorica etica emotiva in un'unica sintesi, era il consenso al cháos e l'affidamento e l'abbandono a esso, la Gelassenheit.

Esso ha un nome antico divenuto incomprensibile e travisato: panico.

Per noi, condizionati dalla cultura della centralità dell'uomo, l'emozione panica è solo angoscia; l'incontro con il volto sacro invincibile della verità è una sensazione agghiacciante di terrore, è la disperazione del vuoto e della fine.

Eppure il panico, il vissuto della finitudine e dell'intrinseca caducità, prima della rivolta umanistica e prima del razionalismo, era un valore positivo. La verità nuda, ancorché tremenda, era accolta come uno stato di pienezza e grazia, risolutivo e rappacificante.



*La civetta simbolo di Atena
Disegno da moneta attica*