giornale *di* filosofia

STEFANO MASCHIETTI

DIRE IL CONTROVERTIBILE. Una riflessione sull'intero e sui domini della molteplicità

Giornaledifilosofia.net - Novembre 2012

Sommario: Tematicamente legato al precedente *Dire l'incontrovertibile. Intorno all'analisi filosofica di Gennaro Sasso* (2007), il presente contributo ne riprende la tesi della coincidenza semantica di «essere e niente» e della sua coestensività logica all'accadimento del linguaggio doxastico, per cercare di svolgerne le radicali conseguenze.

Il saggio individua nell'aporetica della «contraddizione» e della sua equivoca parentela teologica con l'aporetica della «contrarietà reale», il crocevia per proporre una definizione aperta della molteplicità e della vita del pensiero. L'accadimento discorsivo della vita è quindi analizzato e interpretato a riscontro dell'aporetica russelliana delle classi.

Tale mossa è funzionale sia per intendere la natura delle finzioni giuridiche attraverso cui è de-costituibile l'accadimento del mondo politico e l'inafferrabile momento costituente della sovranità, sia per proporre una definizione della realtà quotidiana e della connessa esperienza di vita in termini di «segnicità» e di «virtualità» reticolari.

L'interpretazione della realtà e dei mondi di vita in termini di «rete» e di virtualità consente infine di elaborare una decifrazione filosofica dei fenomeni della globalizzazione economica, della «virtualizzazione» delle realtà rappresentabili attraverso internet, della finanziarizzazione delle relazioni sociali di scambio e del potenziale delle tecnologie cibernetiche.

Indice: **1.** La discorsività e i principi primi, p. 2 / **2.** Il discorso sulla *verità* e la *realtà* del discorso, p. 15 / **3.** Nuclei della realtà in divenire, p. 36 / **4.** Articolazioni dell'empirico: vita, cosmo, politicità, p. 52 / **5.** L'umanità, le terminologie tecniche, il nostro tempo, p. 79.

DIRE IL CONTROVERTIBILE.
Una riflessione sull'intero e sui domini della molteplicità

di Stefano Maschietti

1. La discorsività e i primi principi

1.1. Illimitatezza del linguaggio. 1.2. Limite del linguaggio speculativo. 1.3. Molteplicità originaria e molteplicità empirica. 1.4. Essere, pensiero, linguatggio.

1.1. Le pagine che seguono sono un esercizio di filosofia speculativa e si interrogano sulla questione dei primi principi dell'essere e del pensiero. Si occupano cioè della questione dell'intero, del suo senso e delle sue possibili manifestazioni.

«Essere» e «pensiero» sono due parole della tradizione metafisica dall'ampiezza semantica virtualmente illimitata. Tutto ciò che accade e irrompe nella «sfera» del linguaggio, a partire dall'idea-metafora, vedremo quanto ricorrente, dell'«accadere» e dell'«irrompere», tutto ciò è rappresentabile e metaforizzabile, quindi oggetto di possibile pensiero e conoscenza.

Allo stesso modo, tutto ciò che è rappresentabile (ad es. «l'araba fenice»), anche solo nella forma discorsiva della negazione (ad es. «Bin Ladin non è stato individuato»), in quanto sia linguisticamente signi-*ficato*, rientra nella sfera dell'essere *reale* e delle cose che divengono.

Il problema dell'intero è allora quello classico della possibile appartenenza ad esso e alla sua unicità (essere e pensiero sono in certa misura lo stesso) di molteplici realtà *particolari*, che sono in quanto sono dicibili, e intanto sono per come alternativamente si rappresentano.

Ecco alcuni quotidiani esempi di realtà rappresentabili e reversibili: l'araba fenice risorge dalle proprie ceneri; l'araba fenice è cenere illusoria; Elena fu *causa* della riparatrice guerra di Troia; la colpevolezza di Elena fu *effetto* della sporca guerra di Troia; l'attesa del calo dei prezzi produce deflazione; la deflazione alimenta l'attesa del calo dei prezzi.

La primitiva forma di particolarità e di contingenza, in quest'orizzonte, a ben vedere è proprio quella data dalle due parole indicanti lo «stesso intero», le parole «essere» e «pensiero». Parole che, in quanto due e diverse, *con-tangenti*, rappresentano l'inevitabile **duplicità** di ciò che intuitivamente è semplice, di ciò che inoltre, in quanto non si riduce a nessuna delle cose empiriche che divengono e che sono pensabili, per ciò stesso si definisce, rispetto ad esse, nei termini di una paradossale quanto *necessaria* «negatività», una negatività di cui è intuibile il senso, ma non adeguatamente definibile il contenuto.

Ecco che quindi, nella «sfera» virtualmente illimitata del linguaggio (oltre il linguaggio, alle cose stesse, approdiamo, almeno riflessivamente, tramite il linguaggio, ad esempio tramite la parola «cosa stessa»), in questo spazio di cose tanto rappresentabili quanto negabili in rappresentazioni diverse o alternative, finiscono per rivelarsi tre i termini della problematica duplicità dell'intero: essere, pensiero, niente[1].

Ancora degli esempi: dove sia l'araba fenice, nessun lo sa; forse essa è niente di reale, però appare ed esiste, tanto nella coscienza che intende o nega determinate rappresentazioni semantiche, quanto nell'immaginario popolare dei «si dice». Lo stesso vale per la vera realtà, opinabile, di Bin Ladin, o per la causa prima, opinabile, di una guerra o dell'inflazione.

Dire che il **linguaggio** è virtualmente illimitato, non significa dare corso alla tesi che vuole il linguaggio come unica realtà dell'essere, semmai, al contrario, significa *alludere* al linguaggio come ad una realtà aperta e aporetica, duplice, una rete in cui altri ambiti di realtà *esprimibile* (le percezioni, le azioni, le emozioni) sono coinvolti e confusi, irretiti.

Rilevare infatti che percezioni, azioni ed emozioni sono date *al* linguaggio ancor prima di essere date *nel* linguaggio, significa innanzi tutto confermare come questa enumerazione di termini sia un referto linguistico. Non sappiamo fino a che punto le cose siano tali, «cose», indipendentemente dalle parole che le «signi-ficano», certo le parole sono già eventi e azioni, e solo attraverso parole ci riferiamo riflessivamente alle (cosiddette) cose e ai referenti extralinguistici. In tutto ciò, la «rete» risulta essere una *particolare* e astraente metafora attraverso cui il linguaggio intende l'intero e la sua aporetica pensabilità.

Il linguaggio insomma *può voler* intendere l'orizzonte della *realtà* in quanto intero, facendone il tema di una riflessione metalinguistica, quindi aporetica, tesa a cogliere la sfuggente relazione della realtà con la *verità*. La riflessione è aporetica perché la sua base imprescindibile è la *non circoscrivibile* particolarità del discorso dato, mentre la sua intenzione metalinguistica è volta a cogliere non la particolarità del *reale*, bensì l'intero della *verità*, fermo restando che l'*intero*, se intuito nella sua essenza e verità, in sé stesso non divisibile né articolabile, non può rivelare o mostrare parti, né autentico commercio con il particolare linguaggio discorsivo in cui siamo costretti a veder fiorire la nostra riflessione.

Potremmo chiamare quello sopra formulato il **paradosso** di Gorgia, del filosofo che

1 Quando Platone nella VII lettera (341 c) afferma che sulla cosa stessa del pensiero, vale a dire sui primi principi della scienza, non ha inteso scrivere alcunché, credo *voglia dire* che i primi principi, non essendo definibili sulla base di un criterio di principio discorsivo, si danno in modo assiomatico-intuitivo, in una modalità, appunto, tanto irrefutabile quanto non adeguata al linguaggio di cui pur ci dobbiamo servire per alludere al loro senso (344 b). In questo credo che si muova in sintonia con quanto dirà Aristotele sulla non definibilità, ovverso sul carattere intuitivo della verità dei primi principi (*Anal. sec.*, 19, 100 b 5-17). Diversamente cfr. E.Severino, *Oltre il linguaggio*, Milano 1992, pp. 137-39.

ha proposto una delle riletture più acute della questione eleatica dell'essere. Secondo Gorgia, se il pensiero coincidesse realmente con l'essere e l'essere fosse interamente pensabile, vale a dire intuibile, non sarebbe possibile discriminare tra una rappresentazione di fantasia ed una corrispondente alla realtà: entrambi essendo pensabili, sarebbero entrambi in sé intuibili e reali, quindi anche la fantasia del cocchio volante sull'orizzonte del mare[2].

L'ipotesi alternativa a questa in collisione con il senso comune e con il suo bisogno di differenziare la fantasia dalla realtà, è quella che postula una «sfera» della realtà eccedente quella del pensiero discorsivo, e perciò stesso non pensabile, non direttamente intuibile, bensì solo mediatamente, discorsivamente rappresentabile. Solo che, come abbiamo già rilevato, a tale sensibile «sfera» della realtà eccedente, non immediatamente intuibile, noi abbiamo accesso per il tramite di ciò che intrinsecamente *eccede* il pensiero stesso, vale a dire il linguaggio metaforico, il quale, veicolo rappresentativo della realtà, alla «sfera» della realtà già appartiene per il suo potere di signi-ficare anche le più evanescenti fantasie.

Di nuovo alcuni esempi: sia in vita o meno, Bin Ladin è un turbinoso prodotto mediatico; siano in corso o meno, inflazione e deflazione assorbono e riflettono l'instabile atmosfera psicologica dell'opinione pubblica e delle cointeressate fibrillazioni massmediatiche. La notizia e l'enunciato sono insomma già un percepibile evento, non solo la sua rappresentazione discorsiva. Siamo quindi al punto di partenza dell'aporia[3].

2 *Gorgias*, 82 B3. Mi riferisco alla tesi dell'impensabilità dell'essere come trasmessa nel passo di SEXT.EMP., *adv. math.*,65-87: in part. 79. Parlo di una rilettura di Parmenide con riferimento, nello stesso testo, alla tesi dell'inesistenza dell'essere, specie là dove (69-70), molto acutamente, Gorgia afferma che ciò che è eterno non ha principio (avendocelo solo ciò che nasce), quindi non è in alcun luogo: non è né contenuto né è contenente sé stesso (altrimenti sarebbe duplice), e quindi non è. Se ora pensiamo a come, nella *Logica* di Hegel, l'identità di «essere e nulla» sia assunta quale fondamento dialettico della determinazione di ciò che diviene, quindi con un intento deduttivo opposto a quello dell'analisi antinomica di Gorgia (o quella dialettica di Kant), possiamo notare come già Anassimene, che alcuni dicevano allievo (critico?) dello stesso Parmenide (13 A2), avesse espresso, in polemica con Anassimandro, l'esigenza che il sostrato dovesse essere bensì uno e infinito, ma non indeterminato alla maniera dell'apeiron, bensì determinato (οὐκ ἀόριστον ἀλλα ὡρισμένεν [φύσιν]) e determinante, come un'aria in grado di rarefarsi e condensarsi (13 A 5, SIMPLIC. *Phys.* 24,26, ma anche 13 A 7, 2-3). A ben vedere, i fenomeni complementari di rarefazione e condensazione presuppongono, nell'unità di ciò che sempre si muove in sé stesso, l'indeducibile darsi di molteplici particelle in grado di avvicinarsi e allontanarsi reciprocamente, muovendosi evidentemente attraverso interposti e indeducibili *vuoti*. Tale presupposto, al pari di quello della *molteplicità* delle parti, compromette quindi l'omogeneità del principio da cui era partita l'analisi della generazione. Tutto ciò, scontate le debite semplificazioni, è del resto tema analogo a quello delle due antinomie matematiche della ragion pura nella dialettica di Kant. Quanto alla nozione hegeliana del divenire e del suo «fondamento essenziale», cfr. *Wissenschaft del Logik*, in *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a. M, 1970, Bd. 6, pp. 79-80, tr, it. di A. Moni rivista da C. Cesa, Bari-Roma 1994, p. 496: «soltanto l'esser posto che si toglie è l'esser posto dell'essenza. L'essenza, nel determinarsi come fondamento, si determina come il non determinato, e solo il togljiere questo suo esser determinato è il suo determinare. […] Essa non è un'essenza proveniente da altro, ma un'essenza che nella sua negatività è identica con sé.»

3 Lascio in sospeso l'antinomia se il pensiero abbia carattere intuitivo e immediatamente «posizionale» (come lascerebbe intendere l'audace accostamento heideggeriano del fr. 3 di Parmenide all'«appercezione» (post)kantiana, cfr. *La tesi kantiana sul'essere* (1961), in *Segnavia*, tr. it di F. Volpi, Milano 1987), oppure abbia natura solo discorsiva e mediatamente concettuale (come ribadito da Kant nei §§ 16-17 della sua prima *Critica*). Asserire con univocità se la riflessione sul pensiero, ovvero il pensiero concernente il pensiero stesso, ne riveli la capacità intuitiva o la sola capacità discorsiva, non è e non sarà possibile. Infatti cercheremo di evidenziare come tale dicotomia rappresenti uno degli aspetti della stessa duplicità dell'intero. Per ora basti precisare che, nell'accezione larga in cui lo assumiamo, il **pensiero** non è l'attività riconducibile ad un soggetto costituente come l'uomo o come Dio, bensì uno

Ne dobbiamo trarre la conclusione che ad *eccedere* l'intuitiva unicità dell'essere e del pensiero, della verità dell'intero (si notino le reduplicazioni del semplice in espressioni come «verità dell'intero/essere», o come «stesso intero»), è la realtà «stessa» del linguaggio, è la «duplicità» del segno, il suo potere moltiplicante le realtà significabili e gli enti logici significativi, il potere di *creare* insomma particolari forme di rappresentabile, senza soluzione di continuità tra il momento predicativo-discorsivo e quello esistenziale-intuitivo, che sono due aspetti della medesima ed equivoca realtà. L'araba fenice, con i predicati che la rappresentano, esiste quantomeno negli spazi mentali, individuali e collettivi, che accolgono una consimile definizione e nei cui giochi linguistici il suo senso funziona. E così Bin Ladin, così il corso dei prezzi e la responsabilità delle guerre.

Le pagine che seguono argomentano la **tesi** che il senso dell'intero, in cui accadono e transitano tanto le cose, quanto le fenici e il terror panico, vada colto intuitivamente nell'equivalenza semantica di positività e negatività. È questa la tesi del carattere linguisticamente duplice dell'essere e della sua verità, la quale, come cercheremo di argomentare, non può essere affermata rispetto agli accadimenti e alle cose del mondo, più di quanto debba essere simmetricamente negata rispetto agli stessi eventi e alle stesse cose. Tale punto cercheremo di precisarlo dando senso e corso ad una logica, o meglio, ad un'analogica intuitiva della *coincidentia oppositorum*.

In questa prospettiva, le cose e la cosa stessa del mondo appariranno quale reticolare crocevia e complesso di un'originaria molteplicità, la matrice di ogni possibile costruzione metaforica e metafisica dell'orizzonte mondo e del suo *accadimento* linguistico.

1.2. Il **discorso speculativo** intende dare forma all'ideale della coerenza e del rigore. Deve però sempre subire una *caduta*, un accadimento linguistico, deve cioè scontare il debito di un'imprescindibile approssimazione metaforica dei propri termini elementari, e *mondare* la macchia di una qualche allusività poetica delle stesse espressioni tecniche impiegate.

Il linguaggio è del resto un gioco (comunque particolare) di particolari giochi, quindi non può, nella sua istanza metalinguistica, che esser *allusivo*, nel senso etimologico della parola. Per gioco intendiamo la costruzione flessibile, inconsapevole e intersoggettiva, di particolari domini accomunati da regole d'insieme e presupponenti un'elastica eccepibilità. Il gioco è rappresentazione e costruzione metafisico-metaforica della realtà quotidiana (genitivo equivoco). Il linguaggio è allora apertura e indeterminabile rappresentazione di rappresentazioni, e tale realtà riflette o cerca di riflettere l'esercizio o gioco speculativo.

Il discorso sui primi principi, questo l'aspetto decisivo del nostro *metodo*, deve essere condotto attraverso il controllo delle contraddizioni in cui si in-corre quando si tenta di intendere ciò che non è definibile (essendo un principio). Tali contraddizioni sono l'evento stesso del filosofare riflessivo, il quale, ancor più che l'arte di

spazio, una «sfera» di flessibile e policentrica eventualità, equivalente all'apertura degli enunciati linguistici e del loro possibile senso speculativo.

In questo senso è il linguaggio stesso a rivelare la duplice natura appena vagliata. Ogni espressione linguistica, infatti, rispetto a sé stessa, in quanto contingente espressione (ad es. Bin Ladin, l'araba fenice), è momento reale e impressione intuibile, mentre, rispetto all'altro cui inevitabilmente si riferisce il processo della sua molteplice intenzione (ad es. l'individuazione o il referente ulteriore di «Bin Ladin» o dell'«araba fenice»), è discorsiva e rappresentativa, ferma restando che l'unità di senso della frase così composta (ad es. «Bin Ladin è in Pakistan», «l'araba fenice è nella nostra mente») è in sé un dato percepibile, quindi, anche se solo psichico o addirittura immaginario, già reale, essendo l'immaginario collettivo una realtà pari a qualsiasi altra realtà intersoggettiva.

comprendere le cose, potrebbe essere definito il metodo di non comprendere le cose, l'arte di in-contrarle per lasciarsi da esse sor-prendere (nel gioco metalinguistico)[4].

L'inevitabilità del **contraddirsi** è intrinseca alla volontà e all'atto stesso di interpretare l'intero, ovvero di individuarsi e di individuare un senso rispetto ad esso. L'intero, infatti, non può essere trattato come un oggetto del discorso, perché un **oggetto** è sempre *particolare*, presuppone quindi un contesto di provenienza e di costituibilità intersoggettiva. Nel nostro caso invece, l'intero non è, a rigore, né testo (oggetto) né contesto, semmai è il limite *ideale* di un'orizzonte di possibile apparizione *reale*. L'intero ha quindi senso, senza però essere una cosa, e non avendo parti o sfaccettature in quanto intero. Ciononostante il suo senso, che è ni-iente ri-spetto all'empirica particolarità delle cose che in esso ac-cadono, apre il momento del pensiero rispetto all'essere e dischiude, rivela la duplicità dei principi, e dell'intero stesso.

Avvertiti circa questo limite del discorso e negata oggettività all'intero, dobbiamo però avvertire e precisare al contempo come, attribuendo (noi) all'intero un carattere di non oggettività, inevitabilmente ne facciamo il termine di un'oggettivante predicazione negativa. Finiamo per dire insomma che l'intero e l'originario «sono e non sono» tema del nostro discorso, non sono un oggetto per quanto abbiano un *particolare carattere*, cioè un'impronta lasciata da altro, sia anche quest'altro un semplice momento di negatività logico-espressiva, un momento (di) cui si è inevitabilmente ed equivocamente soggetti (soggetti *di* e soggetti *a*).

Per quanto motivato da volontà di coerenza e rigore, il nostro sarà allora un discorso non deduttivo, ma intuitivo e *interpretativo*, in quanto, come vuole l'etimologia della parola «interpretazione», *si rende manifesto tra* le pieghe, le righe e i vuoti dello stesso discorso ordinario. E in tale discorso finiremo per dire che l'intero ha un carattere di inarticolabile «unicità», vale a dire, come cercheremo di mostrare, di intrinseca «ni-entità». E finiremo altresì per dire che i «vuoti», così nel discorso come nella realtà vissuta, sono gli indeducibili presupposti intuitivi, che solo rendono possibile il divenire e le sue paradossali forme.

Per questa via antinomica proveremo a dare corpo espressivo a quella che riteniamo essere l'originaria duplicità dei principi primi, la duplicità dell'essere e del pensiero, che «sono e non sono», metafisicamente parlando, lo stesso. E lo «sono e non sono» nell'apertura originaria della molteplicità linguistica, l'orizzonte di manifestazione delle cose empiriche, che divengono temporalmente in un circolo di costanza e immutabilità, lo spazio aperto della stessa molteplicità originaria.

1.3. Il nostro discorso avrà circolarmente, come suo punto di inizio e di approdo, la questione della duplicità dei principi, ovvero la questione della molteplicità originaria. È utile allora concludere questa overture con una riflessione sull'elemento di tutti gli elementi, sulla materia delle cose che accadono e transitano: il molteplice. Cos'è la

4 Seguo qui le tesi di Wittgenstein sulle flessibili forme di vita quale contesto dei giochi linguistici in cui il significato di un termine si rivela nel suo impiego pragmatico. Vorrei però anche valorizzare e non lasciar a sé stesso il gioco della «vacanza» del linguaggio metafisico, perché proprio grazie ad una riflessione sulla semantica della vacanza e del vacuo è possibile tematizzare l'aporetico rapporto tra vita, forme e limiti del linguaggio. Cercherò di aprire l'antiatomismo del «secondo» Wittgenstein al senso di quanto inteso da Pascal nelle sue considerazioni sull'oggetto più minuto, sullo scorcio d'atomo della nostra riflessione intuitiva: «Voglio mostrargli là dentro un nuovo abisso», dove scorgere «un'infinità di universi». Cfr. L.Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 38-47. Cfr. B.Pascal, *Pensées*, § 223.

molteplicità?

Ecco una domanda, analoga a quella agostiniana sul tempo (è del resto la domanda sulla spazialità pura e immobile), che ci mette in gran difficoltà, perché ogni tentativo di definire coerentemente tale termine finisce per presupporne e comprometterne il senso di intuitiva apertura non razionalizzabile.

Noi infatti indichiamo già *nel* molteplice qualsivoglia insieme particolare di elementi accomunati da una proprietà, sia anche questa la caratteristica dell'essere gli elementi indicati caotici, disordinati (ad es. «L'Italia è un dedalo di provincialismi e comitati d'affari»). Così facendo, noi presupponiamo intuitivamente un senso del molteplice, e costruiamo linguisticamente esempi particolari di molteplice, che ne rappresentano domini interni, e sono insiemi particolari a loro volta inclusi in un dominio logico-discorsivo più ampio (ma sempre, a sua volta, particolare). Il nostro presupposto intuitivo, di conseguenza, non potrà a sua volta avere un carattere di particolarità oggettiva, bensì solo uno di intuitiva e irrappresentabile continuità, né oggettiva, né tantomeno, si badi, soggettiva.

Se avesse infatti carattere di particolarità, tale molteplice sarebbe *analogo* a tutti i particolari insiemi che, in quanto particolari, presuppongono un riferimento intuitivo alla molteplicità originaria. Avendo invece un carattere di univocità, allora il senso autentico del molteplice si rivelerà essere la sua continuità non articolata in parti, la sua unicità.

Il senso autentico della molteplicità è insomma da intuire in un'originaria *coincidentia oppositorum*: coincidenza tra la continuità senza parti (unità non rappresentabile e non moltiplicabile quindi), e l'articolazione in momenti discreti e intervalli vuoti del molteplice empirico. Di tale coincidenza riusciamo ad avvertire il *senso*, ma non possiamo che rappresentarne in forma inadeguata ed approssimativa il *contenuto* (è il caso della metafora stessa «molteplicità»). Proviamo a precisare perché.

Il molteplice **empirico** è spazio di eventuale eccedenza, ogni sua definizione particolare ed oggettivante *de facto* esclude (ovvero include) sempre un elemento ulteriore di realtà possibile. E allora, al senso dell'intuitiva co-incidenza dei molti *diamo corpo* attraverso una creativa parola-metafora: «molteplicità», vale a dire molte pieghe. Pieghe e parti di cosa? Oppure vi diamo corpo attraverso un riferimento approssimativo allo spazio puro, alla simultaneità immobile di tutte le cose: il molteplice è «apertura». Apertura di cosa? Si tratta di due domande a cui è impossibile dare una risposta concettualmente soddisfacente.

Il buon senso empirico potrebbe a questo punto suggerire di attenerci al dato di fatto della molteplicità delle cose che accadono nel mondo. Noi potremmo provare a rinunciare ad ogni riferimento al molteplice originario, a questo paradossale e controverso «apriori materiale-trascendentale», e potremmo dire che il molteplice empirico si risolve nella sua particolarità di fatto, intervallata da presupposti vuoti, da intermittenze varie, e solo così constatabile.

La conseguenza che però dovremmo trarne, formulata tale ipotesi minima, è che ogni piega del molteplice empirico si rivelerà, in questo modo, piega e parte di un'altra particolare piega, venendosi così a determinare una situazione di reciproco e uniforme rinvio tra le pieghe, che risultano tutte pieghe di analoghe pieghe, senza riferimento terminale a ciò di cui esse sarebbero pieghe diverse, o alla totalità di cui esse sarebbero le parti.

E cosa si rivelerebbe essere tale uniforme ed indeterminato rinvio tra piega e piega, tra parte e parte, se non lo stesso senso di pervasiva continuità che traccia già la molteplicità originaria, che avevamo cercato di tener fuori dal piano empirico della

molteplicità di fatto?

Lo stesso discorso può essere condotto a proposito dell'immagine dell'«apertura», la quale, se fosse apertura di fatto e non di un senso eccedente il suo spazio senza termine ed infinito, finirebbe per essere definita un'apertura coincidente con sé stessa, e quindi altrettanto chiusa e determinata oltre che aperta e senza termine. Insomma, contrariamente a quanto si voleva di fatto intendere, di nuovo un'intuitiva *coincidentia oppositorum*, una coincidenza tra forma unitaria (non molteplice) e contenuto diverso e diversificato del molteplice stesso.

A questo punto è da dire che, poiché dall'unità continua, semplice, senza pieghe e senza parti, non è possibile dedurre forme particolari di molteplicità, ecco che a queste forme empiriche non si potrà che essere per-venuti per il tramite di un'immaginazione linguistica, un'immaginazione che dalla nientità e dai presupposti vuoti del semplice-confuso eventua e dispiega una molteplicità anarchica di cose particolari, empiriche, ap-prossimative.

È tale il potere creativo del linguaggio e del suo ac-cadere, potere che vedremo riflettersi nello stesso nostro tentativo di definire un rigoroso lessico speculativo, potere che ci induce a inquadrare il linguaggio e il mondo dei suoi ac-cadimenti, come un contraddittorio aperto, eccepibile, di plurime fonti di creatività e di rappresentatività.

Quella del **rappresentare** è una nozione quasi intuitiva, quindi ardua da concettualizzare, tanto sfuggente quanto pervasiva l'intera realtà. Rappresentare vuol infatti dire apparentare, analogare un particolare insieme di elementi dati, e la realtà, qualsiasi realtà particolare e oggettivabile, è rappresentazione, rappresentazione in rapporto contrastivo a rappresentazioni alternative e contingenti, particolari (ad es. «Bin Ladin è vivo», «Bin Ladin è morto»; «la guerra è necessaria», «la guerra è voluta»).

A sua volta, **creare** vuol dire lasciar essere le «particolarità» di tali insiemi reali, lasciarle essere *compromettendo* un intero che intuitivamente, cioè nella sua logica, implicherebbe l'impossibilità della particolarità, così come l'impossibilità di qualsivoglia vuoto di senso.

Uno degli aspetti della tesi che cerchiamo di difendere è che intorno al senso aporetico della molteplicità possono finire per convergere, tanto un'interpretazione empirico-riduttiva che si attiene al dato di fatto della molteplicità intervallata da vuoti e intermittenze, quanto un'interpretazione dualista che si apre ad un senso eccedente la datità empirica. È quest'ultima un'interpretazione che definisce il carattere postulato dei vuoti, implicito nella prima interpretazione, quale riflesso di quel creativo svuotamento, di quella contraddizione performativa che fa essere le particolarità da ciò che, né pieno, né vuoto, non ha parti.

Parlare di creatività degli eventi linguistici non significherà ammettere però l'ipotesi di un Creatore del mondo e del linguaggio, semmai l'esatto contrario, significherà affermare l'impossibilità di attribuire carattere di «unicità» ad alcuna rappresentabile fonte della creatività particolare delle soggettività linguistiche, mortali o divine che esse siano.

In questo quadro ermeneutico, infatti, ciò che può indirettamente essere detto «uno», seppur in un nesso di paraddossale duplicità linguistica, è il «niente», né vuoto, né pieno, il niente da cui, attraverso inevitabile contraddizione, si dice che si pongano e creino i particolari molti, quel niente che, nella sua accezione più propria, è l'altro volto semantico del termine «essere», del segno apparentemente positivo dell'intero, e che appunto non è niente di particolare, non è rappresentabile (come il niente), né è un

soggetto creante[5].

La duplicità di essere e niente, nel contesto aperto della molteplicità originaria, ha un suo riflesso linguistico-concettuale nella duplicità di essere e pensiero, a cui dedicheremo alcune considerazioni ulteriori.

1.4. Il discorso speculativo sui principi dell'essere e del pensiero, in una parola il tema della filosofia prima, si muove nell'elemento del paradosso. Esso vuole infatti interpretare il senso di un principio che non può non essere sotteso al discorso stesso che lo ricerca.

Non può non essere sotteso (altrimenti non ne costituirebbe il principio), ma, allo stesso tempo, tale principio non può che *apparire* solo latente, vale a dire non immediatamente manifesto ed autoevidente al discorso che lo ricerca. Se infatti il principio fosse immediatamente manifesto al discorso che lo *interpreta*, un dis-corso, un movimento del pensiero esso riguardante non avrebbe senso *metodologico* e ragion d'essere.

Il discorso speculativo riflette il linguaggio su sé stesso, lo ripiega su di sé. Se facciamo attenzione alle metafore della riflessività appena impiegate, dobbiamo aggiungere che tale discorso *implica* allora, affinché possa anche solo dis-piegarsi, un'originaria duplicità (espressa ora nella coppia «latente/manifesto»), nella quale il principio stesso, della duplicità e del discorso tra i suoi elementi, è elemento *implicito*, che il linguaggio solo attraverso ap-prossimative e complicate metafore può indicare ed esplicitare. Tale situazione, originaria quanto non circoscrivibile, è quella che indichiamo nell'ossimoro dell'apriori materiale-trascendentale. Vediamo allora come esso sia in qualche modo espresso dalle stesse parole in gioco nella filosofia prima, le parole «principio» e «discorso».

Discorso si dà solo tra due e più elementi, altrimenti, senza molteplicità, alcun discorso sarebbe possibile. Né, del resto, la molteplicità costitutiva del discorso potrebbe essere messa in discussione o addirittura negata, visto che tali atti di sospensione e di astrazione implicano la molteplicità da cui vorrebbero prescindere per cogliere, nella sua sem-plicità, il principio primo. La molteplicità è un dato di fatto incontestabile, e niente si dà, di constatabile o di contestabile, che non sia intrinsecamente molteplice. Veniamo quindi alla parola principio.

Il **principio**, quando lo menzioniamo, nel discorso esso concernente, lo implichiamo sempre «principio *di*», quindi in riferimento ad «altro», da cui il principio stesso riceverebbe il valore e il *carattere* di principio. Dovremmo allora concluderne che l'«altro», ovvero il discorso di cui il principio è il senso ultimo, nel suo movimento-*metodo* è come il principio fenomenologico dell'essere il principio il principio? Il discorso della filosofia prima coglie insomma il principio del principio? È del resto da tale domanda *metodologica* che com-incia ogni discorso speculativo, ponendosi appunto il problema del cominciamento stesso.

Si può però da subito dire che, per quanto paradossale possa sembrare tale

5 Senza accoglierne tutte le implicazioni poetico-simboliche tengo presente una cruciale tesi di M.Heidegger, *Besinnung*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 66, hrsg. von F.-W. von Herrmann § 78, Frankfurt a. M. 1997, pp. 293-94: «Il nulla non è né negazione dell'essente, né quella dell'enticità [*Seiendheit*], né è "privazione" dell'essere, la spoliazione [*Beraubung*], che sarebbe contemporaneamente annientamento. Piuttosto il *Nulla è il primo e più alto dono* [Geschenk] *dell'essere*, che questo come evento [*Ereignis*] con se stesso e in quanto se stesso dona nella radura dell'origine come abisso [*in die Lichtung des Ursprungs als Ab-grund*]». Ne ho fatto un'analisi in *L'interpretazione heideggeriana di Kant*, Napoli-Bologna 2005, pp. 164-87.

situazione, innegabile, come la molteplicità di cui dicevamo sopra, risulterà il punto che solo il discorso, e nient'altro che un discorso può rendere evidente e manifesto il senso del principio.

L'esempio più chiaro di tale situazione si dà nella classica **autocontraddizione scettica**, che si formula ed esprime attraverso l'affermazione di principio che, negando valore logico alla sensatezza di un principio primo, di fatto lo ribadisce, per via di un'autocontraddizione. Ne segue quindi la conclusione, che tanto il principio non possa essere negato, quanto, altrettanto, che esso sia elemento di una molteplità discorsiva la quale, per il fatto stesso di essere molteplicità, compromette e nega il carattere di semplicità assoluta che dovrebbe essere propria di un autentico principio primo dell'essere e del pensiero.

Noi avvertiamo *che* un principio sia e *ci* sia, ma chiedersi *cosa* esso sia comporta un'incontrollata moltiplicazione dei termini in gioco. Molte cose e parole potendo essere *allusive* del principio, si compromette così la sua semplicità, semplicità, del resto, come vuole l'etimo della parola, ricavabile solo per astrazione e *sottrazione* da una presupposta molteplicità, che al principio dovrebbe logicamente seguire e non fare da latente sfondo.

Tale situazione di duplicità metafisica, ovvero di non circoscrivibile molteplicità linguistica, si riflette allora nella duplicità dei termini prima impiegati: essere e pensiero. Tali termini esprimono i due poli di una medesima appartenenza, di una paradossale inerenza al medesimo. «Poli» e «appartenenza» valgono come approssimazioni metaforico-metafisiche alla questione prima, e non circoscrivibile a parole, dell'essere e del pensiero.

L'**essere**, infatti, è e diviene tale, esprimibile nel linguaggio, in quanto sia pensato, ovvero detto attraverso la parola «essere», la quale non coincide con l'essere stesso, perché la parola «essere» signi-fica soltanto l'essere, quindi, non coincidendo con esso, ma solo con il suo significante discorsivo, è pensiero d'essere e *non* essere. La parola «essere» è un momento del discorso, un ente logico-discorsivo come l'espressione complementare «non-essere», tanto che la parola «essere» *non è* l'essere proprio, e questo suo «non essere» si dà a vedere, diviene appunto manifesto, nel pensiero che riflette sulla sua natura e ne interpreta il senso.

Lo stesso discorso vale per l'altro termine della relazione discorsivo-metafisica, per il termine «**pensiero**». Esso, per il *fatto* stesso di accadere e di procedere attraverso astratte distinzioni signi-*ficanti*, come quella tra le parole «essere» e «non essere», non può non appartenere già all'essere reale, in grado di articolare quella molteplicità discorsiva cui appartiene la stessa parola «essere», e di cui anche la parola «pensiero» è un riflesso, non potendo infatti il pensiero, che pur *non è* l'essere, o meglio, proprio per tale ragione, non intendere e non significare, anche solo in forma negativa, l'essere e la sua semplicità.

Quando noi parliamo di primo principio dell'essere e del pensiero, non possiamo non incorrere in questa ridondanza linguistica, che paradossalmente ci costringe ad indicare due ambiti ri-spetto ad una questione, quella del principio, che dovrebbe essere segnata da assoluta semplicità. Parliamo allora di essere e di pensiero, e parliamo di «principio di», inevitabilmente alludendo alla capacità del movimento discorsivo di rendere manifesto quel principio della cosa stessa, di cui il pensiero dovrebbe essere solo un riflesso, una piega.

D'altro canto di «assolutezza del principio», in questo sintagma nominale che raddoppia lo stesso termine primo, di «assolutezza del principio» parliamo in termini di

«assenza di vincoli», quindi implicando i vincoli del linguaggio ordinario. Oppure di assolutezza parliamo, ad esempio in tedesco, in termini di «non-cosalità» (*das Unbedingte*), quindi attraverso un'astrazione che allude inoltre al carattere di paradossale ni-entità propria dell'assoluto, e forse del principio stesso.

Concludiamo quindi con una riflessione sulla parola «**semplice**», attributo naturale del principio (suo doppio verbale verrebbe da dire), parola lessicalmente costruita attraverso la «negazione della piega», ovvero di ciò che metaforicamente allude alla molteplicità del discorso. Ciò vale anche nel caso di altre lingue, come la tedesca, che allo stesso concetto danno forma lessicale attraverso il riferimento non all'assenza, bensì all'unicità della piega, essendo il semplice in tedesco «*das Ein-fache*», ovvero «*die Ein-falt*».

Chiaro che l'unicità del concetto implica, anche in questo caso, i risvolti del linguaggio e della sua molteplicità. Una piega non può di fatto non implicare un risvolto, quindi rivelarsi una delle due facce di un semplice in realtà complesso. Se allora il linguaggio, nel suo accadimento discorsivo, è lo spazio di tensione della duplicità metafisica e della molteplicità originaria, di che cosa esso è piega?

Un punto del nostro discorso va ribadito, e cioè che all'immagine metafisica delle molte pieghe si può dare coerenza, e lo fa la parola stessa «molteplicità», solo implicitamente alludendo e rinviando ad un senso intuitivamente orientante il molteplice, perché, altrimenti, del molteplice non si potrebbe parlare, né lo si potrebbe evidenziare come il presupposto di qualsiasi domanda sul semplice stesso.

Chiedersi cosa sia tale presupposto intuitivo, tanto originario quanto non circoscrivibile, è come chiedersi, metafisicamente e non solo metaforicamente, da dove «accada» il linguaggio, come si «pro-duca», o meglio come si «crei» la discorsività tra (i suoi) particolari elementi, che non possono non implicare un principio di senso unitario per solo poter esser detti «molti». Tutto ciò significa inoltre chiedersi cosa sia il complesso dei fenomeni della vita, ovvero cosa rappresenti l'equivoca capacità del vivente, di intendere e disarticolare il molteplice in insiemi particolari di elementi interdipendenti.

Con riferimento all'antinomia russelliana delle classi, la **vita** proveremo a definirla come l'eventualità costituente gli insiemi-classi particolari attraverso cui sono interpretabili le sue molteplici tipologie di comportamento. Tali forme di vita, tali classi-insiemi risultano, secondo noi, sempre possibile elemento particolare di sé stessi, ovvero di un altro insieme particolare più esteso e comprensivo. Però, la *totalità* di tutti i possibili insiemi particolari che sono a loro volta eventuale elemento di sé stessi, di contro, è proprio ciò cui si *allude* quando parliamo di un insieme eccedente ma non concettualmente afferrabile, quindi, paradossalmente, appartenente e non appartenente a sé stesso come suo membro.

Se insomma la nozione della classe di tutte le classi che non contengono sé stesse quale interno elemento, è una nozione antinomica e indecidibile, qui sosterremo che proprio la vita apra aporeticamente il senso di tale paradosso. La vita può infatti risultare, riflessivamente e in azione, tanto elemento dei propri orizzonti, quanto inafferrabile eccezione degli stessi.

L'intero della vita non è allora concetto, perché un concetto, come un oggetto, nella nostra prospettiva è sempre e solo un dato *particolare*. L'intero non si costituisce inoltre quale sintesi a priori di cui gli insiemi particolari rappresentino forme di astrazione pseudoconcettuale. Ciò che diciamo «intero» è spazio di un'eccedenza non

riducibile ad un insieme concettuale, perché la vita *è ed insieme non è* parte degli insiemi di cui costituisce la possibile rappresentazione.

La vita dipende ed è condizionata dagli insiemi, o forme di vita, di cui istituisce e reinterpreta le flessibili regole, perché altrimenti non potrebbe decostituirle nella possibile loro eccezione. Ma proprio perché la vita può disarticolare, oltre agli insiemi che di volta in volta servono a rappresentarne i comportamenti, le stesse basi materiali della propria situata sussistenza (ovvero *sofferenza*), la vita eccede, ma in maniera *interna* e non concettualmente definibile, ogni possibile insieme particolare e in precario equilibrio sorto e istituito nei suoi orizzonti di senso. Per tale ragione riteniamo che l'intero in cui si *inscrive* la vitalità, e che mai il concetto potrà *circoscrivere*, possa bensì essere allusivamente e intuitivamente inteso, ma non autenticamente definito e distinto.

L'intero non è insomma né un oggetto di tipo 0, né uno di tipo n. Ma non solo: l'intero è la stessa cosa dell'individuale, è un altro nome per indicare ciò, l'individuo, che a ben vedere (diversamente da quanto supposto da Russell), altrettanto, non è un oggetto di tipo 0, perché un oggetto di tipo 0, contenuto di un insieme di tipo 1 (a sua volta contenibile in uno di tipo 1+n), è sempre e solo il *particolare*. È il particolare, non l'individuale, che è *divisibile* in molteplici elementi i quali, a seconda degli equivoci ed ellittici contesti in cui si situa ed apre il vivente, sono o parti o insiemi particolari di altrettanti insiemi o elementi particolari.

È solo il particolare a poter aporeticamente contenere ed esser contenuto nel particolare, senza termine ultimo o primo a questi insiemi di insiemi, che mai costituiranno un autonomo ed epistemico circolo di circoli, come la più grande tradizione metafisica ha descritto la vita dello spirito autentico. Se ogni particolare è, nel suo ambito e dominio, un insieme particolare di particolari, mai, se non per convenzione approssimativa, potrà darsi un autentica classe di tipo 1 relativa ad oggetti semplici, di tipo 0.

L'individualità e la totalità, di contro, sono *indivisibili* e inarticolati, non sono mai parte di alcunché: non sono né contenente, né contenuto. Cos'è allora il vivente? Come descrivere la sua dinamica ellittica, incompiuta e mai circolare, di *irruzione* e *accadimento*, ovvero quella sua parabola a cui siamo empiricamente abituati ad attribuire un carattere di ideale *individualità* oltre che la capacità di intendere asintoticamente l'*intero*?[6]

6 L'atomismo logico di Russell vorrebbe definire una sintassi matematica, posizionale, del linguaggio, tale per cui tra i costituenti simbolici dell'enunciato e i costituenti dei fatti complessi-molecolari possano determinarsi calcolabili rapporti di corrispondenza biunivoca (era questo del resto l'intento della leibniziana *mathesis universalis* intrinseca al progetto dell'*ars combinatoria*). Solo che Russell è candidamente costretto ad ammettere che gli individui, che sono tanto il soggetto pragmatico dell'enunciazione, quanto il presunto referente ultimo della significazione (gli oggetti di tipo 0), acquisiscono, rapportandosi tra di loro, una conoscenza variabile e confusa, non diretta, dei costituenti ultimi. Ma se tali presunti individui sono *parte* intrinseca dell'ambiente-dominio enunciativo in cui si muovono in modo ondivago, ecco che la loro non individuabile posizione, paragonabile ad un quantistico campo di probabilità, si rivelerà essere fattore aprente e decostituente la sintassi solo apparentemente serrata degli stessi enunciati elementari. Cfr. B.Russell, *An Inquiery into Meaning and Truth* (1940), London 1980, tr. it. *Significato e verità*, Milano 1963*;* Id., *Logic and Knowledge*, London 1956, p. 337, tr. it. in *Logica e conoscenza. Saggi 1901-1950*, Milano 1951; quindi Id., *My philosophical Development*, London 1959, capp. 6-7 e 9, tr. it. di L. Pavolini *La mia vita in filosofia*, Milano 1961. *S*ull'antinomia delle classi, sul tentativo di sua soluzione attraverso la teoria dei tipi e la conseguente, imperfetta, assiomatizzazione delle prime proposizioni della matematica, cfr. M.D.Francesco, *Introduzione a Russell*, Roma-Bari 2003, pp. 50-65.

Abbiamo anche alluso alla teoria crociana dello «pseudoconcetto», della legge empirica, perché riteniamo presenti la stessa interessante aporia che stiamo scandagliando, l'aporia dell'individuo che

Torniamo al discorso sui due termini tra i quali si distende e accade-irrompe l'eccedenza della vita. «Unicità e molteplicità», nel discorso speculativo, stanno nello stesso rapporto di inafferrabile coappartenenza in cui stanno l'«essere e il pensiero», che non possono non riferirsi l'un l'altro, coimplicarsi, pur dovendo essi esprimere il semplice e non il complesso.

Così, l'unicità implicherà sempre i molti termini dell'insieme da cui è astratta, se viene intesa quale unità di misura, concettuale o aritmetica. Allo stesso modo, i molti termini di qualsiasi insieme e dominio parziale, in quanto elementi definibili entro un comune orizzonte, non potranno non implicare un riferimento intuitivo a quell'intero di cui gli elementi *paiono* esser parti.

Il problema, in questo incessante e *particolare* rinvio tra i due termini della duplicità metafisica, è che mentre il *senso* dell'intero e della sua unicità non può essere significato prescindendo dagli elementi parziali da cui esso si astrae, l'intero di per sé, sempre che di per sé possa essere compreso, implica la negazione intrinseca della particolarità, perché l'intero non ha parti, è una totalità individuale, né piena, né vuota di parti.

Che il senso dell'intero non possa essere inteso di per sé lo dice del resto la classica espressione filosofica «di per sé», la quale, sebbene intenda un'unità separata e autonoma, lo fa attraverso un'espressione correlata alla sua complementare, all'espressione «per altro», quindi entro una logica di inseparabile e particolare duplicità terminologica, che compromette l'assolutezza nominalmente attribuita alla locuzione filosofica «di per sé».

Come dire allora il senso dell'intero? Affermandone la semplicità e l'unicità? Sì, nel senso di quell'unicità che *non è* una di molti. Nel senso quindi di quell'unicità, la quale, negata che sia la sua appartenenza alla particolarità e ai molti elementi della discorsività, di necessità è coinvolta in un'autocontraddizione (è *detta* infatti «ineffabile», contraddetta quindi) che ne rivela l'accadere, l'irrompere nello spazio logico-discorsivo di una solo approssimativa ed iperbolica coerenza[7].

---

diviene parte di un insieme, dell'individuo che *si divide,* ovvero *si moltiplica*, in molteplici elementi particolari accomunati da una nota astratta. Per Croce l'azione-volizione individuale è reale ed autentica in quanto costituisce una sintesi di momenti, una totalità unitaria e compiuta, indissolubile. Rispetto alla sola realtà spirituale dell'individuo, per Croce la legge rappresenta bensì un atto volitivo ed individuale, ma solo *astratto*, irreale, e concernente una molteplicità particolare, una classe di individui, o meglio, di comportamenti individuali. La legge è il prodotto dell'azione individuale che si *apre* ad includere, ma solo in forma astratta e pseudoconcettuale, una classe di individui particolari. Com'è stato possibile tale passaggio, tale astrazione, per cui l'essenziale e sintetica realtà dell'individuo si è scissa in una molteplicità generica di casi particolari? Cosa ha reso possible, nella sintesi dell'intero, questo indeducibile passaggio all'astratto? Sullo pseudoconcetto in Croce cfr. G.Sasso, *B. Croce e la ricerca della dialettica*, Napoli 1975, cap. II, pp. 57-135.

L'approssimativa ed empirica nozione di vivente (in)dividuale che noi proponiamo, prende corpo e forma proprio nello spazio linguisticamente non circoscrivibile di questa aporia, di questa tendenziale e non sintetica *coincidentia oppositorum*, per la quale il cosiddetto individuo è tanto parte *sommabile* ad un insieme che contiene se stesso quale suo elemento interno (la legge come prodotto di un atto individuale contenente molteplici individui), quanto ciò che si *sottrae* a questa autorappresentazione e si rivela, di fatto, come la possibile eccezione *interna* a tale dinamica. L'aporeticità dell'individuale si rivela come la riflessione su ciò, la vita, che non contiene interamente se stessa quale elemento oggettivo del proprio orizzonte, visto che, dal punto di vista del rigore, l'individua è totalità, non è quindi mai parte di una classe di elementi particolari.

7 Intorno a quest'aporia ruota la logica paradossale attraverso cui Plotino ha, in qualche modo, «inventato» (ovvero, agostinanamente, trovato e creato) la formula dell'emanazione-creazione (ἀπορρεῖν): l'Unità semplice, non avendo in sé alcunché di vario, né di duplice, «non è essere, ma è piuttosto ciò che genera l'essere», e nel suo perfetto non aver bisogno di nulla, «traboccò (ὑπερερρύε),

Cos'è allora questo accadimento originario del molteplice, accadimento che creativamente compromette l'unicità di ciò che, di per sé, *non è* e che, proprio non essendo un ente logico-discorsivo, può essere detto solo per vivente contraddizione? Cos'è insomma questo evento dell'originaria apertura del molteplice e della cosalità stessa? Oltre al tema della molteplicità entra in gioco, in tale vitale questione, anche il tema della natura sfuggente dell'evento. Evento, vita, molteplicità sono termini coimplicantesi. Cos'è l'evento?

L'**evento**, o meglio, «evento» è, in effetti, il nome (im)proprio *dato* alle cose, è il nome che assegniamo, per contraddizione, all'impossibilità di concettualizzare il loro irrompere nel vissuto, il loro accadere eccedente qualsiasi possibile e appropriata definizione. L'accadere delle cose non può essere compreso, può semmai sorprendere e com-muovere la volontà di interpretare analogicamente e metafisicamente il suo senso.

La molteplicità originaria non può essere definita, ma solo intuitivamente avvertita (ed *eventualmente* nominata), perché definizione si dà sempre e solo di domini particolari di elementi, di insiemi che, in quanto particolari e costruiti, sono il prodotto creativo della contraddizione performativa di quella molteplicità originaria che, come abbiamo già detto, è data in una *coincidentia oppositorum* di cui è impossibile circoscrivere il senso primo e ultimo. In essa coincidono, puntualmente, l'immutabile e sferica totalità spaziale e la lineare discorsività temporale, attraverso cui sono orientabili e determinabili i rapporti tra le sue parti, le parti che realmente accadono e via via, ma reversibilmente, divengono.

La molteplicità originaria è un'(in)compiuta apertura, è la costante armonica delle cose che accadono nel mondo attraverso il linguaggio, attraverso il suo misterioso far accadere le cose e creare forme in divenire. La molteplicità è la radiazione di fondo, l'intranseunte matrice del divenire temporale delle cose, e il suo senso generale può essere ridestato dal potere delle cose stesse, del poter loro linguisticamente ac-cadere, nell'evento della vivente **nominazione** e dell'interpretazione.

Così, poeticamente, il linguaggio speculativo cerca attraverso approssimazioni allusivo-metaforiche di controllare il tessuto, la rete di eventi che, contraddicendo la coerenza sincronica del mondo e della natura, fanno essere e creano i vuoti di senso, gli intervalli e i connessi domini particolari del divenire temporale ed esistenziale.

L'intuizione dell'intero si dà, nel suo indiretto e oscuro riflesso, quando (ovvero mai autenticamente), rinunciando a comprendere con coerenza la questione cruciale della cosalità e del molteplice, dal molteplice e dalle cose che in esso sembrano come irrompere, si riesce ad essere sor-presi e commossi, volendo così noi rinunciare ad ulteriormente concepire.

2. Il discorso sulla verità e la realtà del discorso.

2.1. Il problema dell'inizio. 2.2. Intuizione e giudizio. 2.3. Duplicità e semplicità. 2.3.1. Essere e non-essere. 2.3.2. Uno e molti. 2.3.3. Tutto e parte. 2.3.4. Contraddizione e contrarietà. 2.3.5. Divenire e immobilità.

2.1. L'attività del discorso è un'attività senza limiti, ma soggetta ad intervalli e

in qualche modo, e la sua sovrabbondanza creò (πεποίηκεν) qualcos'altro». *Enneadi*, V, 2-1. Nella filosofia moderna, specie in quella di Schelling, tale dinamica paradossale ha preso forma nella tesi dell'Uno come «potenza d'essere» del «puramente esistente». Cfr. F.W.J.Schelling, *Filosofia della rivelazione*, I, libro I, lez. X e XI, tr. it. di A. Bausola, Bologna 1972, in part. pp. 322-3.

contraccolpi creativi. È una paradossale «attività incompiuta», che può indicare sé stessa, discorrere riflessivamente su di sé, solo attraverso ossimori e autocontraddizioni. Il discorso si distende, indefinitamente, tra la *realtà* del suo essere indubitabilmente dato, e la domanda circa la *verità* che possa circoscrivere e razionalizzare i momenti del suo decorso.

Si dà un autentico primo momento delle realtà discorsive e storiche? E se ne dà uno finale, uno in grado di dare senso al nostro bisogno di verità, al bisogno che il decorso delle realtà, sempre particolari, molteplici, sfaccettate e in equivoco divenire, abbia termine e compimento nell'orizzonte incontrovertibile della verità-giustizia? Sono queste le domande che rivelano l'aporeticità intrinseca alla questione dell'inizio del discorso filosofico.

Un discorso bisogna pur cominciarlo. Ma come avviare un discorso inerente l'**inizio**? Non è controverso tematizzare l'inizio, farne il *telos*, il termine del discorso? Come dire che l'inizio è la fine del discorso. Come dire che il principio, il primo in sé, è per noi il signi-ficato di un dis-corso, il significato di un significante, appunto la parola «inizio».

Del resto, che all'inizio ci si avvii attraverso un discorso che ne posticipa (o pre-cipita) il tema, è implicito nella parola stessa «inizio»: *in-ire*, andare in, entrare in. Come si può però andare, entrare nell'inizio, se non avviandosi a partire da un punto che lo precede, da un fuori, un prima dell'inizio, un «inizio» significante l'inizio?

Questo punto equivoco è in qualche misura proprio la parola (rema) «inizio», vale a dire il significante, che non coincide né con l'inizio stesso (tema), vale a dire con il suo significato, né, tantomento, con l'inizio del dis-corso, perché prima del discorso e della relativa parola si danno già discorso, segno e parola.

Noi non ci troviamo all'inizio (tema), ma nella parola (rema) che *rappresenta* l'inizio e lo posticipa (o precipita) a termine del discorso. All'inizio ci si avvia iniziando a discorrere e contraddicendo *implicitamente* il senso stesso dell'inizio, facendone il signi-ficato ideale, il *fine* del discorso. Al discorso, invece, ci si avvia e ci si inizia *esplicitamente*, trovandocisi e già sempre discorrendo. La parola sola dà corpo al significato dell'inizio, il cui senso autentico resta però impigliato nel segno che lo esprime e lo contraddice inevitabilmente, rendendolo fine e non inizio del discorso. Di nuovo, l'«inizio» (rema) *non è* l'inizio (tema).

Noi siamo nell'«inizio», nell'«essere», ovvero nella relativa parola, senza essere l'inizio o l'essere (significati dalla parola). Ci chiediamo allora se tutto ciò valga ad **alludere** che noi, e la realtà in cui decorriamo e discorriamo, siamo generati o creati dall'essere. Siamo insomma iniziati alla e dalla verità dell'inizio? No, la sola cosa che possiamo per ora dire è che la realtà, nel suo divenire, *non è* l'essere, la verità. La nostra è una realtà molteplice e discorsiva, che accade e nella quale accade di poter alludere, attraverso problematici giudizi negativi, quindi attraverso parole del discorso, al senso dell'inizio, dell'essere, della verità.

Tale senso di verità è dato all'intuizione senza possibilità di smentita, ma non è dato in quanto tema, oggetto, concetto, o parola adeguata del discorso. La parola e il giudizio discorsivo contraddicono inevitabilmente il senso dell'inizio, quindi la stessa parola «inizio», così come le parole «essere» e «verità», non sono adeguate ad esprimere positivamente il loro senso autentico. Perché a tale senso autentico noi alludiamo solo ed esclusivamente attraverso giudizi negativi (ad es. «l'essere *non è altro* che essere»), che intendono rilevare appunto l'inadeguatezza e l'improprietà di qualsiasi termine impiegato per dire positivamente *cosa* l'essere sia. L'essere, in questo modo, è nient'altro che sé, è perciò ni-ente.

Bisogna ribadire e sottolineare che solo la parola e il discorso possono vivamente *dischiudere* (nell'immagine approssimativa dell'*apertura*, presupponente appunto un «fuori», o in quella dell'*esplicitazione*, presupponente un «dentro») il senso dell'inizio, ma non possono *darvi corpo* che attraverso un'autocontraddizione. L'«inizio» non è l'inizio, quindi l'inizio non è adeguatamente verbalizzabile.

È però da notare, in seconda battuta, che solo l'autolimitativo predicato negativo - il predicato «non verbalizzabile» - può rilevare l'autocontraddittorietà di questi due enunciati. E la rileva nell'atto linguistico che, senza soluzione di continuità, la replica e vi ricade. L'espressione predicativa «non-verbalizzabilità» è infatti parola, l'inizio non-verbalizzabile è così contraddetto, è paradossalmente disdetto e differito in un accadimento linguistico che è inizio e fine senza termine, un accadimento dove inizio e fine coincidono.

La domanda che quindi segue, se il differimento dell'inizio sia verso ciò che noi immaginiamo essere la fine (inizio posticipato), ovvero verso ciò che noi immaginiamo essere il principio (inizio presupposto), tale domanda accade e si impone a noi, ma ha un senso che può essere sciolto solo da immagini approssimative, che costruiscono la progressione per gradi del divenire metafisico, i gradi del senso più o meno *pieno* e *definito* dell'essere, del senso più o meno autentico e finalizzato del principio e della verità.

L'inizio e il principio non possono autenticamente essere signi-ficati, ma a noi è dato intendere tale inesprimibilità solo attraverso predicati e significanti negativi, in ultima istanza autocontraddittori.

Cosa significa del resto **significare**? Significa la rappresentazione-relazione tra il *darsi* di un parlante e il possibile *darsi* del significato dal parlante inteso. Solo che, tra il medium rappresentativo, il segno, e i «poli» della tensione pragmatico-semantica (il parlante e il referente), è sempre possibile individuare un ulteriore termine e segno intermedio, secondo un processo sena fine.

Infatti, quando si riflette sul senso dell'anonimo soggetto dell'accadimento linguistico, sul senso cioè del parlante, del «sé-significante», giocoforza lo si rende, reversibilmente, il signi-ficato della riflessione, e con ciò si ribadisce come l'accadimento del segno sia caratterizzato da una reversibile duplicità, tale da differire all'infinito l'intuitività e la semplicità della sua datità, datità che dà avvio al significare stesso. Lo stesso discorso vale per il «referente» dell'enunciato linguistico, il quale non è mai cosa di per-sé manifesta, ma è sempre signi-ficato da un segno, rappresentato, quindi differito.

2.2. L'inizio, il nostro riferimento al quale è tanto innegabile e imprescindibile quanto autocontraddittorio, è *intuìto*, ma *non* è autenticamente concepito, né adeguatamente espresso. Dell'inizio si dà intuitivamente senso, si dà quindi approssimativa verbalizzazione (ovvero immagine metaforico-metafisica), ma non si produce il significato proprio nel giudizio inerente, se non un significato rigorosamente autocontraddittorio.

Si potrebbe infatti dire, tentando di circoscrivere e puntualizzare il nostro discorso logico, che dell'inizio, del principio, si può formulare solo un giudizio rigorosamente tautologico: «il principio è il principio», così come «l'essere è l'essere» (A=A).

Ma ecco che così si apre l'intervallo, la contraddizione tra la *sintassi* linguistica dell'enunciato, e il senso logico in esso asserito e *contenuto*. Il giudizio, infatti, in quanto articolazione sintattica del discorso, in quanto ordinario atto semantico,

apofantico e doxastico, non può che articolarsi, empiricamente, di fatto, secondo la minima distinzione di tema e rema, soggetto e predicato: *legein ti kata tinos*.

Per chiarire perché si debba significare attraverso due termini ciò il cui senso è radicalmente unitario, è allora necessario precisare e rilevare problematicamente, attraverso un metagiudizio riflessivo, che, nel giudizio tautologico («l'inizio è l'inizio», «l'essere è l'essere»), il senso autentico del principio non è significato *né* dal soggetto, *né* dal predicato.

Ne consegue, all'analisi, che il principio, vale a dire l'essere, non è né soggetto, né predicato, perché altrimenti non sarebbe principio, bensì sarebbe discorsivamente definito da un altro termine, da un altro principio. Non è così divenuta esplicita l'implicita autocontraddizione del giudizio tautologico inerente il principio o l'essere?

Per rilevare che il principio non è né soggetto, né predicato, bisogna articolare un giudizio negativo, di cui però il «principio», attraverso la relativa parola, è positivamente e formalmente il controverso soggetto. Ne scaturiscono due giudizi complementari e specularmente contraddittori: «l'inizio è l'inizio», ovvero «l'inizio non è l'inizio» («l'essere è l'essere», ovvero «l'essere non è l'essere»). In entrambi i giudizi, a ben vedere, l'inizio e l'essere sono soggetto e predicato, ovvero sono signi-ficati come ciò che formalmente non possono essere stando al loro senso autentico.

Il giudizio negativo è l'altro verso (l'indefinito controverso) del giudizio puramente affermativo, quello tautologico. E ciò perché nel giudizio tautologico e articolato secondo la minima differenza discorsiva di tema e rema, nel giudizio «l'essere è l'essere», è implicito che l'essere *non sia altro* che essere, non sia quindi altrimenti predicabile, o meglio, non sia *tout court* predicabile[8].

8 È per questa ragione che non posso accogliere nel suo punto cardinale l'argomentazione di Cusano concernente il principio (Dio) inteso (ovvero, alla maniera di Dionigi Aeropagita, «non compreso») come il «non-altro» antecedente ogni contrapposizione logico-discorsiva. Cfr. *De non-aliud* (1462), tr. it. a cura di G. Federici-Vescovini in *Opere filosofiche*, Torino 1972, pp. 759-856. Per Cusano il principio può essere detto solo *via negationis*. Egli lo nomina, consapevole dell'inadeguatezza anche di questa dizione negativa, «non-altro», non potendosi per lui, con tale *sottraentesi* termine, intendere *né* il soggetto *né* il predicato che articolano un enunciato definitorio. «Non-altro» è il risvolto tautologico della possibilità di definire qualsivoglia termine primo, il quale infatti, per Cusano, è sé stesso, ad es. A, in quanto *non* è *altro che* sé stesso. Il «non-altro» della re-plica tautologica si rivela così la modalità sintattica dell'allusivo darsi del suo principio, un darsi, si noti, *sottraentesi* alla definizione del termine in questione. Perché allusivo? Perché, allo stesso modo in cui la sottrazione è una modalità della somma, il «non-altro» non può non presupporre, diversamente da quanto sostenuto da Cusano, ciò che dovrebbe da lui dipendere. Infatti, il «non-altro» non può essere termine o noema di un atto intenzionale, visto che solo l'«altro» è oggetto del pensiero, il quale pensiero, a sua volta, *non* essendo *altro che* la possibilità di definire alcunché, non è a sua volta altro che «sé stesso», e non risulta quindi, per Cusano, coincidente con il non-altro. Il predicato negativo rafforzativo «non-altro», infatti, è ciò che *solo* renderebbe dicibile, di riflesso, il pensiero. Solo che, è da rilevare e obiettare, tale riflesso, tale raddoppiamento sintattico, fin nel suo corpo verbale, il nome negativo «non-*altro*», può essere dis-detto solo a partire dalla dicibilità del nome «altro», di ciò che quindi rivela, in qualche modo rendendolo (im)possibile, il suo performativo atto contraddittorio. Lo rende contraddittorio in quanto il termine «altro» dovrebbe logicamente succedere all'atto e all'intenzione del «non», mentre è inevitabile che si riveli suo simultaneo complemento logico, tale da compromettere e *duplicare* la semplicità del principio. Il principio, in conclusione, *è*, limitatamente e aporeticamente, *solo* in quanto «non-altro», perché, se la sua negatività fosse tale da prescindere dal riferimento alla positività del limitante «altro», se la sua negatività si riassumesse *solo* nell'espressione «non» (il cui senso sospeso, ora, è dato proprio da quell'avverbio «solo»), e non già, come è inevitabile che sia, nell'espressione (solo) «non-altro» (dove «altro» è equivalente del parentetico «solo»), non sarebbe affatto dicibile. E ciò perché l'espressione «non» di per sé non ha né significato, né senso plausibile se non accompagnata da un minimo complemento positivo. Più che una coincidenza *positiva e coerente* degli opposti, questa la mia tesi, una loro neutralizzantesi duplicità, nella quale il termine negativo e quello negativo si equivalgono e pareggiano.

In questo modo il senso di principio dell'essere è inevitabilmente contraddetto dalla *forma* linguistica e logica del giudizio esso concernente. Si tratta infatti di un giudizio che, inevitabilmente, esprime l'elementarietà del principio collocandolo appunto nella posizione del soggetto o del predicato, ovvere signi-ficandolo e onto-logizzandolo.

Ne traiamo la conclusione che: a) al senso autentico della incoatività dell'inizio, della primalità del principio, della positività dell'essere, *non si* può discorsivamente stare, attraverso il giudizio, ma b) è solo un ennesimo giudizio discorsivo che senza fine rileva discorsivamente il senso di questa antinomia e lo differisce, lo rinvia ad un'**originaria intuizione** di cui è impossibile tematizzare e significare il senso, la sorgente.

Perché allora parlare d'intuizione? Nel discorso in cui siamo e accadiamo, aperti (d)alle sue iniziative, (d)ad esso iniziati, nel discorso che è incoazione dell'inizio attraverso approssimazioni linguistiche e giudizi inadeguati, noi siamo all'inizio senza essere l'inizio. Come dire, «siamo nell'essere senza essere l'essere», «siamo nella verità senza essere la verità»[9]. Cosa significa tutto ciò?

Ecco la domanda che ci costringe, come quella agostiniana sul tempo vissuto ma non concepibile, a dare forma, in un giudizio inadeguato, al *sedimento* di un'originaria intuizione. Dare significato e corpo a quest'intuizione originaria significa infatti smarrirne e differirne il senso autentico.

Si può semmai cercare di controllare la dinamica di questa autocontraddizione senza esito. Come? Rilevando che il senso dell'inizio e della verità sono dati intuitivamente *prima* ancora di essere intesi e pensati, visto che ogni tentativo di negarli ed escluderli dal discorso, li presuppone al discorso stesso.

La negazione del principio, così come la negazione della verità, infatti, secondo la classica (auto)confutazione dello scetticismo, non possono che esprimersi attraverso proposizioni che si intendono di principio e che si intendono vere, proposizioni che appunto presuppongono il senso intuitivo di ciò che pretenderebbero concettualmente negare: «(è vero che) non c'è alcuna verità»; «(in linea di principio) non si dà principio alcuno».

Detto questo, possiamo però trarne la conclusione che l'intuizione rappresenti un grado più alto di conoscenza che non l'inadeguatezza del giudizio concettuale? No, tale conclusione non sarebbe legittima: non si può collocare intuizione e giudizio in una scala di gradi di maggiore o minore perfezione. Perché?

Perché collocare l'intuizione (prima) è possibile solo attraverso un giudizio che ne *distingua* e individui la posizione. È solo un giudizio che ci permetterebbe di asserire che la verità, colta intuitivamente, è smarrita e differita nel giudizio relativo. La differenza intuitiva e intuìta va insomma contraddetta e smarrita nel giudizio che la distingue dal giudizio stesso.

L'intuizione originaria del principio è allora un accadimento non definibile attraverso un'espressione articolata del discorso, quindi non collocabile rispetto ad esso, né prima né dopo, né sopra, né sotto, sebbene noi si parli sempre, lo abbiamo fatto sin dall'inizio di questo saggio, di intuizione implicita, sottesa, latente o quant'altro.

Nonostante queste cautele logiche, non si può però negare che intuizione si dia, se solo si riflette, di nuovo, sul punto che qualsiasi negazione della verità equivale ad una sua autocontraddittoria affermazione: nel giudizio la «verità non è», nel giudizio «non si dà principio», inevitabilmente il contenuto e la predicazione negativa sono

9 Tali espressioni riecheggiano sia la riflessione agostiniana, sia quella di M.Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44b, in part. il punto 4.

inquadrati nella forma di coerenza del giudizio stesso.

Vale a dire che, chi formula tali giudizi negativi non può non pretendere (ecco il darsi dell'intuizione originaria, dal contenuto però inarticolabile e non concettualizzabile) e non presupporre un carattere di universalità affermativa al proprio asserto, il quale *altrimenti*, per evitare di essere intrinsecamente smentito e contraddetto, finirebbe ben più miseramente per smentirsi da sé stesso, non appena formulato.

2.3. Come abbiamo finora argomentato, all'intuizione originaria è possibile approssimarsi solo attraverso inadeguati giudizi e connesse immagini poetico-metafisiche (quelle della *pura speculazione* presupponenti le macchie e l'opacità del linguaggio ordinario). Cerchiamo ora di comprendere il senso *sedimentato* (altra metafora approssimativa) di tale intuizione, cerchiamo di *tradurne* un significato minimo.

L'intuizione, si può provare a dire, è differente dal giudizio ma non è distinguibile dal giudizio stesso. Infatti, distinta l'intuizione potrebbe esserlo solo attraverso un giudizio predicativo, un giudizio definitorio secondo la struttura distintiva tema-rema. Ma come potrebbe l'intuizione mantenere il suo primato se, per individuarsi, tale primato avesse bisogno di ciò, del giudizio, di cui l'intuizione dovrebbe invece rappresentare l'implicito (si noti l'immagine approssimativa), o meglio, il non-tematico presupposto discorsivo?

Nel loro implicito legame col giudizio e con la discorsività, l'intuitività del principio e della verità dell'essere non possono non andare incontro, quando vengono formulati, ad un inesorabile **usteron proteron**. Noi, che siamo nella verità senza essere la verità, diciamo infatti che l'intuitività del principio è differente dalla sua possibile distinzione articolata in giudizi e discorso. Ma subito dopo, per intendere la differenza del principio dal discorso approssimativo esso inerente, dobbiamo di necessità esprimerci attraverso un giudizio negativo-distintivo, un giudizio che inevitabilmente riconduce la differenza alla distinzione e riduce, subordinandola, l'intuizione ad un inevitabile primato del giudizio. Ecco l'accadimento dell'usteron proteron.

Il principio, la verità, l'essere, che *non sono*, per essere quello che sono, definibili attraverso un giudizio (ché, altrimenti, sarebbero definiti e non principi), e quindi sono intuitivamente indefiniti (alcunché di determinato, ergo «ni-ente», «non-altro che sé»), hanno, secondo la nostra tesi, il carattere formale dell'**assiomaticità**, il carattere di ciò che (1) è intuitivamente autoevidente, di ciò (2) la cui negazione comporta l'immediata riaffermazione, di ciò (3) che, però, al contempo, non può essere incluso e ridotto senza contraddizione nel *campo* semantico ed enunciativo che *dischiude*.

Questa riduzione autocontraddittoria (3), dobbiamo però aggiungere in conclusione, è inevitabile, perché, per asserire che la verità, l'essere, il principio, non sono che assiomi, dobbiamo formulare un giudizio, in cui l'intuitività dell'assioma ac-cade nella posizione del soggetto logico-discorsivo. Infatti diciamo: «l'assiomaticità non è riducibile a giudizio». Tale autoevidenza è espressa attraverso un giudizio autocontraddittorio, che disarticola il suo possibile contenuto, o meglio, lo rivela come il senso di una necessaria *negatività*.

Ecco allora che, attraverso tale serie di giudizi discorsivi, e preso atto dell'inevitabile usteron proteron concernente il principio, l'inizio del discorso e il discorso dell'inizio, possiamo formulare la seguente **tesi**: l'intuizione originaria lascia *accadere e sedimentare*, nell'approssimativo giudizio essa inerente, il senso della coincidenza primordiale di diverse coppie di termini contraddittori della filosofia prima.

Precisiamo subito che coincidenza non vorrà dire, nel nostro discorso, sintesi o unità, visto che nella coincidenza il termine positivo e quello negativo finiscono discorsivamente per equivalere e per neutralizzarsi nel campo semantico di una paritetica e simmetrica analogia, laddove nell'unità sintetica è il termine positivo a rivelare comechessia un primato logico e ontologico. Quali sono le coppie di questi termini della filosofia prima, termini apparentemente contraddittori ma strutturalmente coincidenti e analoghi?

Ne proponiamo un elenco, di cui ci accingiamo a condurre, ripetendo il tema fondamentale per ogni coppia, un'analisi a riscontro della tesi ora enunciata: a) essere e non essere; b) principio e discorso; c) uno e molti; d) tutto e parte; e) verità e realtà (ovvero (non)-contraddizione e contrarietà); f) immutabilità e divenire. Procediamo seguendo l'ordine ora indicato.

2.3.1. Circa le prime due coppie già abbastanza abbiamo detto: a) nel giudizio tautologico «l'essere è l'essere» (A=A) è implicita una negazione, «l'essere non è altro che essere, non è né soggetto, né predicato» (A *non è* non-A) che disdice e differisce il senso della minima distinzione discorsiva del giudizio, la distinzione di soggetto e predicato. Ciò significa che l'affermazione dell'essere è inevitabilmente e discorsivamente onto-logicizzante l'essere, ne fa, nella stessa parola «essere», l'approssimativo grado oggettivo di un divenire metafisico.

Una forma di inadeguato divenire metafisico è già articolato nel giudizio: «l'essere è negazione del nulla». In tale giudizio non solo al «nulla» è riservata la posizione autocontraddittoria dell'essente predicato, ma anche l'«essere», va notato, è disdetto (non essendo soggetto) in quanto soggetto della proposizione discorsiva e del relativo discorso.

Quindi, cercando di controllare il senso di quest'inevitabile autocontraddizione, proviamo a dire: l'«essere» non è né tema, né rema, però solo come parola (rema) che si pone (tema) e accade discorsivamente, nel giudizio, si può indicare il suo «non essere» né l'uno né l'altro. Perciò l'«essere» *non è* l'essere, e questo è il senso, approssimativamente articolato, dell'intuitiva simmetria speculativa e della coincidenza di essere e niente.

Lo stesso discorso può esser condotto a proposito della seconda coppia di termini: b) il principio intuitivo (non discorsivo), e il discorso definitorio (tema-rematico). Infatti, l'inizio del discorso, quando si rifletta sulla piega semantica della parola «inizio», indicante l'idea (controversa rispetto all'inizio) di un entrare-in (presupponente un ennesimo e infinitesimo inizio dell'«inizio»), non può andare sciolto da un discorso dell'inizio che inevitabilmente smarrisce e differisce in una intuizione senza collocazione logica il senso del principio.

Ciò comporta che ciò che si dice primo, principio, non possa andare sciolto da ciò che al primo segue, finendo in qualche modo, il principio, per apparire logicamente successivo alla stessa successione discorsiva. E ciò perché, per asserire la non riducibilità del principio al discorso, è al discorso che bisogna ricorrere; per asserire la differenza dell'intuitività rispetto alla distinzione del giudizio, è al giudizio e alla distinzione che bisogna ricorrere. Insomma, usteron proteron, approssimativo chiasma, analogica e simmetrica *coincidentia oppositorum*.

2.3.2. Da questi due primi appunti possiamo far discendere le conseguenze concernenti la terza coppia elencata: c) «uno e molti», ovvero «semplicità e molteplicità».

Al principio, come del resto all'essere e alla verità, è giocoforza attribuire il carattere dell'unità e dell'unicità. Questo «carattere» (da «charàsso», col senso di «imprimere», in cui è implicito l'*altro* che l'impronta ha lasciato) non può però essere considerato un carattere distintivo, perché altrimenti, nella distinzione attuata dal giudizio che al principio intuitivo attribuisce, come suo predicato, l'unità e la semplicità, il senso stesso della semplicità e dell'unicità verrebbe disdetto, smarrito e differito. Verrebbe disdetto perché raddoppiato, complicato nella struttura discorsiva del giudizio, verrebbe raddoppiato in quanto predicato del giudizio. Ma ecco che quest'esito, e il connesso usteron proteron, si mostrano inevitabili.

Quando infatti noi, per precisare la forza logica dell'assunto, diciamo che al principio è da attribuirsi un'unità non astratta dai molti elementi del discorso ordinario, una semplicità non distinguibile numericamente, ma affisabile solo intuitivamente, ecco che la semplicità, come del resto conferma il corpo verbale della parola (sem-plice), è stata ricavata (e quindi disdetta) per enumerazione della sua differenza, dai termini della distinzione quantitativa, è stata ricavata per *sottrazione*, il semplice essendo ciò che è senza piega, ciò che si dice si sottragga alla logica discorsiva, che appunto dice ed enumera anche ciò che le si sottrae. Ecco quindi che per affermare l'unicità non enumerabile del principio (*non* primo, *ma* unico), è necessario discorrere ed enumerare (non...ma) nel giudizio negativo connesso, una minima serie di principi: dualità, molteplicità, semplicità.

Non si può dire l'**unicità** e la **semplicità** del principio se non articolandola in un giudizio nel quale l'unicità, in quanto predicato del soggetto, è uno dei due termini della struttura tema-rematica. Anche quando, per evitare o quantomeno attenuare tale conseguenza, si ricorresse alla formulazione negativa e si asserisse che la semplicità del principio è intuitiva e non distinguibile, anche così l'unicità del semplice sarebbe resa soggetto di un giudizio negativo, ridotta alla inevitabile discorsività del giudizio.

Ciò vale a dire che il giudizio discorsivo e il suo accadimento linguistico-doxatico sono coestensivi all'intuizione della loro cooriginarietà, all'inarticolabile intuizione della pervasiva coincidenza di intuitività semplice e discorsività molteplice. E lo sono a tal punto, che solo attraverso il discorso e le sue distinzioni, le sue enumerazioni (l'intuizione, il giudizio), è possibile alludere, in modo controverso (attraverso cioè un usteron proteron), all'intuitività e alla sua in-differenza alle distinzioni concettuali, al suo essere coincidenza di termini opposti. L'intuitività, si badi, non è sintesi, ma neutra coincidenza di due elementi complementari, è gioco-giogo originario.

Semplicità e molteplicità, dati intuitivamente, originariamente, sono un apriori materiale-trascendentale e non sono disgiungibili, perché distinti lo diventano solo attraverso la costruzione metafisica della discorsività e della sua progressione teleologica, una progressione comechessia indispensabile all'orientamento di qualsiasi forma di vita e dei connessi giochi linguistici.

«Semplicità» e «molteplicità», che alludono a termini intuitivi non definibili, sono linguisticamente costruzioni approssimative, immagini inadeguate al senso cui alludono e in cui si neutralizzano. «Semplicità» e «molteplicità» sono allusioni metaforiche condensate attorno all'immagine della «piega». Di che cosa i molti e le molte pieghe sarebbero piega? Di che cosa l'unicità e il semplice sarebbero l'assenza o l'unicità di piega?

Si potrebbe rispondere, che sono pieghe del linguaggio stesso, della (sua) forza espressiva. Il linguaggio, però, *implicito* tanto al semplice quanto al suo opposto complementare, al molteplice, non potrà, in questa ipotesi, essere definito, nel metagiudizio che inevitabilmente lo concerne, né semplice, né molteplice. Quindi

nemmeno implicito, a meno di voler (ma ciò è l'inevitabile usteron proteron che ora accade) ridurre il linguaggio ad una delle immagini, la «piega», da esso rese intuitivamente e creativamente possibili.

Se infatti, in questa problematica ipotesi, il linguaggio è detto differente dalle distinzioni di molteplice e semplice, non è perciò dicibile implicito ad esse, perché l'implicito, nella coppia di termini complementari «implicito/esplicito», è uno di due distinti termini, quindi attaccato (d)alla logica distintiva del semplice e del molteplice.

2.3.3. Siamo così pervenuti a toccare un punto cruciale per la comprensione, o quanto meno la messa in rilievo, delle aporie che necessariamente intervengono nella nostra riflessione sui principi primi. Proviamo ad approfondire perché, e proviamoci ripercorrendo il nostro ragionamento di fondo a partire da un'ulteriore coppia di termini primitivi del filosofare, i termini d) «parte» e «tutto», che, come altri termini di analoga specificità metafisica, risulteranno essere una non razionalizzabile *coincidentia oppositorum*.

Quando proviamo ad intendere l'**intero** ed il suo essere principio, non possiamo evitare un usteron proteron tra i due termini di cui di volta in volta ci serviamo. Infatti, con il termine «intero» intendiamo di necessità un «tutto» essenziale, un tutto che non possiamo concepire discorsivamente come somma di parti reali. La somma è infatti sempre aperta ad ulteriori parti che si *sottraggono* al suo imperfetto insieme, un insieme appunto generico-particolare. La somma e l'insieme limitato, fondati sulla parte, sulla parte sottostante e sottraentesi, contraddicono il senso solo intuitivo del tutto, così come il «tutto», non ospitando parti, è termine non complementare al termine «parte», bensì contraddittorio la natura di questa.

Il tutto è un elemento solo logico e intuitivo, quindi «tutto» è un nome per dirne la *verità* essenziale, mentre la parte è un momento della *realtà* discorsiva. Il nome «tutto», però, in quanto alternativo al complementare «parte», pur indicando l'essenzialità incontraddottoria del vero, *appartiene*, in quanto parola, alla realtà del discorso paricolare.

Facciamo un esempio. Due o più note musicali sono parti dello spettro acustico, che è un insieme flessibile di possibili suoni ulteriori, *un* tutto che non è e non sarà mai *il* tutto, perché uno spettro è sempre delimitato da altro, ad esempio dai rumori che noi discriminiamo rispetto alla qualità armonica del suono. Il tutto è invece una verità ideale, senza limiti.

Quando noi ci riferiamo ad insiemi, ci riferiamo sempre a domini particolari di realtà, domini che presupponiamo molteplici, aperti ad alternative possibili, quindi in potenza di divenire. Ben diverso è invece il nostro riferimento quando in gioco entrano le parole dell'intero e della totalità, con le quali non ci riferiamo a (particolari) realtà date, che si mostrano e appaiono nei loro flessibili limiti. Con il termine «tutto» ci riferiamo, seppur a partire da una parola del discorso dato, molteplice e in divenire (che acquista senso per *contrasto* col termine «parte»), ad un valore ideale, con un carattere di unicità non compatibile con la solo parziale unità delle cose che accadono ogni giorno.

Il nostro riferimento alla totalità, per quanto intuitivamente imprescindibile e innegabile, si articola discorsivamente in termini equivoci e contraddittori. Il «tutto» indica infatti una «sfera» di senso che non ammette alternative possibili o termini contraddittori esprimibili. Non indica quindi una «sfera» (o uno «spettro», o un «carattere»), perché una sfera è una forma delimitata da alternative figure volumetriche. E così uno spettro, che è sempre parziale e delimitato da confini, o un carattere, che è sempre impresso da un particolare «altro».

Siamo costretti a dire, perciò, che il «tutto», che pur *estraiamo* come termine dai molti termini particolari offerti dal discorso ordinario, non indica niente di determinato, perché tutto ciò che è discorsivamente determinato è parziale, e ciò che è parziale è l'assoluta contraddizione del senso del tutto. Il tutto non è la parte, non è alternativo alla parte, che a sua volta non è alternativa al tutto, ma ad altre parti di un insieme o dominio limitato, particolare. Il tutto è la negazione assoluta della parzialità. Dove si dà a vedere, allora, l'usteron proteron in questa affermazione di evidenza quasi tautologica?

Come già in altri casi abbiamo rilevato, la struttura formale del giudizion negativo ora in analisi (T non è P), struttura articolata secondo la minima differenza tema-rematica di soggetto e predicato (le *parti* del giudizio discorsivo), contraddice il senso autentico dei termini «tutto» e «parte». E ciò per l'evidente ragione che ci costringe ad assumerli, entrambi, come momenti *parziali* del giudizio elementare ma discorsivo «il tutto non è la parte».

Anche il termine «tutto» nel giudizio acquisisce un senso di «parte», non è quindi autenticamente tutto, perché il tutto (come l'essere e il principio), non è né soggetto, né predicato, sebbene è inevitabile che sia coinvolto in questi metagiudizi tanto negativi, quanto autocontraddittori, visto che il termine «tutto», il cui senso non è soggettivo né oggettivo, è il particolare soggetto del giudizio «il tutto non è soggetto (particolare)».

Senza incorrere in tale autocontraddizione, non sarebbe possibile formulare il giudizio «il tutto non è la parte». Una volta incorsi in essa, però, visto che il tutto non è soggetto, dobbiamo trarne la conclusione che il tutto non è il «tutto», e *non è* se non contraddittoriamente esprimibile attraverso il relativo termine in uso nel discorso ordinario.

Ma non solo. Se il tutto non è il «tutto», visto che è solo parte del giudizio riflessivo e discorsivo, anche la parte non sarà autenticamente «parte», visto che la parte acquisisce senso, intuitivamente, rispetto al tutto, mentre, rispetto a parti alternative di insiemi imperfetti, la parte è tanto parte quanto insieme particolare, è *confusa* generalità.

Nel *discorso* che li assume uno dopo l'altro, il «tutto» e la «parte» risultano essere termini entrambi reali, in reciproco contrasto. Solo che il senso *autentico* del loro essere termini significanti, dovrebbe essere quello di una verità essenziale e incontrovertibile, la quale non ammette alternative o termini contraddittori realmente esprimibili.

Infatti il tutto, che non è una parte, non è niente di parziale e di discorsivamente determinato. Quindi, il senso ideale del termine «tutto» finisce per contraddire quella stessa discorsività linguistica da cui il suo particolare significante, la parola «tutto», è stato tratto. Ne consegue che nella parola «tutto» coincidono tanto la reale particolarità terminologica (alternativa al termine «parte»), quanto la *negazione* della stessa particolarità, di quella particolarità che è comprensiva anche dell'alternativa, contingente e particolare (come tutte le alternative), «parte/tutto». Nel «tutto» coincidono la positività illimitata (il «tutto è il tutto» così come «l'essere è l'essere») quanto l'indeterminatezza o nientità di quest'affermazione: se il tutto non è parte, né momento del discorso, se è, come l'essere, ni-ente di determinato, allora non è nemmeno (esprimibile come) «tutto». Quindi il «tutto» *è non è* il tutto.

Nell'aporetica relazione metafisica tra il tutto e le parti, è il tutto ad avere ruolo di preminenza semantica, perché le parti sono sempre parti del tutto, mentre il tutto, in sé e per sé, non è parte di alcunché, e non ha parti di sorta. È però inevitabile rimarcare che la preminenza della verità ideale, rispetto alla realtà particolare, può essere indicata e formulata, nei metagiudizi che stiamo vagliando, solo ricorrendo ad espressioni che

si danno ed insistono nella particolare realtà del discorso, e che quindi determinano i momenti di quell'usteron proteron e di quel cortocircuito contraddittorio tra realtà e verità, di cui abbiamo cercato di controllare la dinamica.

Tali espressioni sono le stesse di cui ci siamo ora serviti: «preminenza» (che è sempre relazione tra momenti particolari); «in sé e per sé» (che è sempre espressione alternativa e correlativa alla particolare espressione «per altro»); «non è» (che è sempre negazione particolare di alcunché di determinato).

È inevitabile, quindi, che la semplice indicazione formale della verità del tutto contraddica la sua necessità ideale, rendendola parte di una con-tangente struttura discorsiva. Tale contraddizione non è però, hegelianamente, la premessa di una progressione dialettica, non contribuisce cioè a concretizzare un presunto senso immediato ed astratto dell'essere, o del tutto. E ciò perché il «tutto», in questa vicenda linguistica e nell'usteron proteron che le è intrinseco, *non diviene* termine concreto della discorsività, bensì si rivela *essere già* termine discorsivo e particolare. Nell'autocontraddittorietà della particolare espressione «tutto», che è e non è il tutto, essere e non essere coincidono, così come coincidono il suo essere ideale e la particolarità discorsiva del suo essere termine reale e significante[10].

2.3.4. Per cogliere meglio questo punto delicato e controverso della questione, è secondo noi opportuno richiamare un tema classico della filosofia, e) quello della differenza tra la «contrarietà reale» concernente molteplici e particolari stati di fatto o in divenire, e l'«opposizione logica» concernente la verità ideale, concernente quindi il tutto. Ci riserviamo ovviamente di disporre le relazioni formali di queste due figure logiche, secondo l'ipotesi di decifrazione che riteniamo più essenziale a comprenderne i tratti aporetici. Vediamo[11].

10 Quanto detto sugli ultimi due termini, l'«unicità e il tutto», ci consente di chiarire il punto secondo noi irrisolto della sottile e radicale riflessione cusaniana su questo tema. Cfr. *De non-aliud*, cit., § IV, p. 798: «Anche se l'uno sembra in qualche modo vicino al non-altro, quando lo si chiama tutto […], sicché l'uno appare quasi non-altro, essendo, ciò nondimeno, l'uno niente altro che uno, è altro dallo stesso "non-altro". Perciò il "non-altro» è più semplice dell'uno, che dallo stesso "non-altro" riceve ciò per cui esso è uno, e non il contrario.» (trad. integrata e modif.). Il limite dell'argomentazione è proprio in questo conclusivo assunto («et non e converso») di una mancanza di reciprocità nella relazione definitoria di «uno/tutto» e «non-altro». A ben vedere, infatti, se il termine «uno» è appunto per Cusano un «termine» in quanto, come *termine* definibile, è «altro» rispetto al «non-altro» che lo rende pensabile, è *altrettanto* evidente che lo stesso «non-*altro*», a sua volta, e lo si nota nel suo stesso nome-significante, non può non dipendere da quel (suo) '«uno-altro» di cui si rivela essere, appunto, il «non-*altro*». Esso è perciò, inevitabilmente e senza soluzione di reciprocità, un termine «altro» rispetto al suo complementare «*altro*-uno». Quindi, anche il «non-altro», stando alla nostra analisi di sopra, è e non è sé stesso, è quindi un termine altrettanto *parziale* e *compromesso* nella relazione di duplicità linguistica con gli altri termini a lui analoghi, termini (sostanza, uno, alcunché, ente, niente, affermazione, negazione, eterno) che in questa pagina Cusano essenzializza criticamente per portare alle estreme conseguenze, nel suo disegno, la teologia negativa del *Parmenide* platonico e del *De divinis nominibus* dello Pseudo- Dionigi Aeropagita.

11 Nella filosofia italiana del dopoguerra la disputa sul senso da attribuire a queste due figure della logica tradizionale e/o dialettica è stato uno dei crocevia in cui si sono confrontate le ragioni e le criticità tanto di impostazioni speculative di tipo storicista (idealista e marxista su tutti), quanto di prospettive ancorate ad un'ontologia di tipo classico-aristotelica. Cfr. M.Visentin, *Il significato della negazione in Kant*, Napoli-Bologna 1991, pp. 428-441 e la letteratura qui citata (in particolar modo i riferimenti a Luigi Scaravelli). Cfr. anche G.Sasso, *Essere e negazione*, Napoli 1987, pp. 229-259, che è ritornato sul problema anche nel più recente *Il logo, la morte*, Napoli 2010, cap. VIII, p. 213 e sgg. Quello dell'equivoco intrinseco alla possibilità di formalizzare il rapporto strutturale tra «contraddizione» e «contrarietà» è anche il filo da me seguito nelle analisi dedicate alle posizioni di Bontadini e Severino. Cfr. il mio *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XV (1998), pp. 545-632: p. 610 e sgg.

La contrarietà reale riguarda due o più termini constatabili, la possibilità dell'uno dei quali non esclude quella degli altri. Un tessuto blu non esclude un tessuto giallo, o una macchia di giallo sul tessuto blu, o un ulteriore tessuto «x». L'opposizione logica, di contro, formalizza il rapporto di contraddizione tra solo due termini, che si definiscono per negazione reciproca (A e non-A), escludono un terzo, e sono tali che la possibilità dell'uno implica immediatamente la negazione dell'altro (A= non non-A), e viceversa.

Nella «opposizione logica», come cercheremo però di far notare richiamando il problema del precedente paragrafo, almeno uno dei due termini si riferisce, seppur nominalmente, ad una realtà data: nel nostro esempio «A» è lettera di un alfabeto reale, il simbolo implica quindi un'indefinita molteplicità di elementi ridotti in un insieme articolato in due e *solo due* sottoinsiemi. Il complementare termine logico (non-A), di conseguenza, semplicemente nega il tratto definitorio di questa convenzione. Tale ancoraggio simbolico-nominale, ribadiamo, è imprescindibile per la formulazione del principio di identità e non-contraddizione.

Nella «contrarietà reale» sono potenzialmente in gioco sempre più termini dei due o più di due *di fatto* indicati quali ipotetici estremi, e circoscritti nel cosiddetto stato di partenza. Tali estremi risultano, nella nostra lettura, tanto descrittivamente indispensabili per alludere ai futuri contingenti di una situazione data (gli eventuali colori ad esempio, o le battaglie possibili per richiamare subito il famigerato esempio aristotelico), quanto incerti e dai confini vaghi, prorogabili. La contrarietà, secondo la nostra ipotesi di lettura, implica la *stessa* indefinita *molteplicità* di elementi presupposta dalla contraddizione, solo formalmente articolata e classificata in più di due potenziali sottoinsiemi (2+n) complementari: laddove lo stesso insieme era stato articolato dai termini contraddittori «A e non-A», si imporranno possibili suddivisioni contrarie e alternative, del tipo A, b, c, d, dove (b,c,d) appartengono a non-A, oppure del tipo Ab, Ac, Ad, etc[12].

La dinamica della «contrarietà» può articolarsi, in un dominio dato, tra un numero sempre maggiore dei due termini che ne definiscono i limiti ipotetici, i limiti di un insieme particolare, un particolare genere. La conseguenza di ciò, crediamo, è che tutti i particolari termini, nella circoscritta fattispecie menzionati, potrebbero non

12 Un limite dell'importante saggio kantiano sulle «quantità negative» è forse proprio di esemplificare i rapporti di contrarietà tra forze reali, quasi sempre ricorrendo ad uno schema bipolare, nel quale solo due termini (a e b) si equilibrano, azzerano e tolgono a vicenda (*aufheben*). *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), in *Akademie-Ausgabe*, vol. II, pp. 165-204, tr. it. di R. Assunto in *Scritti precritici*, Roma-Bari 1982, pp. 249-290. Una descrizione che avesse tenuto più presente la pluralità dei termini che rendono flessibile - non già rigido, come nel genere aristotelico fanno gli estremi della pretesa «differenza perfetta» - lo spazio semantico di una situazione reale ed aperta (Kant vi ricorre però negli esempi tratti dalla sfera morale, p. 181 [p. 265]), avrebbe favorito a sciogliere alcuni equivoci. Il testo kantiano è comunque cruciale perché, a leggerlo in senso storico-critico, nelle sue poche pagine viene riconosciuto quel carattere di realtà, bensì fluttuante ma non più ancorata alla sola autonomia metafisica del positivo e del bene, alle forze della negatività e della corrosione. Si tratta del termine, quello kantiano, di una parabola che, passando per un'indiretta critica della più compiuta prospettiva metafisica di tipo cristiano, quella leibniziana volta a decifrare la negatività e il male come una forma di imperfezione riconducibile alle ragioni di una verità incontrovertibile, era stata con acribia e coraggio avviata dagli insuperabili saggi di impronta *eleatica* del *Dizionario storico-critico* di Pierre Bayle, nel quale sono come impostati i *prolegomeni* critici ad ogni futura teoria morale e politica che voglia proporsi come scienza vera, in grado di ridurre alla propria sintesi costitutiva i termini della negatività e del male. È il caso non solo delle ontologie cristiane, ma anche, visto che speculativamente ne rappresentano uno sviluppo interno, degli storicismi progressivi, finalistici.

corrispondere ad un'ulteriore realtà da essi descritta, potrebbero quindi risultare «falsi», o meglio, non congruenti con essa. Un tessuto x può non essere né giallo, né verde, né arancione.

Il nostro modo di esporre la dinamica della contrarietà intende non sovrapporre, quindi, la questione *logica* del «vero e del falso» alla questione del *contrasto* tra «forze e stati reali». A ben vedere, infatti, la dinamica della realtà non è tale, reale, perché tutte le alternative in essa insistenti potrebbero risultare false, cioè non congruenti con x. E ciò perché, in effetti, le alternative di volta in volta menzionate sono tutte almeno coincidenti con sé stesse, con la propria percepibile ed esprimibile realtà. Il punto da cogliere è invece un altro, e concerne la realtà in divenire, non la sua eventuale falsità o verità, o meglio, la corrispondenza di un dato di realtà, una percezione, ad un altro dato di realtà, il cosiddetto correlato esterno.

Facciamo due banali esempi: quand'è che le caratteristiche aggiunte ad un elmetto rigido (ad es. una visiera), in termini di protezione della testa rendono tale utensile non più solo un elmetto, bensì un casco omologabile per la guida di un ciclomotore? E quand'è che un casco, privato di elementi di protezione come la mentoniera, smette di essere un casco e diventa un pericoloso elmetto? Come si vede, si danno sempre, specie per gli abili manipolatori, casi ulteriori in grado di sfumare e indeterminare i limiti convenuti di un oggetto, i suoi cosiddetti termini estremi, quelli fissati solo dalla convenzione o dall'autorità della legge. Il problema della contrarietà, a ben vedere, è proprio quello del passaggio dagli aspetti quantitativi a quelli qualitativi di un fenomeno o di un possibile oggetto. Noi fissiamo due termini estremi e discriminanti, ma ennesimi fattori e sfumature imprevisti moltiplicano i casi intermedi che a loro volta spostano l'orizzonte degli apparenti estremi. Quanti capelli deve perdere una testa, perché la sua sfoltitura diventi una forma di calvizie?[13]

Il punto dirimente della situazione è che la dinamica della contrarietà si articola tra alternative, che sono tali, possibili alternative, proprio perché presuppongono sempre, in linea di principio, un'ulteriore alternativa, nel mezzo o agli estremi della gradazione, senza limite a questa originaria, inconclusa e solo intuibile molteplicità di alternative. Le alternative menzionate nello stato di partenza risulteranno quindi sempre un *sottoinsieme* di possibilità rispetto all'insieme più ampio di eventualità che le circoscrive. Vista quindi la loro base di particolarità e contingenza, che permarrà anche nei momenti successivi del loro sviluppo nei momenti del tempo, è da dire che, rispetto ad ogni particolare momento della loro realtà saranno sempre possibili ulteriori alternative e conflittuali interpretazioni.

Per reinterpretare quindi il famigerato caso affrontato da Aristotele[14]: la battaglia non concerne, per così dire, solo il referente degli enunciati, bensì concerne gli enunciati stessi, i quali, polemicamente ribadendosi e cercando di rimuovere la propria contingenza, condizionano la sensibilità e la psicologia degli eventuali spettatore della battaglia-disputa.

13 Il punto sul quale non è possibile seguire Aristotele è proprio la pretesa di distinguere due forme di contrarietà, quella nella quale la distanza tra gli estremi sarebbe «massima» e quindi, in termini di definizione, «perfetta» (*Met.* X, 4), consentendo tutto ciò una descrizione scientifica di una sostanza in divenire e non solo un'interpretazione eventuale dei suoi stati, e quella nella quale sarebbero possibili e inducibili termini intermedi ai due estremi, tali da complicare la situazione descrittiva-interpretativa (*Cat.* 10, 12 a). È veramente possibile, o non è solo approssimativo, di un corpo affermare o che sia sano o che sia malato? Non si danno transizioni e sfumature? E siamo mai sicuri, nelle situazioni ad intenso coinvolgimento emotivo, di poter stabilire, bilanciate le rispettive intermittenze del cuore, chi sia il *dominus* di una relazione e chi invece si senta, più dell'altro, asservito alle consuetudini e agli equilibri in essa consolidatesi?

14 *De int.*, IX, 18 b-23

Dire quindi che le alternative, nello specifico caso menzionato, possono tutte risultare «false» o non pertinenti, non inerenti, significa in realtà, a meno di non voler forzare illegittimamente tale espressione logica, affermare che è sempre possibile il darsi di un'ulteriore alternativa a quelle di volta in volta enumerate. E dire che la battaglia, necessariamente, o ci sarà o non ci sarà, significa allora *aver* operato una semplificazione formale, fittizia, rispetto al dato di realtà di partenza. Intendiamoci, si tratta di una finzione indispensabile al nostro vivere ed abitare linguisticamente le nostre più o meno condivise e flessibili forme di vita.

Ad osservarla però criticamente, la situazione precedente il giorno della possibile battaglia, non esclude bensì include che i molteplici punti di vista da cui si osserverà domani il suo sviluppo, possano registrare, retrospettivamente, anche altrettanti casi dubbi: c'è stata (oggi, rispetto a ieri) questa famigerata battaglia? Che tipo di movimento è stato posto in essere dalle due flotte schierate l'una contro l'altra? E se una dichiarasse di aver subito un imprevisto attacco senza aver prima preparato strategie di offesa? E se l'altra ora dicesse che ieri non si era schierata affatto in vista di un possibile scontro, ma semplicemente navigava a largo, senza intendere la distanza dalle altre navi (erano una flotta?) come quello di una linea di frontiera bellica? E se la battaglia fosse solo stata un diversivo ai danni dello spettatore?[15]

Insomma, il dato di realtà da cui siamo partiti, il poter cioè accadere, rispetto ad alcune imbarcazioni site in un braccio di mare, due e *solo due* alternative complementari, si rivela essere un'astrazione, o meglio, una finzione, visto che, anche già rispetto a sé stesso, rispetto al tempo presente in cui *un* dato è *il solo apparente* dato, il contingente è già all'opera, e non esclude il darsi, sempre e comunque, di un ulteriore possibilità in grado di rendere ancora più equivoco e confuso il nodo che il momento successivo del tempo dovrebbe poter sciogliere.

La finzione o astrazione che operiamo, quando ad es. diciamo che una battaglia ci sarà o non ci sarà, si fonda sulla nostra tendenziale sovrapposizione, allo schema multipolare della «contrarietà», di quello bipolare dell'apparente «contraddizione», una sovrapposizione solo tendenziale, perché nulla escluderà che a realizzarsi sia una *terza* possibilità non immaginata nello stato di partenza: il che è come dire che lo stato di partenza, diversamente da come era stato da qualcuno percepito, era forse diverso, le barche al largo del mare non avendo per forza inteso formare alcunché di simile a due schieramenti pronti alla battaglia.

Tale constatazione crediamo valga per ogni dato di realtà, che solo per finzione e convenzione possiamo dire semplice, o meglio, apparentemente univoco e scomponibile nei suoi atomi di realtà. Prendiamo i colori: il referente (ad es. un pigmento di colore rosso, detto «rosso di persia»), cui possono risultare inadeguate due giudizi d'impressione particolari e contrastanti tra loro (colore «rosso cardinale», colore «terra cotta»), non è il criterio di verità del contrasto, ma solo una terza realtà che si aggiunge alle due espresse, una terza realtà cui possono aggiungersi una quarta e una

15 Una situazione affine a quella del geniale apologo kafkiano *Das Schweigen der Sirenen* (1917), la cui enigmaticità pare risuonare anche nei due che idealmente lo seguono nel *Nachlass*, *Prometheus* (1918), nel quale il titano, potendosi di lui elaborare più racconti, come dimentico e dimenticato finisce per fondersi con l'immemore blocco della sua stessa rupe, mentre la sua incurabile ferita si chiude nell'unico mistero restante, quello della rupe stessa, e *Zur Frage der Gesetze* (1920), nel quale il turbine del dubbio circa la legittimazione di antichissime e nobili leggi sfuma nel «gioco dell'intelletto, perché forse queste leggi, che noi qui cerchiamo di arguire, non sussistono». Insomma, la descrizione-interpretazione è sempre una conflittuale situazione, è sempre approssimativa e distruttiva *Descrizione di una battaglia*.

quinta (rosso «veneziano», «castagno» etc.).

Tutto ciò dà vita a giochi linguistici concernenti l'accertamento di una percezione, giochi nei quali il ruolo di referente può essere assunto, di volta in volta, da una macchia di colore che nel precedente gioco svolgeva il ruolo di impressione. In questi giochi, però, in ballo non è la *verità* di un giudizio, bensì l'accertamento, mai definitivo, di uno *stato di fatti*. Che debba risultare vero o falso che qualcuno, di fronte a noi, sia in piedi o meno, sia ovvero in piedi o seduto, è una vitale semplificazione del senso comune, ma approssimativa, nulla escludendo infatti l'insieme delle incerte posture con cui si è sdraiati su una sedia, su un divano o per terra, insomma né in piedi né seduti. E poi, quante sfumature possono dare luogo a sovrapposizioni e commistioni, senza che sia mai possibile parlare di coincidenze, ma sempre e soltanto di approssimativi gradi intermedi o ulteriori? La disputa sull'autentica natura dei tessuti colorati si rivela quindi un'interminabile battaglia.

Ecco allora, paradossale *implicazione* di tale delucidazione, la *verità* della realtà in elicoidale divenire attraverso il contrasto tra molteplici dati e forze contrastanti, ecco la sua unica ed immutabile costante, il suo essere, *necessariamente*, solo possibile, virtualmente aperta ad una molteplicità non definibile di dati possibili. E ciò perché ogni enumerazione circoscritta di un particolare insieme di elementi può essere, sempre e comunque, ulteriormente moltiplicato ed esteso, incluso in un insieme più ampio.

È solo nel quadro di tale contesto, di questo intero aperto e solo intuibile, che può in seguito porsi la questione della corrispondenza tra due o più dati di realtà menzionati, tra due o più percezioni, è appunto nel quadro della virtuale moltiplicabilità dei dati stessi, tale molteplicità aperta (nella quale molti elementi possono anche cadere in oblio) essendo la costante di verità del divenire stesso e dei suoi molteplici stati di fatto.

Torniamo ora all'esposizione consueta dell'intera questione, per la quale diversamente starebbero le cose nel caso della «opposizione logica», nella quale due e due soltanto possono essere i termini in gioco, l'uno definito formalmente per opposizione all'altro, e tali che, se si dà l'uno non può darsi l'altro. Ciò comporta, secondo chi formula in questi termini la questione, che la loro contraddittorietà può essere riconducibile, in ultima istanza, a quella dell'opposizione tra «essere e nulla».

Ma anche in questo scenario, a ben vedere, si impone una parziale sovrapposizione e confusione tra la *dinamica* della contrarietà e la *logica* dell'opposizione logica. Infatti, come dire due i termini dell'opposizione logica, se uno dei due non è e non è possibile che sia? I due termini non sono solo due percezioni che, coincidendo quanto meno con la propria esprimibile realtà, di seguito possono o meno corrispondere ad un correlato dato, ad un terzo o *ennesimo* elemento, perché così i termini sarebbero già, in quanto percezioni contrastanti, reali e divenienti. A ben vedere, l'opposizione logica non si dà tra termini enumerabili ed alternative possibili, perché l'un termine è puramente negativo, quindi indefinito, nullo. Perché allora noi siamo come costretti a formalizzare la situazione della contraddizione logica, con un esiziale riferimento costitutivo alla dinamica della contrarietà reale?

Per rispondere a tale domanda aporetica si deve notare che, tra opposizione logica e contrarietà reale, il rapporto non è e non può essere di alternativa (tra modalità esprimibili), bensì di opposizione logica: dati due termini complementari, tra loro o si dà contraddizione logica o si dà contrarietà reale, la prima escludendo alternative possibili, la seconda includendole. Se infatti tra contrarietà e contraddizione il rapporto fosse di contrarietà soltanto, dovrebbe esser possibile introdurre anche terze figure

logiche oltre alle due attraverso cui abbiamo articolato i sottoinsiemi di un dominio molteplice. Ma ciò è impossibile. Stando così le cose, dovrebbe essere la logica dell'opposizione, sulla quale si basa l'*aut aut* senza intermedi di queste due situazioni logiche, a dettare i tempi e i modi della loro diversa incidenza.

Eppure accade proprio il contrario, accade cioè che i termini dell'opposizione logica, piuttosto che definire loro la sintassi delle due situazioni, possono essere menzionati e formalmente definiti solo in quanto la dinamica della contrarietà reale abbia fatto *irruzione* nell'opposizione logica e la forzi a definire i due soli suoi termini (che due in verità non sono) attraverso il criterio della contrarietà reale: «A e non-A» sono sì simboli, ma sono dati della realtà e appartengono alla sua dinamica di contrarietà, secondo la quale «non-A» indica anche la possibilità di: «b, c, d, etc». Non è questo un'inversione del rango logico-essenziale?

Ecco infatti il punto in cui accade, si impone e si lascia scorgere, in sede di cosiddetta logica pura e di pura speculazione, l'usteron proteron del discorso ordinario e delle sue incompiute alternative di senso e di giudizio discorsivo-doxastico. A ben vedere, infatti, dei termini (solo apparentemente due) dell'opposizione logica, nemmeno si potrebbe dire, ad essere rigorosi, che «essi siano soltanto uno» e si riducano alla sua positività. Perché?

Perché l'unicità del termine affermativo, nel metagiudizio appena formulato, è dicibile solo attraverso un distinto predicato. Tale predicato fa dell'«unicità» attribuita all'«essere», al «positivo», nel giudizio il «positivo è uno», l'uno di due termini discorsivi, e fa dell'«essere» soggetto della stessa proposizione, il definito soggetto che l'essere *non può* essere.

Come si vede, nel *cerchio* rigoroso della logica pura, della logica analitica, ha da sempre fatto irruzione e si è imposto, in un inevitabile usteron proteron, la dinamica *lineare* della discorsività, la quale impone di dire che, a ben vedere, l'«essere» non è uno se non essendo già due, e che l'«essere» è solo *non essendo* il soggetto proposizionale, che *in effetti* però è[16].

Una conferma a tutto ciò crediamo si possa vedere nella formulazione che Leibniz ha dato al principio di ragion sufficiente, colto nel suo imprescindibile nesso di implicazione con il principio delle verità di ragione, ovvero il principio di identità e non-contraddizione.

A ben vedere quest'ultimo principio, che poi è il primo e detiene un primato sul secondo, può essere formulato solo attraverso un inevitabile riferimento ai quei termini della realtà con la quale la sua verità solo logico-ideale non dovrebbe mai andar commista: il simbolo A=A è interamente pervaso di realtà, sia perché il segno di uguaglianza-identità può essere dato solo ed esclusivamente attraverso due o più termini reali dati, Ai e Aii, sia perché la formula è anche l'effetto di una formulazione, quindi implica un nesso con una ragion sufficiente, ovvero quel principio di coscienza che si rivela essere quantomeno *ratio cognoscendi* del senso del principio primo, se non anche *ratio essendi* della sue intera formula[17].

16 Per approfondire i paradossi e le aporie intrinseci alla dinamica della contrarietà sarebbe opportuno un confronto ampio e paziente con un testo ricco di suggestioni pari solo alle sue difficoltà, E.Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (1968), Macerata 2004, § 67, pp 366 e sgg.

17 L'Io fichtiano può essere interpretato proprio quale punto di ideale e virtuale coincidenza tra l'effettività reale di alcunché, e la sua ragion d'essere, vale a dire la prima e intuitiva verità di tale atto posizionale ed effettuale. Se alcunché è posto, ad es. X, è posto come fatto-effetto di un'attività, è posto ad esempio come una dubitabile A nell'orizzonte posizionale dell'Io. L'Io è allora la *ragion sufficiente*

In questo modo potrebbe sembrare che, a detenere un primato effettuale, tra i due principi che coprono l'intero spettro semantico dell'essere, sia non già quello di identità, bensì quello di ragion sufficiente, visto che il primo può porsi attraverso una dinamica discorsiva di cui solo il secondo pare poter dispiegare la ragion d'essere. Tale paradosso, però, a ben vedere può essere rovesciato ulteriormente.

Basta infatti solo notare che, la formulazione stessa del principio di ragion sufficiente, «omne ens habet rationem», ovvero «ogni dato contingente è effetto di una minima ragion d'essere che determina perché esso sia così e non altrimenti», tale formulazione è valida solo in quanto rispetti il protocollo del principio delle verità di ragione, e non già o non solo del principio di ragion sufficiente. E ciò perché, in essa, il nesso tra il soggetto e il predicato, il nesso di principio tra l'*ens* e la sua *rationem* (nonché il nesso tra il dato e la sua ragion d'essere), è un nesso di identità e non già di ragion sufficiente, non potendo il predicato, la ragione, non inerire necessariamente, quindi analiticamente, al suo soggetto, il quale altrimenti non sarebbe il soggetto necessario di un enunciato di principio, ma solo un contingente soggetto di un enunciato di fatto e, in ultima istanza, casuale.

Che un ente abbia la propria ragione e un contingente effetto la sua causa certa e determinante, tutto ciò costituisce una *necessità vera* e non già una *realtà* che richieda una pregressa ragion d'essere. Così si completa il giro delle reciproche e paradossali implicazioni tra il principio d'identità e il principio di ragion sufficiente, il primo non potendo essere formulato se non sulla base discorsiva che articola la realtà del secondo, mentre il secondo non potendo essere formulato e concepito se non in stretto e inevitabile riferimento alla necessità del primo. Tutto ciò rende i due principi difficilmente distinguibili e ordinabili.

Nel corso di quest'analisi abbiamo parlato di sovrapposizione e confusione tra «dinamica della contrarietà reale» e «logica dell'opposizione veritativa». Ma in realtà

del potersi dare di alcunché, è il *fatto* di questa verità: autoevidente quanto alla forma e dubitabile ed equivoco quanto al contenuto (ad es. A, B, X, o, in ultima istanza, Io stesso, in quanto Io=Io è una delle possibili modalità del darsi del Non-Io, ovvero di ciò che è *effetto-dato* dell'atto posizionale *qua talis*). Cfr. J.G.Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), § 1, in *Gesamtausgabe del Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 e sgg, I, 2, p. 257, tr. it. a cura di M. Sacchetto, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, Milano 2008, p. 153. Cfr. quindi il rilievo di Hegel nella *Logik*, op. cit., pp. 81-82: «Ciò che *è*, non si deve considerare come un essere immediato, ma come un posto. […] Nel principio di ragion sufficiente vien dunque enunciata l'essenzialità della riflessione in sé contro il semplice essere.» (p. 498). Sul principio di ragion sufficiente, e la sua interpretazione, cfr. G.Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I (1917), parte II (dedicata alla *Logica dell'astratto)*, cap. II, Firenze 1955, pp. 184-199. Quanto alla lettura heideggeriana, mi permetto di rimandare al mio *Sul problema della rappresentazione logica e storica della verità. Un'analisi critica di* M.Heidegger, *Il principio di ragione* (1957), in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici» XIX, Napoli-Bologna 2002, pp. 377-430. Rispetto al tema dell'io è da notare il rilievo di Schelling, per il quale l'io può porre sé stesso solo contrapponendo qualcosa a sé, quindi solo divenendo termine di «opposizione reale», di un contrasto tra termini reciprocamente dati e reciprocamente limitantesi. Da ciò se ne ricava che non già l'Io sia il principio di ideale costituzione dell'Assoluto, visto che l'io è solo un termine eventualmente derivato dall'assoluto stesso. Solo a seguito di un incoerente usteron proteron può considerarsi un *reale* termine derivato, quale ideale principio di *verità*, visto che l'io, a ben vedere, già sempre appartiene, accade e si determina nel dominio del non-io, del derivato, dell'effetto. Cfr. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, tr. it. a cura di G. Boffi, cap. II, sez. A, pp. 131-135. «"L'io è infinito per sé stesso" vuol dire: è infinito per la sua autointuzione. Tuttavia l'io *in quanto* si intuisce diviene finito. Questa contraddizione può risolversi soltanto se l'io, in tale finitezza, *diviene* per sé infinito, cioè si intuisce come un *infinito divenire*.» Cessa quindi di essere autenticamente sé stesso, in un ottica non dissimile da quella che rileveremo in Bergson (cfr. *infra*, n. 25).

questa confusione, colta nella sua origine, rivela come la coincidenza degli elementi opposti della speculazione pura si dia a vedere, discorsivamente, attraverso un usteron proteron che coinvolge il presunto rango di tutti i termini in gioco. E tutto ciò perché, come già più volte abbiamo ribadito, attraverso tale inafferrabile chiasma logico, la stessa intuitività del suo principio si rivela subordinata alla discorsività che cerca invano di chiarirne la natura, compromettendo il punto che vuole l'intuizione originaria costituirsi quale principio di (im)possibile coerenza.

Accade così di dover dire che, nella dinamica della «contrarietà», la quale, a ben vedere, concernerebbe la realtà in divenire (non la verità) e i suoi molteplici contrasti, si dia una costante (non a sua volta diveniente) e una *verità* (sempre ribadita e mai smentita da ogni nuova realtà). È questa la verità unica e costante che asserisce la molteplicità indefinita delle alternative possibili, che sono virtualmente indefinite ed equivoche (contra-dicibili), per quanto enumerabili ed empiricamente classificabili in insiemi parziali e sottoinsiemi.

Accade inoltre di dover dire che, nella logica della «opposizione», che dovrebbe in massimo grado riguardare e dirimere la contraddizione tra vero e falso, nessuno dei due termini in gioco si carichi di un autentico senso di verità, perché il positivo e la verità, in quanto soggetti proposizionali, non possono che essere smentiti e negati nella proposizione discorsiva che formula la più elementare (non)-contraddizione.

Per concludere questa disamina dell'originario chiasma: laddove doveva comparire un «contrasto» tra molteplici forze reali, si dà anche una costante di *verità*, tangente sebbene in-differente alla contingenza degli atti doxastici e semantici possibili. Laddove doveva darsi un senso di univoca «verità», si impone un *contrasto* formale tra due termini, che nella realtà discorsiva sono espressi come due, in verità non sono nemmeno uno (essendo caratterizzati da nientità). Tutto questo per chiarire come, in fondo al discorso logico, ad imporsi sia sempre e comunque la costante doxasticità del linguaggio, un dato di realtà espressivo di un'indefinita quanto originaria molteplicità. Tale è l'anarchica creatività del linguaggio, che è il diaframma della coincidenza di essere e nulla, di verità e niente.

2.3.5. Le delucidazioni relative alla quinta coppia di termini opposti ma analogicamente coincidenti (realtà/verità), ci introduce alla questione relativa alla sesta coppia: f) «divenire e immobilità». Ci aiuta altresì a chiarire come anche in questo caso possa e debba parlarsi di analogica e simmetrica coincidenza degli opposti.

Noi abbiamo infatti parlato di «opposizione logica», della sua pretesa coerenza e univocità, ma abbiamo altresì rilevato come la formulazione del connesso principio (di identità e non contraddizione) sia pervasa dalla *dinamica della contrarietà*, dal suo minimo articolare la discorsività lineare e la sua inarrestabile successione tema-rematica, anche nella semplice formula A=A. Originario accadere del linguaggio, quindi, e divenire della realtà in esso espressa, la cui immutabile costante, intuitivamente colta, è quella dell'aperta possibilità di un'alternativa sempre ulteriore a quelle di volta in volta date o immaginate: quante diverse cifre alfanumeriche potrebbero sostituirsi ad A=A o a X=X?.

Questo accadimento originario non stabilisce però, come si è soliti sostenere sulla scorta di Trendelenburg o della Sinistra hegeliana, il primato del divenire e della sua determinatezza rispetto all'essere e alla sua indeterminatezza. Non c'è infatti niente di più indeterminato e nebuloso della costante del **divenire originario**[18].

18 Cf. A.Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hildesheim 1964 (rist. anast. dell'ed. Leipzig 1870), cap. III, p. 38, trad. it. del III cap. a cura di M. Morselli, *Il metodo dialettico*, Napoli-Bologna

Altro e differente è il divenire-impeto, originariamente intuito in una costante di circolare immutabilità che non permette di scorgere, in esso, alcuna distinguibile fase, e altro e distinto, discorsivamente e metafisicamente *costruito*, il divenire-movimento inscritto nelle situazioni e nelle cose circoscritte. Differente e intuitivo è l'impeto circolare ed immobile dell'originario, diverso e distinto in fasi spaziotemporali è il divenire colto nel movimento delle cose che metafisicamente ac-cadono.

Tra il divenire coincidente con il proprio immutabile impeto, e il movimento articolato in fasi distinte e in puntale successione l'una rispetto all'altra, si dà lo stesso indeducibile scarto, lo stesso usteron proteron che sì dà tra l'indistinto differire dell'intuitività, e la distinzione discorsivo-concettuale propria del giudizio. Non si dà mediazione o sviluppo dialettico, bensì equivoca e neutrale coincidenza.

Infatti, così come è inevitabile che alla differenza dell'originaria intuizione possa *alludersi* solo attraverso una distinzione tra la differenza e la distinzione stessa, tale da capovolgere la differenza in una distinzione, altrettanto, all'originario divenire *circolare* può alludersi solo attraverso una sua articolazione rispetto al divenire *lineare* e orientato. Solo che ora, il riferimento al tema metafisico per eccellenza, il riferimento al divenire, ci consente un'ulteriore delucidazione dell'intera questione.

L'inevitabile usteron proteron, quello che accade anche quando si asserisce, in un giudizio negativo, che la differenza intuitiva non è distinguibile concettualmente attraverso un giudizio, costringe a tre rilievi concernenti il divenire logico della discorsività, ma anche il divenire in generale. Tale usteron proteron: a) riduce giocoforza la differenza intuitiva nello spazio semantico della distinzione; b) toglie alla stessa distinzione un termine di autentica distinzione, e paradossalmente la rivela essere un'identità; c) quindi, con l'accadimento linguistico-discorsivo di tale rilievo, differisce l'identità della distinzione in un'originaria e solo intuitiva coincidenza degli opposti.

1990, pp. 6-7. Anche Schelling [cfr. p. X dell'*Introduzione*], nelle sue *Lezioni monachesi*, aveva mosso un'analoga critica a Hegel, intendendola come momento inaugurale della sua *filosofia positiva*. Questa critica è ora ripresa da M. Cacciari, *Dell'Inizio*, op. cit., p. 115 sgg., in uno dei momenti decisivi della sua *Critica dell'idea di Inizio*. Sull'argomento di Trendelenburg cfr. G.Sasso, *Il logo e la morte*, Napoli 2010, p. 138 e sgg.; Id., *Essere e negazione*, Napoli 1987, pp. ***. In Feuerbach, e di seguito in Marx, la questione assume una veste solo terminologicamente diversa, essendo basata, ancor più che sulle coppie «essere/divenire» e «indeterminato/indeterminato», su quest'ultima coppia e su quella complementare «pensiero/pensiero». La tesi di Feuerbach è nota e propone il ribaltamento logico-gerarchico, rispetto a Hegel (come da lui letto e interpretato), del pensiero rispetto all'essere, ovvero del nesso funzionale e dialettico «soggetto/predicato». Il suo difetto o *escamotage* logico sta proprio nell'*Ansatz* stesso dell'argomento, il quale da subito, da prima che una deduzione l'abbia giustificato, presuppone l'*idea* (ovvero il *pensiero*) che tanto l'essere, il *prius*, quanto il pensiero, il *posterius*, siano determinati, anche il pensiero che dall'essere dovrebbe essere funzionalmente posto. Cfr. L.Feuerbach, *Tesi preliminari per la riforma della filosofia* (1842), tr. it. a cura di C. Cesa, in *Scritti filosofici*, Roma-Bari 1976, § 54, p. 193: «Il vero rapporto del pensare e dell'essere non può essere che questo: l'essere è soggetto, il pensare predicato, ma un predicato, però, *che contenga* l'*essenza del suo soggetto*.» (c.vo mio). Ciò significa che «essere e pensiero» non costituiscono i termini di una sintesi originaria, nella quale il termine indeterminato (il pensiero) sia trascendentalmente risolto in quello fondante (l'essere), ma sono bensì due termini già *reali* e aperti alle vicende degli eventi sensibili. In Feuerbach, quindi, essere e pensiero sono *realtà* e non *verità prime*, indicano cioè gli spazi dell'azione sensibile e dell'immaginario storico, e sono entrambi tanto reali quanto aperti ad un percorso di non lineare in-determinazione. Quindi, invertire il rapporto dialettico di «essere e pensiero», su queste basi significa ribadirne circolarmente la reciproca eventualità-effettività e la condivisa eteronomia-interdipendenza, l'uno non prescindendo dall'altro. Lo stesso è poi quello inteso da Marx quando, nell'*Ideologia tedesca* (1846) e poi nella *Prefazione* a *Per la critica dell'economia politica* (1859), parlerà di priorità della struttura economico-sociale sui prodotti dell'attività ideologica. La sua riduzione del pensiero a forza reale è manifesta nella seconda *Tesi su Feuerbach* (1845), § 2.

Altrettanto deve dirsi del rapporto non-rapporto tra divenire immutabile e determinato movimento. Stando al decorso ora menzionato, e all'inevitabile usteron proteron ad esso intrinseco, deve infatti concludersi che: a) l'immutabilità del principio, dell'essere, non potendo esser detta se non attraverso un riferimento negativo alla mutabilità delle cose e delle doxai, si rivela essere una im-mutabilità disdetta da un originario e circolare divenire; b) a questo divenire originario e senza termini distinguibili (i termini del «da... a») può *alludersi* solo attraverso una sua distinzione, in termini di piana circolarità, dal movimento lineare e nel piano percepito secondo fasi distinte; c) ridotto quindi il divenire alla dinamica del movimento, e venuto apparentemente meno al movimento un articolabile riferimento intuitivo all'impeto del divenire, ecco che del movimento resta la sola sequenza delle molteplici e innumerevoli fasi, dei momenti di fatto, ognuno, rispetto a sé stesso, immobile e non in divenire. Come la freccia di Zenone.

Un circolo accanto ad una linea non *sprigionano* movimento, se non nell'immaginazione che, interponendosi negli intervalli vuoti tra figura e figura, si affida, differendone la figura, al presupposto intuitivo di un divenire pervasivo le fasi del circolo e della linea, un divenire che può bensì essere intuito, ma solo approssimativamente espresso, metaforicamente costruito, vale a dire metafisicamente. Perché non c'è niente di più paradossalmente metafisico del movimento fisico articolato in fasi momentanee e di per sé immobili.

Quando noi cerchiamo di descrivere e delimitare concettualmente il dato quotidiano e indubitabile del divenire, quando insomma cerchiamo di scandire le fasi di un movimento, ecco che possiamo solo enumerare una serie di momenti, di per sé immobili, rispetto a cui l'autentico divenire, che dà senso al determinato movimento, rappresenta un originario presupposto non tematizzabile, non obiettivabile se non attraverso un'autocontraddizione, quella delle molteplici fasi immobili a far da immagine ad un divenire continuo, unitario, indifferenziato. La parola «momento», nelle lingue latine, è una sincope della parola movimento: indica lo stacco, la fissazione di ciò che si sottrae (il mo[vi]mento) a ciò che ne risulta privato (il momento).

Ecco il circolare paradosso: al divenire si può alludere in termini di mobilità e non solo di immobilità e puntalità, a condizione che si dia un possibile riferimento a due o più momenti reali del divenire stesso, quelli che permettono di parlare di movimento determinato, intervallato e direzionato «da... a». Colti però nella loro esprimibile realtà, coincidente con il limite del loro essere dati, i momenti del movimento si rivelano nella loro immobile verità, la costante che li rende un tessuto continuo di alternative possibili, che sono sempre e solo possibili, mai diverse da questa loro incompiuta possibilità. E allora parliamo di *pervasività* del divenire rispetto alle fasi del movimento. E parliamo della molteplicità dei possibili quale matrice originaria, aperta quanto immutabile, delle formazioni in divenire. Cosa significa pervasività, a quale idea dà senso tale parola?

Tale parola non fa che *condensare* e fissare il dato, il momento di questo paradosso, quello per cui l'andare e il divenire sono sempre tra due o più elementi reali, i quali però, senza quest'allusione ad un presupposto intuitivo, non rappresentabile se non come ulteriore ed ennesima fase immobile tra quelle già date (ad esempio nell'immagine fissa della «scintilla di fuoco», o in quella dello «spezzarsi della catena»), sono momenti immobili. Tutti conosciamo il paradosso della freccia di Zenone, le fasi del cui movimento sono tutte immobili e a sé stanti se intuitivamente, bergsonianamente, non le cogliamo pervase da un movimento di cui non riusciremo mai ad esprimere la natura in un'immagine adeguata, ogni immagine, anche la più

futuribile, essendo un'aggiunta di per sé definita e quindi immobile[19].

L'impeto del divenire è un presupposto che si dà ad intuire nel mentre lo sforzo di afferrarne e distinguerne le fasi differisce il senso della sua paradossale coincidenza col proprio immobile opposto. La coincidenza di immobilità e movimento, nell'intuizione originaria del divenire, è per-petua: il divenire è impeto, e la parola «impeto» (im-peto, «vado verso-contro»), è come un'implicita parente della parola «inizio». Ed è così che, sulle note aporetiche del *perpetuum (im)mobile*, del divenire, perveniamo al paradosso dell'inizio, che non è mai autenticamente tale. Come può allora qualcosa aver inizio e divenire?

Anche il divenire originario è in effetti, come la molteplicità, tradotto in movimento attraverso una costruzione metafisica che differisce il senso della sua *sotto*stante intuizione. Il movimento è un'immagine inadeguata del divenire originario, e inadeguata perché proprio lo statuto dell'immagine, cioè della *copia*, come lo statuto del *segno*, è tanto misteriosamente in-adeguato, bifacciale, duplice, quanto realisticamente imprescindibile, innegabile.

Così come del molteplice siamo costretti a chiederci di che cosa i molti sarebbero la piega, altrettanto del movimento ci dobbiamo chiedere di che cosa esso sarebbe l'immagine. Stando al corpo della parola, infatti, il «di-venire» *allude* ad un punto fisso rispetto a cui distinguere un movimento articolato. Ma ecco così che, di nuovo, attraverso l'immagine del di-venire fotografiamo l'immobile momento del suo *scatenarsi*, ecco che di nuovo, per così dire, il dato-non-dato del divenire *rifluisce* e si rileva nello stesso processo linguistico che, per descriverne le fasi, contribuisce a dare corpo fisico e metafisico all'inevitabile usteron proteron nel quale il divenire si risolve e intuitivamente si dissolve.

Inadeguata e figlia della nostra prospettiva percettiva è l'idea del divenire come genesi, perché, di nuovo, nella sua sua puntale coincidenza con la propria virtualità indefinita, il divenire è quanto di più opposto all'idea del generato e del di-venuto. E perciò stesso è *perpetuum (im)mobile*, solamente tangente e mai determinante, mai indirizzante o finalizzante le serie possibili di accadimenti contingenti che in esso si sprigionano.

Nell'intuizione originaria del divenire e della sua molteplicità, coincidono tanto la continuità, quanto la casuale discrezionalità di ogni rilevabile accadimento nel suo tangenziale spettro fenomenico. Coincidono tanto la molteplicità discreta dei momenti, quanto l'unità omogenea del loro impeto. Ecco la problematica e non descrivibile intuizione del tutto, del con-fuso, o meglio, della coincidenza di necessità e

19 Cfr. H.Bergson, *Saggio sui dati immediati di coscienza*, tr. it. di F. Sossi, Milano 2002, cap. II, pp. 68-75, che chiarisce con nettezza i termini dell'aporia: «nel nostro io, vi è successione senza esteriorità reciproca; al di fuori dell'io, esteriorità reciproca senza successione.» Ora, tra le due fasi (o sono forse due stati simultanei?) «si attua una specie di scambio, abbastanza simile a quello che i fisici chiamano fenomeno di endosmosi». Non a caso Bergson indugia su un termine di paragone, l'endosmosi, che richiama il problematico quanto inafferrabile stato della sincronicità, di cui cerca di fissare il movimento ricorrendo all'esempio, altrattanto aporetico, dell'oscillazione periodica del pendolo. «La durata assume così la forma illusoria di un mezzo omogeneo, e il collegamento tra questi due termini – lo spazio e la durata – è la simultaneità, che si potrebbe definire come l'intersezione tra il tempo e lo spazio». Dove si dovrà notare che, così come in Kant, un'intersezione può coinvolgere il tempo solo in quanto la fluida durata di questo sia decaduta e coinvolta nello spazio astratto dell'intersezione, sia insomma *già* spazio e non *più* tempo. Per questo motivo Bergson, diversamente da Kant, sempre di più accentuerà il carattere *intuitivo* della sintesi dinamica costituente il movimento temporale al di qua della sua scomposizione analitica e spaziale, carattere intuitivo che, come avvertito proprio da Kant, introduce una componente di anarchica quanto casuale creatività nel dato di esperienza vissuta dalla coscienza, anarchia tale da intervallare e rompere i tessuti di continuità ricercati e postulati da Bergson, tale da frangerli in relative e disseminate «tracce» (p. 53).

contingenza.

Possiamo perciò concludere che il divenire è l'altro volto della dis-corsività del linguaggio, della sua minima struttura tema-rematica. Il linguaggio, in quanto molteplicità, è fonte (ecco un'immagine) di immagini, immagine di immagini, specchio di tangenti ri-flessi espressivi. Il **linguaggio** è **doxa**, è doxai, molteplici e particolari. E «linguaggio», in quanto facoltà comune (logos), è il nome assegnabile a quella filosofica doxa, la quale, contemporaneamente, *indica* la classe delle classi che contengono sé stesse come elemento particolare (con ciò ribadendosi l'omogeneità, la costanza e la paradossale identità delle molteplici doxai-pieghe), ma anche *allude* al sottraentesi dato-non-dato che eccede ogni possibile classe di particolari doxai e si lascia intuire come l'eccedente intero (ellittico, aperto e aporetico) in cui è inscritta la vitalità del linguaggio stesso.

Il linguaggio, così come l'essere e il principio primo, non può essere il soggetto di proposizioni esso stesso concernenti, se non a seguito (ecco il paraddosale e circolare divenire) di un usteron proteron che riduce poeticamente e creativamente il linguaggio ad immagine (fonte, specchio, soggetto, ri-flesso, piega) di ciò, dell'immagine stessa, che del linguaggio dovrebbe risultare il prodotto, la piega e l'applicazione appunto.

Altrettanto e allo stesso modo del linguaggio, il divenire non lo si può considerare soggetto alla produttività metafisica del divenire stesso, se non fissandolo nelle immobili fasi che ne descrivono l'immaginario movimento. Il segno che lo significa nell'idea del movimento, fissa, reifica e disdice il divenire.

Paradossalmente, il divenire si rivela proprio nel rilievo di quest'aporia, esattamente come l'intuitiva differenza del principio e del suo essere *coincidentia oppositorum* si rivela nel rilievo che anche la minima allusione al suo punto di inerenza la distingue, e riduce la differenza a momento di una distinzione, i cui elementi sono omogenei e quindi identici. Questo rilievo è un divenire, perché articolato secondo la struttura tema-rematica del dis-corso e del suo inevitabile veicolare l'autocontraddittorietà di qualsiasi enunciato concernente i principi primi, gli assiomi intuitivi.

Il divenire coincide con l'*ac-cadimento* (ecco l'immagine metafisicamente complementare a quella della *tangenzialità* di verità e realtà) del linguaggio, nel quale principio e fine coincidono e danno ad intuire un'originaria immobilità. Così come la struttura tema-rematica del discorso è eo ipso un movimento del divenire (tema-rema), altrettanto il discorso accade grazie alla minima articolazione metafisica del movimento: il discorso è «dal tema al rema».

Siamo così giunti a *toccare*, o meglio, ad *illuderci* di poter *allusivamente* toccare, il tema metafisico per eccellenza, quello del divenire, quello della indefinibilità di fatto della realtà in cui siamo quotidianamente calati, e nella quale discorriamo e praticamente scorriamo attraverso le relative forme di vita. Il passo allora da affrontare, su terreno certamente cedevole, è quello dell'indicazione approssimativa di una serie di momenti fondanti il nostro comune (e meno comune) modo di intendere le forme della discorsività, nel quadro duplice e aporetico dell'intuizione dell'intero.

Cercheremo di farlo attraverso una strategia argomentativa sensibile all'osmosi tra i piani empirico e originario, tematizzando quindi il senso di un equivoco apriori materiale-trascendentale. Il nostro intento è di lavorare sui crinali di nozioni di uso comune e intuitive (mente, volontà, Io, Sé), consapevoli che ciò non esenterà il discorso da alcune scivolose vaghezze. Il senso decisivo del «vuoto» e di intervalli vuoti è del resto uno dei presupposti tanto aporetici quanto qualificanti il discorso che vogliamo condurre.

3. Nuclei della realtà in divenire.

3.1. Discorsività e segno. 3.2. Mente, segno e cosa 3.3. Mente, segno e numero. 3.4. Divenire e accadimento del numero. 3.5. Mente e discorso 3.6. Mente ed Io. 3.7. Volontà e corpo. 3.8. Mente e causa-effettualità. 3.9. Io, Altro, Sé. 3.10. Sé e Vita.

3.1. Come detto in conclusione della precedente sezione, vogliamo ora provare, calati nel flusso spiraliforme di quell'infinita quantità data (e mai pienamente data) che è il divenire della realtà e dei suoi contrasti, ad interpretare alcune direttrici di individuazione della nostra coscienza finita, sempre facendo leva sul metodo analogico dalla *coincidentia oppositorum*.

Noi assumiamo che il discorso possa signifi-care solo in quanto «*un non so che*» sia dato, sia posto (tema) quale termine del significare (del rema). Ma di seguito a ciò, come già visto, rileviamo che alla predatità del tema, che dischiuderebbe e sprigionerebbe la dinamicità della parola (rema), del discorso, a tale positiva e incoativa anteriorità possiamo riferirci solo attraverso la parola «tema», una parola che giocoforza riduce la tematicità alla rematicità, quindi dissolve la differenza tra i due momenti nella loro distinzione discorsiva, immobilizzandoli in quanto mo(vi)menti.

Il «tema», in quanto detto e signi-ficato dal rema, non è allora posizione, inizio, perché è differito dalla parola che, accadendo (prima e dopo di lui), lo signi-fica, ne fa un rema e ne smarrisce il senso. Di nuovo, la positività, la tematicità è dis-detta, l'inizio non è autenticamente inizio, il dato del divenire discorsivo è *sfumato*, mai autenticamente dato.

Eppure, tali rilievi dell'autocontraddittorietà del discorso dell'inizio, rilievi che, beninteso, non possono che re-plicare all'infinito la contraddittorietà che denunciano, producono uno scarto (tra dato e parola, ovvero tra contenuto e forma), producono un **intervallo vuoto** che, paradossalmente, garantisce una successione tra due e più elementi, vale a dire tra gli ennesimi elementi della realtà in costante e virtuale avvicendamento, quella del linguaggio che accade e della relativa esperienza, lineare o circolare che essa sia.

Il darsi di un inafferrabile intervallo tra due e più elementi è la condizione stessa della discorsività, così come la differenza tra due e più segni, ovvero la differenza intrinseca alla struttura stessa del singolo segno (la differenza tra significante e significato), è la sola metafisica possibilità per alludere, in differita, al movimento e fissare le fasi immobili del divenire, dei suoi distinti momenti. Quando noi descriviamo la successione minima tra due o più elementi di un processo in divenire (ad es. la parabola della freccia zenoniana), lo facciamo segnando, quindi fissando, i momenti che enumerano, rac-contano e simboleggiano il dato inafferrabile ed intuitivo del passaggio tra essi.

Giunti a questo punto del discorso, si impone allora una domanda, che però manifesta da subito un carattere di circolare ed aporetica duplicità. È questa la domanda se sia la successività e la differenza tra diversi elementi reali a render possibile l'articolazione dei segni relativi, o se piuttosto sia la distinguibilità tra segni e tra i momenti del singolo segno a caratterizzare e render manifesta la successione tra elementi della realtà processuale[20].

20 Tale domanda è quella che secondo me attraversa la parabola della filosofia delle origini, i cui protagonisti si cimentano nella questione se, per interpretare il senso della natura, sia più opportuno

Si tratta di una domanda dalla risposta indecidibile, visto che, per un verso, senza segno e relativa articolazione (significante/significato), la successione sarebbe uniforme, continua e senza soluzione: non sarebbe una successione quindi. Ma, per altro verso, il segno si dà, in quanto minima articolazione tra due e più elementi, solo in quanto la struttura del segno è la stessa successività (di significante e significato), quindi il ri-ferimento ad altro da sé.

Perché si potrebbe anche dire, in un'ipotesi limite, che il segno, come qualsiasi elemento della realtà, si riferisce a sé stesso e non presuppone altro, ma l'autoriferimento del segno, come il potersi dare della stessa domanda circa «il senso, il fine e il significato del significare», tutto questo già presuppone un riferimento ad altro, tanto ad una mente che intende (che possa cioè semantizzare), quanto ad «*un non so che*», ad un a priori materiale che sia dato, affinché la stessa tematicità si riduca al potere della rematicità, del segno stesso.

Il segno, per anche solo esser dato a sé stesso, deve essere duplice, rappresentazionale, deve insomma essere e non essere sé stesso. L'incognito apriori-materiale è dato prima, in quanto tema del segno, in quanto tema da ridurre al potere significante del segno, del rema, il quale soltanto poi, ovvero subito dopo, in un'inafferrabile successione di momenti sincroni, ne differisce la predatità intuitiva e ne circoscrive l'aperta molteplicità.

3.2. Cosa sono la mente e il «non so che» della più elementare relazione intenzionale e rappresentativa? Cosa sono i due poli della coscienza segnica? E in che rapporto, questi due poli della rappresentazione quotidiana, stanno con i due analoghi poli della coappartenenza originaria, essere e pensiero? Procediamo ad alcuni tentativi di definizione.

La «mente» capace di significare e misurare, e il «non so che» dell'inafferrabile primo dato alla misurazione segnica, sono il riflesso, nei domini particolari e metafisicamente costruiti attraverso il medium del linguaggio, dei due poli indistinguibili della coappartenenza originaria: pensiero ed essere.

Nella relazione tra mente-segno-cosa il linguaggio è medium, in certa misura, di sé stesso, visto che l'*allusione* ai due poli ideali della sua non circoscrivibile molteplicità, l'essere e il pensiero, può essere realizzata e detta solo attraverso espressioni già sempre linguistiche, tema-rematiche: «pensiero» ed «essere» sono infatti detti *poli* complementari, sono e non sono lo stesso, come il linguaggio, che è e non è la realtà il cui movimento pervade.

Il darsi della più semplice elementarietà reale non può che essere duplice (cioè già apertamente molteplice), e tale duplicità originaria è la segnicità. Nell'etimo di «elemento» vi è *con-genita* l'idea dinamica della crescita, la stessa che in altro modo si riscontra nella parola «fisicità». Nella parola «elemento» è quindi espressa l'impossibilità dell'elemento di essere uno, così come l'impossibilità dell'«uno», in quanto segno, di essere unico.

partire da uno dei quattro *elementi*, ovvero se sia più coerente partire dalla *forza* che *lega* tali elementi dati. È poi tale forza il tempo (Anassimandro)? Il pneuma (Anassimene)? Il *Logos* (Eraclito)? Il numero e l'unità (pitagorici)? La *philia* (Empedocle)? A ben vedere, ogni tentativo di indicare la natura e la qualità di tale forza, inevitabilmente la *reifica e signi-fica* (tempo-giudice, pneuma-respiro, Logos-fuoco, il numero-nomos) e la rende un quinto elemento dato, tale da indurci alla ricerca di un sesto che non sia solo ennesimo, bensì forza compenetrante ed invisibile, *musicale armonia*. Si finisce però sempre nel paradosso zenoniano-anassagoreo della divisibilità all'infinito, al quale si tende per lo più a sottrarsi attraverso l'assunzione di due *postulati* intuitivi, non definibili e compromettenti la semplicità del principio. Sono i postulati del *vuoto* inteso quale possibile intervallo tra i *molteplici* e particolari elementi della *materia* (Anassimene, Democrito).

Qualsiasi elemento primo del discorso, come abbiamo sostenuto sin dall'inizio, non può che accadere quale soggetto di una proposizione negativa infinita («l'elemento semplice non è altro che sé», «A non è non-A»), il cui predicato (non-altro che) dà forma e significazione al soggetto, sottraendolo alla sua datità, riducendo la sua tematicità a contenuto di un rema, di un pre-dicato.

L'inafferrabile struttura del segno è la duplicità, vale a dire quel tessuto variabile di relazioni che, in più serie simultanee e in diverse direzioni interposte, virtualmente legano e rappresentano i nessi tra A (o B, o C...), il tema, e le indefinite possibilità di non-A (o di non-B etc...), il rema. Il **segno** è perciò la **realtà**, in quanto accade e articola la sua bifacciale e reversibile successività. Il *segno* indica, interponendosi tra i suoi indeducibili *vuoti*, il reversibile e inafferrabile divenire dal possibile al reale.

A sua volta il **signi-ficare**, in quanto rappresentazione interposta presupponente sempre una possibile rappresentazione ulteriore e intermedia tra sé e i poli della significazione, il signi-ficare è definibile, aristotelicamente, quale «atto incompiuto» o «potenza attiva». Come il divenire, il segno è perciò definibile in forma inevitabilmente contraddittoria, perché l'atto indica formalmente un compimento, mentre parlare di atto incompiuto, o di potenza attiva, è come parlare di un atto che non è un atto, di un movimento che non è mai giunto a termine, e quindi non è mai autentico movimento: è virtuale, reversibile, indeterminabile[21].

Del resto, il segno rappresenta la struttura stessa della realtà, di quella molteplicità di elementi sempre aperta ad una possibile eccedenza di senso. Il segno è seccamente definibile in termini di **virtualità**, dove per virtualità si intende una forza associativo-rappresentativa in via di compimento, ma che mai potrà congiungere e sintetizzare i termini da essa aggiunti, reduplicati e moltiplicati. Il segno è perciò, come la stessa realtà, la forza che aggregando e aggiungendo elementi a sé, già sempre patisce forme di pervasiva e decostituente *sottrazione*. Il segno è già sempre in via di dis-facimento e di dissociazione, tanto dal contenuto significato, quanto dalla stessa sintassi significante.

Di nuovo, al divenire si può intuitivamente alludere solo nella descrizione metafisica che si (dis)articola tra i termini immobili e reversibili del suo paradossale passaggio: potenza, atto. Tanto nell'uno stato quanto nell'altro non è riscontrabile

21 Il cruciale quanto aporetico e autocontraddittorio sintagma «atto incompiuto» è uno dei lasciti più fecondi del pensiero aristotelico alla filosofia a venire. *Phys.*, III 2, 201 b 27: «La ragione per cui il movimento sembra essere indeterminato consiste nel fatto che esso non si può porre in senso assoluto né nella potenza degli esseri né nell'atto». *De an.*, III 7, 431 a 6: «Infatti, il movimento è l'atto di ciò che è incompiuto.» Su ciò ha insistito F.Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* (1862), tr. it. a cura di G.Reale, Milano 1995, cap. IV. È intorno a quest'aporia che ruota, del resto, non solo la questione hegeliana della «cattiva infinità», ma anche quella a noi più prossima della *différance*. Cfr. J.Derrida, *La "différance"* (1968), in *Margini*, tr. it. di M. Iofrida, Torino 1997: «In una concettualità e con delle esigenze classiche, si potrebbe dire che *différance* designa la causalità costituente, produttrice e originaria, il processo di scissione e di divisione di cui i differenti o le differenze sarebbero i prodotti o gli effetti costituiti. Ma, pur accostandoci al nucleo infinitivo e attivo del differire, *différance* (con la *a*) neutralizza ciò che l'infinito denota come semplicemente attivo, così come *mouvance*» (termine mutuato da Bergson) «non significa in francese il semplice fatto di muovere, di muoversi o di essere mosso. Allo stesso modo la risonanza non è l'atto di risuonare. È un fatto da meditare che, nell'uso della lingua francese» (ma anche ad es. nell'inglese-globale *governance* o in *alleanza*) «la terminazione in *-ance* resti indecisa *fra* l'attivo e il passivo.» (p. 35). Quindi, non in quanto causa antecedente e determinante, «la *différance* è l'"origine" non-piena, non-semplice,» (si noti la doppia negazione in «non-semplice») «l'origine strutturata e differente [*différant*] delle differenze. Il nome "origine" non le si confà dunque più.» (p. 39). Si veda poi la nota di E.Lévinas, *Autrement qu'être*, Paris 1978, p. 149 n. (*Proximité et Infini*) ai §§ 93-94 dell'*Enciclopedia* hegeliana, dedicati al tema della cattiva infinità.

movimento, la *cosiddetta* potenza non essendo (ancora) movimento, il *cosiddetto* atto non essendolo (più)[22].

Il divenire è il presupposto intuitivo di tale passaggio, presupposto che può essere rappresentato solo in termini contraddittori, quelli di una «potenza attiva» o quelli di un «atto incompiuto», o quelli temporali di un «prima» ed un «poi». Questi ultimi, di per sé sono «momenti» parimenti immobili e irrelati (né «prima di», né «poi di» quindi), mentre, dinamicamente intesi e intuitivamente fusi, sono un *continuum* indifferenziato (ogni «prima» essendo *già sempre* un «poi» e viceversa). I momenti, il «prima/poi» e il «poi/prima», sono un apparente moto perpetuo senza apprezzabile distinzione di momenti, un circolo immobile.

Stando però agli elementi della sua intuitività, dell'intuitività del divenire, si deve rilevare come essi siano opposti coincidenti, visto che il possibile e la potenza, per essere tali e non indifferenziati, devono essere *segnata* possibilità e *realtà* della potenza, senza più scarto e divenire tra il possibile e il reale, tra il potenziale e l'attuale, che risultano essere i segni che virtualmente fissiamo e indichiamo nella de-scrizione, nella de-signazione del divenire.

Nella realtà che diciamo in movimento si dà infatti solo il *virtuale*, una forza rappresentazionale che inevitabilmente duplica, disperde e insieme moltiplica i termini del proprio reticolare accadimento. Il divenire può essere perciò metaforicamente interpretato come un'esplosiva rete di multidirezionali passaggi, intuiti e mai colti sincronicamente, tra il possibile e il reale, tra la potenza e l'atto. In ogni passaggio, un qualsiasi termine della rete può essere indicato tanto in condizione di potenzialità quanto in condizione di virtuale attuazione rispetto a dei correlati, rispetto ad un precedente o ad un successivo elemento, precedente e successivo che però, nel contesto intuibile della *rete-realtà*, valgono come momenti sincroni e virtualmente reversibili.

Tutto ciò comporta, quale minimo criterio d'ordine per le menti misuranti e interpretanti, l'impiego intuitivo, automatico e/o (in)consapevole dei *numeri*, da intendere quali *segni* empirici della successione, della successività del divenire e di quella stessa del segno. Che cos'è allora il numero?[23]

22 G.Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, tr. it. di V. Gianolio, Torino 1990, nel cap. 6 (*Che cos'è un avvenimento?*), p. 123, parla di un «caosmos» reticolare «che non può più essere incluso in unità espressive, ma soltanto fatto e disfatto secondo unità appercepenti a partire da configurazioni variabili, o da captazioni mutevoli».

23 Tenterò di definire il numero riferendomi idealmente alla lettura di Luitzen Brouwer, il quale, criticando la tesi della preesistenza logica delle serie numeriche possibili, ha sostenuto sia il loro carattere originariamente legato all'intuizione pura del tempo, sia l'essere la singola serie numerica «effettivamente costruibile» sulle basi semantiche di un linguaggio non logico-puro, bensì quotidiano. Questa ipotesi avrebbe come noto fortemente segnato la svolta filosofica di Wittgenstein. Cfr. p. x dell'introduzione italiana delle *Ricerche Filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino 1983, il quale cita la conferenza di L.E.Brouwer, *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*, «Monatshefte für Mathematik und Physik», Vol. XXXVI, 1929, pp. 153-64. Cfr, anche la voce *Intuizionismo* (1978), composta da A.Heyting per il vol. III dell'*Enciclopedia del Novecento*, p. 846 e sgg. Il carattere intuitivo e intuitivamente costruibile del segno-numero credo si possa evincere anche a partire dalla più rigorosa definizione di tipo aritmetico-formale del numero, quella data da Russell, per il quale il numero è «classe di classi», e quindi, «nient'altro che il numero di una classe». Nella definizione di numero, a ben vedere, il *definiendum* è intuitivamente presupposto, in quanto classe e in quanto numero stesso, alla definizione discorsiva che dovrebbe esplicitarne il dominio di comprensione, quello per cui le classi numeriche sono tali se, tra gli elementi di due o più di loro, reciprocamente inverse, possono stabilirsi rapporti di corrispondenza biunivoca. Cfr. B.Russell, *Introduzione alla filosofia della matematica* (1919), cap. 2, tr. it. di E. Carone, Roma 1970. Che cos'è infatti una classe, se non un insieme circoscrivibile di elementi dati? Vale a dire che *la* classe è *una* classe di elementi molteplici e definibili, ovvero numerabili. Quindi ogni serie numerica non fa che *attuare*, cioè *segnare* e contrassegnare, questa intuitiva numerabilità, attraverso un numero potenzialmente indefinito di serie e classi possibili.

3.3. Il **numero** è un particolare tipo di segno, che manifesta però, in certa misura, la sintassi stessa del significare. Cerchiamo di chiarire meglio quest'ultimo e decisivo punto. Per significare è indispensabile poter intendere un minimo rapporto, in simultaneità o in successione, tra due o più elementi. Il numero è appunto il segno che articola ed esprime la successione temporale e rileva la simultaneità dei minimi nodi di tale successione, il «prima» e il «poi». Il numero serve quotidianamente, cioè *tutti i giorni* enumerabili, ad ordinare e rappresentare in serie possibili e alternative tra loro, gli elementi di realtà esterni al codice che lo definisce. Il numero si riferisce ad una realtà altra da sé, è sempre «numero di». Il numero è istituito tra le pieghe della molteplicità in cui si *inscrive* e definisce il suo codice elementare, e così, rematicamente, permette l'articolazione della tematicità, del dato.

Il darsi dei numeri presuppone, oltre a delle menti misuranti, il dato di molteplici elementi di realtà, ordinabili negli insiemi di ciò che è numerante e può anche divenire segno-numero, e di ciò che, eccedendo un insieme numerico codificato, è numerabile e può venir rappresentato attraverso il numero. Tra le molteplicità di realtà (in)numerabili e l'ordinamento di una serie definita di numeri, si dà uno scarto incolmabile, si dà lo spazio *vuoto* di imponderabili eventualità. È questo la spazio abitato e occupato dalle menti, le realtà capaci di porsi e di de-porsi, di dire e di disdire sé stesse.

Tutto ciò ha come conseguenza, dal senso comune filosofico alquanto sottovalutata, che il numerare, così come qualsiasi attività incompiuta (e quella segnica è un attività incompiuta), non può mai mettere capo ad una razionalizzazione esaustiva della realtà. Proprio perché viene numerata e ordinata attraverso classi e sintassi numeriche, la realtà si rivela irriducibile ad una sistemazione organica. Per ogni aspetto percepibile della realtà che viene digitalizzato (lo spettro cromatico ed acustico ad es.), se ne danno e daranno sempre di limitrofi ed ulteriori non riducibili (digitalizzeremo mai lo spettro tattile?). Nella realtà in divenire non si dà, quindi, né un algoritmo conclusivo, né un numero originario, un primo numero di tutti i numeri, visto che il darsi del numero presuppone da sempre la compromissione dell'intero in due o più entità, le numeranti e le numerabili, interposte da irriducibili e osmotici vuoti.

Il numero è una rappresentazione semantico-concettuale che, sullo sfondo dell'indefinibile molteplicità originaria, permette la costruzione empirica di un insieme codificato di unità elementari, utili a indicare e ordinare in classi elementi esterni al codice definito, elementi appartenenti ad altri insiemi ritagliati nella stessa molteplicità originaria.

Del numero vanno colte quindi la componente *semantica*, di virtuale e discrezionale riferimento alle realtà esterna da misurare, e la componente *sintattica*, che definisce in maniera univoca la posizione del numero all'interno del codice convenuto.

Il riferimento semantico del numero lo diciamo discrezionale, minimamente discrezionale e mai solo denotativo-ostensivo, perché tra numero e cosa da numerare si dà sempre un interposto vuoto, nel quale intervengono e si annidano quei fattori imponderabili, che rendono la numerazione di una serie reale un atto non privo di approssimazione e incertezze, un atto soggetto appunto alla discrezionalità della mente interpretante e misurante, un atto non pienamente razionalizzabile, vale a dire non esattamente calcolabile.

Mentre la componente sintattica presuppone univocità posizionale e permette di parlare di operazioni di calcolo formalmente esatte (2+2 farà sempre 4 nel codice decimale), la componente semantica implica una mente che si divarica tra i vuoti ed intende, cioè riferisce il segno ad una realtà ulteriore e non omogenea al codice

convenuto, una realtà nella quale giocoforza intervengono fattori non del tutto ponderabili. Tutto ciò rende la misurazione un impiego *performativo* del segno-numero da parte dell'interprete, che si muove in un ambito aperto di possibilità, operando con prudenza ancor prima che con esattezza.

Alcuni esempi: 2 mele non sono le stesse 2 mele, se intervengono fattori ulteriori a caratterizzare la loro realtà, se ad esempio vengono da agricolture intensive piuttosto che da agricolture biologiche. «2+2» fa spesso «5» per chi propone l'acquisto di un bene fruttifero, ma può *voler* significare «3» per chi quel bene deve acquistare per investire il proprio capitale. Niente affonda di più le proprie radici nell'imponderabile, che i processi di razionalizzazione e modellizzazione algoritmica della realtà.

Che il numero riveli la struttura stessa del significare, come abbiamo detto all'inizio, è dovuto a questo, che se il segno è sempre duplice, il numero è un segno dalla *doppia duplicità*: tende formalmente a chiudersi e definirsi nel codice che ne determina la sintassi di calcolo; tende contemporaneamente ad aprirsi e ad indeterminarsi performativamente rispetto alle realtà che la mente vuole misurare, per mettere ordine tra particolari insiemi di elementi, sempre eccepibili da ulteriori e non definiti, non previsti elementi.

Il numero è l'elemento della rete-realtà per eccellenza, perché specie se impiegato intuitivamente, in quanto segno del tempo, è ciò che nella matrice originaria e confusa, senza tempo, del molteplice (la pura e simultanea spazialità), permette di individuare ed articolare termini di base e disporli in possibili quanto reversibili serie interconnesse.

Il numero è quindi l'infrastruttura decisiva della nostra nozione, quotidiana e metafisica, di realtà in divenire. Del movimento il numero, che articola i momenti del continuum temporale, immobilizza le fasi, essendo sempre implicito e connaturato alla sua struttura segnica il riferimento intuitivo al divenire che *infinitesimamente eccede* l'insieme numerico adottato. Perché a definire la realtà in divenire è proprio il suo intuitivo eccedere ogni possibile, flessibile quanto immobilizzante, definizione. Per definizione la **realtà** è quell'indefinito dato nella cui caoticità potenziale l'impiego intuitivo del numero permette di circoscrivere due e più elementi. La realtà è ciò che ci è dato proprio perché in sé stessa non è mai data. Questa è la definizione aporetica della realtà (in sé).

Come il suo sinonimo «divenire», la «realtà» è inevitabilmente definita in termini contraddittori, essendo la realtà l'aperta e immobile possibilità di elementi alternativi e ulteriori all'insieme di volta in volta circoscritto. Nella sua virtuale costanza, la realtà esprime e ri-produce la duplicità del possibile, ovvero il poter essere ogni rappresentazione eccepita da un'alternativa realtà rappresentativa.

Nel contesto della realtà-divenire, il numero è l'implicito e intuitivo criterio d'ordine di una serie, di un tessuto di rappresentazioni in movimento. Quando infatti, anche solo si parla di impressioni caotiche e confuse, di fatto si indicano almeno due o più fasi di questa caoticità, simultanee e successive, o si parla in genere di una serie disordinata. Serie e fasi vogliono giocoforza dire «due o più elementi», dicono *approssimativamente* «numero».

Il numero è il segno-nomos con cui ci si appropria e si fissa il di-venire, il quale è del resto quell'intervento o quantum inafferrabile e alterante due o più punti fermi di riferimento. Il numero perciò immobilizza una serie finita di fasi del movimento, implicitamente alludendo all'intuitiva ed eccedente flessibilità del divenire stesso, che è già quella di ogni singolo elemento, che in se stesso è realtà segnica, duplice, molteplice, in divenire appunto.

La regolarità sintattico-formale del numero non può che riferirsi, nella sua ultima e

de-costituente istanza semantico-pragmatica, a ciò che *eccede il suo dominio* e ne contravviene la possibile chiusura e definizione. La validità di un numero è sempre dipendente dall'efficacia della strategia di numerazione. Del resto, senza accadimento del numero e senza reticolari numerazioni delle indefinite serie del reale, che il numero articola in fasi immobili intervallate da presupposti vuoti, non si darebbe movimento. E ciò perché il movimento, senza punto di ri-ferimento, senza i segni «da cui e a cui», coinciderebbe con la perpetua continuità del divenire, e non sarebbe movimento, sarebbe divenire originario, coincidente con il suo opposto, con l'immobilità dell'essere.

3.4. Cosa significa però **accadimento** del numero, e com'è soprattutto possibile tale particolare inter-vento del numerare? In qualche modo tale accadimento coincide con quello stesso del signi-ficare, perché il numero, accadendo, articola in momenti parziali, intervallati da un minimo quanto aporetico vuoto, la continuità indifferenziata dello spazio-tempo.

Quando noi assumiamo il tempo come l'intuitiva condizione della successione tra due o più elementi, ovvero come la possibilità del nesso tra il «prima» e il «poi» e tra le ennesime divisioni intermedie a questi due astratti termini contrari, ecco che solo il segno rende a sua volta, ac-cadendo *nel* tempo, possibile l'articolazione del tempo.

Siamo su un terreno scivoloso e incontrollabile. Parliamo di qualcosa che deve ac-cadere nel tempo, che deve ir-rompervi. Com'è però possibile entrare nel tempo, se non a partire da un luogo *prima* del tempo (è questo il luogo della spaziale, atemporale e immota molteplicità originaria), quindi essendo noi *già* da sempre nello spazio-tempo?

A ben vedere, l'ac-cadimento di alcunché implica, per poter (poi?) essere riempito di contenuto, lo svuotamento poetico-creativo dell'intuitiva continuità temporale, della sua formale atemporalità, implica il *crearsi*, già solo attraverso il relativo segno, delle particelle di realtà che si (dis)articolano negli intervalli di tempo.

Noi diciamo infatti che senza ciò che si dà e accade nel «prima» e nel «poi», non sarebbe possibile l'articolazione dei momenti del tempo, che risulterebbero reversibili e analoghi l'uno all'altro, formalmente identici. Dobbiamo però anche rilevare come la prima *realtà* che si dà nel «prima» e nel «poi», sia proprio la distinzione segnico-sintattica tra questi due termini reversibili. Infatti, per potersi semanticamente riferire a ciò che accade nei loro momenti, tali due momenti, coincidenti con la loro diversa espressione di sé («prima/poi», «primo/secondo»), devono intanto potersi riferire, sintatticamente, l'uno all'altro, e ciò *grazie* al loro essere diversamente segnati, ovvero intervallati, differiti da un misterioso vuoto, ora fissato nell'immagine immobile di un *intervallo* (uno spazio tra due diversi pali).

«Prima» e «poi» sono già, in sé stessi, un signi-ficato duplice, reversibile. Nella sua materiale distinguibilità (grafica, acustica, segnica) dal «poi», il «prima» signi-fica la forma e di-segna il senso (di continuità e infinita divisibilità temporale) che li ri-ferisce, i due termini, l'uno all'altro. Quindi il segno *è già la cosa* che accade e diversifica il tempo, e se, rispetto al divenire, il segno («prima», «poi») rappresenta la forma definiente e fissante l'evento, rispetto al tempo il segno costituisce l'apriori-materiale della sua indefinita, sempre eccedente e sempre eccepibile, articolabilità.

La sintassi del numero è il tempo, la sua semantica il divenire-movimento delle cose di volta in volta numerate e fissate in rappresentazioni interconnesse. Ma l'asse della re-ferenzialità semantica (apertura d'orizzonte) e l'asse dell'ordine sintattico (chiusura d'orizzonte), nel loro incrocio (in)determinano un abissale intervallo, sono il misterioso crocevia di un evento improprio, che fa essere le cose, la loro empirica e caotica molteplicità, la loro inesauribile particolarità.

L'accadimento temporale del numero nell'atemporale molteplicità originaria, accadimento che solo permette di parlare «di numero di cose possibili», è un evento dal potere *magico*, perché intuitivamente svuota la puntuale ed inarticolata continuità dello spazio-tempo e, grazie al moltiplicarsi dei vuoti e degli intervalli spaziotemporali, rende creativamente possibili i momenti discreti del molteplice empirico.

Si tratta di un evento indecidibile e non collocabile, comechessia assoluto e originante, che fa essere i possibili e particolari contenuti di esperienza grazie e attraverso lo svuotamento creativo dell'inarticolata continuità della loro infinita forma. Potremmo chiamare ciò, in qualche misura, il *cruciale* evento del puramente casuale, di ciò che coincide con la fortuità «senza perché» del proprio accadere, rivelandosi però, in questo modo, paradossalmente necessario, fondato su nient'altro che sé stesso, quindi, nella *puntualità* ideale che solo segna e fissa il misterioso scarto della sua temporalità, puntuale, attimale quanto indefinito, ovvero eterno, senza tempo[24].

Nella definizione autocontraddittoria del tempo, nell'articolazione dis-corsiva della *coincidentia oppositorum* dei suoi elementi intuitivi (il tempo quale immagine (im)mobile dell'eternità), vi è già rac-conto, enumerazione di fasi, tenute insieme dal mito più che dalla coesione sintattica: in qualche misura il segno è ciò per mezzo di cui, nell'intero, tutte le cose vengono create.

Niente affonda di più le (im)proprie maglie nella nebulosa *imponderabile* (non-pensabile) della molteplicità, e rende impossibile una razionalizzazione coerente e progressiva del reale come intero, come sistema, che il numero. Se si dà numero, lo si dà nel contesto aperto e irriducibile della molteplicità, della porosità aporetica del reale. Il numero è il misterioso cuneo della misurabilità, il criterio delle operazioni attraverso cui *una* mente parlante costruisce domini nella natura, cercando di risalire agli approdi estremi della sua rete di segni, cercando invano di *sottrarre* all'indefinizione i suoi sedimenti. Attraverso la mente il segno viene applicato, viene finalizzato al suo scopo, vale a dire «signi-ficare».

3.5. Cos'è la «mente»? Anche per questo termine classico della riflessione metafisica, niente è più opportuno che farne l'oggetto della classica domanda che, costringendoci ad una risposta negativa («la mente non è oggetto definibile attraverso la domanda relativa»), allo stesso tempo rivela la mente quale presupposto intuitivo del potersi dare della stessa domanda «che cos'è x». La **mente** è l'insieme delle manifestazioni determinabili (e mai pienamente determinate) del pensiero. Alla mente parlante è dato di *voler* interpretare e di porsi la domanda sulla cosa. Alla mente è dato di porre sé stessa come la cosa in questione. La mente rientra ed insieme eccede l'orizzonte della propria costituzione oggettuale.

Rispetto alla struttura tema-rematica del giudizio speculativo «S è P», la mente non è né il soggetto, né il predicato, bensì coincide con il discorsivo accadere del giudizio stesso. La parola «mente» è etimologicamente legata al senso del misurare e del ponderare: come nell'etimo della parola «pensiero». La mente si direbbe però che non abbia un peso specifico e che sia, in sé stessa, una «x» imponderabile. Ed ecco delinearsi una nuova *coincidentia oppositorum*. La mente, indefinibile tanto quanto il punto minimo di realtà (l'elemento), è il nome assegnabile agli atti di (im)possibile definizione del pensiero discorsivo stesso.

24 Leonardo Fibonacci, nel suo cruciale *Liber Abbaci* (1202-28), trattato che, attingendo alle fonti e agli strumenti arabo-indiani dello scambio di valori, ha come pochi altri contribuito ad incamminare la nostra civiltà verso i suoi futuri esiti mercantilistico-computazionali, introdusse il nome-suono arabo «zero», proprio analogando il suo «vuoto» al soffio generatore di Zefiro.

La mente è infatti la capacità di ricevere e di riceversi, è la capacità di misurare e articolare la serie eveniente delle modificazioni della realtà sensibile, di cui la mente avverte, o può avvertire, il senso di possibile quanto intermittente continuità, e di particolare unità. In questo senso, metafisicamente parlando, non c'è soluzione di continuità tra mente e corpo, che sono una duplicità intrinseca alla vivente facoltà di associazione percettiva e appercettiva. È questa la facoltà, almeno nell'uomo, in grado di dire «io» e di riferirsi ai propri atti come soggetto di enunciazione assertiva. La mente è la capacità di articolare discorsivamente, temporalmente, l'univocità formale (atemporale) del possibile, ovvero della capacità stessa: è la capacità di elaborare plurime articolazioni del possibile, molteplici sue attuazioni parziali. Nella rete del virtuale la mente fa divenire il possibile una potenza.

Così come l'equivoco «accadimento» del segno rende possibile l'articolazione della continuità atemporale del tempo, in modo complementare «mente» è il nome che si as-segna e che si autoriferisce alla capacità, tanto intuitiva quanto indeterminabile, di ricevere e dare senso a tale «accadimento», di dare senso, attraverso la creativa costruizione di domini particolari di significato, al passaggio inafferabile e indecidibile dall'univocamente possibile (atemporale) al parzialmente attuale, al cronotopo virtuale-reticolare.

In quella rete, molteplicità di maglie aperte, che metaforicamente dice la realtà, in quella rete che di volta in volta e in molteplici diversioni (dis)articola il virtuale, indichiamo lo psicosomatico in ogni anello cui sia assegnabile tale capacità inafferrabile, e perciò metafisica, pneumatica, di virtualizzare il possibile, di intervallarne i vuoti di senso, vale a dire di rappresentare, di unificare e analogare particolari insiemi di elementi.

La mente-corpo non è definibile, perché per un verso è un anello particolare della rete del reale-virtuale, soggetta all'apertura spaziotemporale in cui è situata e in cui si divarica, mentre per un altro sfuggente verso la mente è la capacità di dire e significare allusivamente l'intero di cui essa è implicita facoltà, capacità di misurazione definiente. In questa sua allusiva capacità d'intuire ed esprimere metaforicamente l'intero, la mente *appartiene*, per un momento di sé non collocabile nel tempo, per un intervallo sospeso nel *vuoto* dello spazio-tempo, alla duplicità originaria del pensiero e dell'essere, alla loro paradossale nientità.

In quanto finora detto si annida anche una possibile risposta alla questione concernente l'unicità ovvero la molteplicità delle menti-corpi. Nel suo non circoscrivibile potersi dare e accadere in diversi anelli del reticolare, del virtuale, la mente è giocoforza una funzione di solo *parziale* unificazione rappresentativa. Se è una funzione parziale, è quindi alternativa a *con-tingenti* principi di analoga capacità. In quanto una mente sia capacità di analogazione linguistica, molteplici sono e saranno le menti nel mondo (tante quanto le innumerevoli fonti di creatività del molteplice originario), così come comune sarà la capacità di (non) dire allusivamente l'intero in cui ognuna è inscritta e incarnata.

Del resto abbiamo detto che «mente» è il nome che si as-segna alla capacità di avvertire temporalmente modificazioni sensibili di sé stessi, e di elaborare un misterioso senso di intermittente durata es-perenziale. C'è allora da chiedersi: chi as-segna a tale riscontrabile capacità questo nome? Chi se non un'*altra* mente, una mente prossima o lontana a quella cui è relativamente riconosciuta tale capacità? E di nuovo, chi la assegna a questa seconda, a questa *ennesima* mente? La mente, in certo qual modo, è una modalità (riflessiva) del darsi di quell'imprescindibile «non so che» cui ogni altra mente (altra rispetto ad altrettante e non enumerabili) è as-segnata per poter

avvertire modificazioni di sé, attraverso l'altro da sé.

La mente è un principio di definibilità vivente, è un orizzonte *eccepito* e trasceso da analoghi orizzonti di senso. Tutte le possibili menti appartengono e ineriscono intuitivamente alla medesima cosa del pensiero, vi appartengono però disindividuandosi e paradossalmente dis-dicendosi, patendo tale aporetica condizione, senza costituire un orizzonte di sintesi dialettico, bensì semplicemente coincidendo, in modo analogico e oppositivo al contempo.

La mente è definiente in quanto intende finalisticamente i dati di esperienza e ne fa dei momenti delle rappresentazioni, ovvero dei possibili significati, dei segni eventuali. La mente rende possibile il ri-ferimento semantico della rappresentazione, del dato-segno, ad *altro* dato percepibile, interpretando reversibilmente i diversi stati di di fatto. Le menti rendono possibile il riferimento sintattico del segno ad altro segno, e rendono possibile il riferimento del segno a sé stesso.

La mente non è un segno, perché si distende tra segno e segno, tra segno, dato ed evento, e si divarica in misteriosi intervalli di senso. Non è segno, ma solo attraverso il corpo del segno articola le proprie modificazioni interne ed esterne. La mente è quindi il corrispettivo sensibile-temporale della molteplicità originaria, è l'eventuale capacità di distinguere, nel Sé, l'altro dall'io e l'io stesso, simultaneamente o in successione. La mente è un apriori sensibile-trascendentale che noi indichiamo, contraddittoriamente, con il *segno* incognito «x», l'omnimodo (in)determinabile.

«Mente», in quanto nome as-segnato all'accadimento riflessivo del discorso e della sue articolazioni tema-rematiche, in quanto non definibile presupposto intuitivo degli atti di (im)possibile definizione delle cose e della loro eventualità, è un altro nome assegnabile al verbo «signi-ficare»: attraverso la mente, in quanto coscienza riflettente, accade infatti la domanda circa il «significato del significato e del significare» stesso.

3.6. Per la via qui sopra intrapresa la mente si manifesta, riflessivamente, in quanto «io» filosofico e speculativo, in quanto non definibile principio di definizione. Solo ponendosi un «io» è possibile l'enunciato speculativo e il giudizio definitorio qualsivoglia oggetto. Su questa posizione-situazione dell'io (genitivo equivoco) è necessario indagare.

Bisogna infatti chiedersi se l'Io si ponga da sé, cioè autoponendosi, oppure, secondo una lettura inversa a questa prima, chiedersi se l'Io si dia ac-cadendo nella molteplicità originaria del linguaggio, quindi situandosi *attraverso* altro da sé, e in qualche modo de-ponendosi. Si tratta di una domanda cruciale della filosofia. Noi propendiamo per la seconda risposta.

A ben vedere, se l'io fosse la condizione di definizione di ogni termine su cui è possibile discorrere e giudicare, secondo la classica formula per la quale «A=A» solo in quanto essa sia posta da un «Io» che insieme pone se stesso, la formula che se ne ricaverebbe, ovvero «Io=Io», sarebbe una formula che si porrebbe per *equivoca analogia* a quella che è posta oggettivamente dall'Io che enuncia la prima.

Si tratta di un'analogia singolare, che più che autoporsi, in qualche modo, ac-cade per contrapposizione, quindi dipendendo da *altro* che la pone. Infatti, rispetto alla formula ora in oggetto (Io=Io), l'Io che inevitabilmente la pone si definirà per contrapposizione, quindi nei termini di un «non-(Io=Io)» che pone la formula identificante l'Io stesso, formula che però, indirettamente, lo caratterizza nel pro-nome «Io», e lo oggettiva nella determinazione predicativa di uguaglianza con sé.

E cos'è tale traccia linguistica di negatività oggettivante, o meglio, soggettivante, se

non il segno che l'io non da sé si pone? Cos'altro è se non il *contrassegno* che all'io è dato nel linguaggio, che attraverso l'io parla? L'io non si pone da sé, all'io è dato riceversi nell'accadimento linguistico che lo riguarda riflessivamente. L'Io è soggetto di (proposizione e azione), in quanto è soggetto a (linguaggio ed emotività).

Nell'Io la linea di frontiera tra momento attivo e momento passivo si (dis)articola empiricamente, nella sua porosità, in quanto l'Io è snodo della rete spaziotemporale senza che sia possibile distinguere con nettezza concettuale, in esso stesso, un momento attivo e uno passivo. L'io è un principio di discontinua e aporetica durata, intervallata da presupposti quanto indefinibili vuoti di senso, che non sono altro che le porosità psicosomatiche dell'io stesso, del suo corpo fisico-linguistico[25]. Ritorniamo però sull'Io speculativo e filosofico.

Se l'Io è *negatività* e *capacità di sottrazione* di sé dall'oggettivazione, e quindi, rispetto alla propria stessa identità astratta, analoga a quella dei suoi atti definitori e oggettivanti, l'io deve definirsi negativamente in quanto «non-(Io=Io)», non sarà evidente che l'Io si pone e non si pone al contempo, che l'io attua l'enunciato riflessivo nel mentre ne riceve il contenuto discorsivo, che insomma «Io» è un nome che diamo, as-segniamo al particolare accadimento *nel* polo riflessivo, della *coincidentia oppositorum* dei primi termini filosofici?

L'Io ac-cade nel linguaggio, che lo pone e fa essere quale soggetto (equivoco) di possibile enunciazione. L'Io è capacità di riceversi a partire da quel dato del «non-io» che è la parola stessa «Io» (già pronunciata da altri). Così, deponendosi e disdicendosi, l'io è capacità di articolare la possibilità del discorso, di contribuire agli eventi di creatività e di intermittente durata semantica, raccogliendosi come facoltà di analogazione delle diverse percezioni e delle interrelate etero-appercezioni.

L'Io è quindi un orizzonte sempre altro da sé e differito, è un particolare ed intermittente principio di creatività e durata (psichica, semantica, pragmatica). L'io è

25 Anche con riferimento a precedenti riflessioni sulla natura dell'individuo nell'interpretazione di Russell, è utile richiamare qui, come in quel contesto Wittgenstein, il contributo di Peirce, per il quale l'individuo non esiste di per sé, ma è costituito dalla serie dei discorsi che lo riguardano. In tal senso i suoi pensieri, «sono ciò che egli "dice a sé stesso", che, cioè, dice a quell'altro io che sta appunto acquistando vita nel flusso del tempo.» Cfr. C.S.Peirce, *Che cos'è il pragmatismo* (1905), in *Scritti di filosofia*, tr. it. di L. M. Leone, Bologna 1978, p. 261. Come il pensiero e l'io, «l'uomo è un segno» (p. 135). A questa è possibile contrapporre, visti anche i termini impiegati, la posizione di H.Bergson, per il quale il pragmatismo sarebbe stato vittima di un intellettualismo astraente, poiché entrambi «cercavano l'io e pretendevano di trovarlo negli stati psichici, senza rendersi conto che la diversità degli stati psichici si ottiene soltanto trasportandosi fuori dall'io, prendendo sulla persona una serie di schizzi». Cfr. *Introduzione alla metafisica* (1903), in *La pensée et le mouvant* (1938), tr. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Milano 2000, pp. 149-89: p. 162. Ciò che però Bergson, della sua espressione tecnico-metaforica «fuori dall'io», non sembra analizzare, è proprio il modo in cui essa stessa sia producibile nel flusso della durata, tanto più se, come egli assume in via di principio, la durata e il movimento fluido sono anteriori ad ogni opera di immobilizzazione e cristallizzazione. A ben vedere, infatti, un'uscita «fuori dall'io», fuori dalla «maschera-persona», è concepibile e possibile solo a partire da un «io» che sia già dato in quanto distinto e separato dal suo «fuori». Infatti, dell'inuizione originaria che Bergson pone alla radice di ogni operazione spirituale ed intellettuale, l'io non può, se non a seguito di un'astrazione pragmatico-didascalica, quindi intellettualista, essere considerato il soggetto, o il fondamento. Nell'intuizione bergsonania, l'unico e solo fondamento, non articolabile in soggetto e oggetto, è l'intuibile durata stessa, il suo contrarsi nella notte sorgiva del suo punto di infinitesima virtualità. In essa, comechessia, proprio attraverso il *segno* e l'intervallo linguistico, ac-cade e si produce il senso di quell'aporia da Bergson peraltro colta con chiarezza: «Considerata dal lato della molteplicità, la durata sfumerà dunque in una polvere di momenti nessuno dei quali dura, perché ciascuno è qualcosa di istantaneo. Se d'altra parte considero l'unità che collega i momenti tra loro, neppure essa potrà durare, dato che, per ipotesi, tutto ciò che nella durata è cangiante e durevole è stato messo in conto alla molteplicità dei momenti.» (p. 174). Cfr. anche *supra*, n. 17.

intermittente perché si dà, così come la mente, attraverso i vuoti tra elemento ed elemento della molteplicità originaria. Questi vuoti sono il metafisico presupposto intuitivo, che solo rende di-spiegabile i molti dati della molteplicità originaria. È tra questi intervalli di senso, inafferrabili e non definibili, che l'Io sorge, in quanto altro da sé, e così si eventua, si situa e de-pone.

3.7. Abbiamo detto che l'Io è un principio di intermittente durata anche pragmatica, vale a dire che vive calato nell'ambito delle cose e delle rappresentazioni prodotte e mandate ad effetto dalla sua volontà. E ciò perché, così come tra corpo e mente non si dà soluzione di continuità, altrettanto non si dà tra mente e volontà. «Volontà» è un altro nome as-segnato all'indeterminata capacità *istintuale* e attuativa della mente, che accade nel linguaggio, nel corpo e in ciò che attraverso il corpo rende avvertibile lo spazio-mondo in cui il corpo è situato, in cui la porosità del corpo patisce e agisce, lo spazio-mondo cui esso è as-segnato.

Se la mente è capacità di rappresentazione e se la rappresentazione è l'infrastruttura stessa del mondo e della sua virtualità, la mente è, in quanto **volontà**, la capacità, attraverso una rappresentazione, di finalizzare e signifi-care nuova realtà, di produrla insomma. La volontà, in ultima istanza, è la capacità della stessa mente, *grazie* ad eventuali intervalli di senso, di invertire l'ordine di successione tra due rappresentazioni, ovvero l'ordine di successione tra realtà e rappresentazione, la prima, la realtà *effettiva*, potendo risultare quale prodotto *finale* del progetto della seconda, della rappresentazione intenzionale.

Alcuni esempi: io posso dire (voler dire) che sia l'aspettativa del calo dei prezzi a causare la deflazione, oppure, invertendo la sintassi di causa ed effetto del precedente enunciato, posso voler dire che sia la deflazione a causare l'aspettativa dell'ulteriore caduta dei prezzi; io posso dire che la propaganda di Bin Ladin sia la responsabile della guerra al terrorismo, oppure, di nuovo invertendo l'ordine dei fattori, dire che le responsabilità attribuite a Bin Ladin (o a chi per lui) siano l'effetto della propaganda connessa alla guerra al terrorismo.

Ogni singola serie causale, articolata intorno ad almeno due elementi, è apparentemente un segmento minimo e unilineare, ma è virtualmente due mezze linee saldabili in un circolo, un circolo dove causa ed effetto si confondono in rapporti di concausalità, un circolo non chiuso, ellittico, perché ogni suo punto può essere infiltrato da fattori di indefinita portata.

In tale articolazione reticolare di realtà, una mente, che è funzione infrastrutturale e già sempre intersoggettiva, opera proprio grazie a tali postulati intervalli spaziotemporali che, divaricando inafferrabili vuoti di senso tra i dati e i momenti della loro discorsiva esperienza, rendono altresì possibile l'articolazione rappresentativa, la sua distensione temporale e la relativa donazione di senso. Allo stesso modo, una volontà insiste, in modo istintuale e inconscio, nel ricettacolo di quei vuoti, per operare finalisticamente, attraverso la possibile inversione del rapporto tra realtà e rappresentazione (di altra realtà). La volontà è la capacità della mente di fare di una data rappresentazione la (con)causa finale di un effetto agito.

Quanto detto conferma che, metafisicamente parlando, ovvero nei mondi di vita in cui empiricamente siamo gettati ogni giorno, non si dà soluzione di continuità tra realtà molteplice e rappresentazione intersoggettiva, tra cause, effetti e concause, tra fini liberi e condizioni determinanti. A tal proposito una riflessione ulteriore merita uno dei nessi più caratterizzanti il discorso metafisico e ordinario, vale a dire il nesso di causa ed effetto, che vorremmo ora considerare nel suo più ampio rapporto con la rete della spaziotemporalità.

3.8. Quando noi parliamo di un nesso di causa ed effetto ci riferiamo, per comodità didascalica, alla sua versione più elementare e lineare, quella appunto contemplante due soli momenti. Come abbiamo già visto, tendiamo a sovrapporre la struttura multipolare della «contrarietà» a quella bipolare della «opposizione». E così alludiamo all'analogia rilevabile tra tale struttura rappresentativa e quella inerente i codici numerici posizionali. Infatti, affinché si possa costituire un codice di numeri, utili ad ordinare serie di realtà date, sono necessari e sufficienti due e solo due elementi sintatticamente connessi.

Lo stesso vale per quel minimo criterio di articolazione della linea del tempo, cui ci riferiamo quando scandiamo un lasso di tempo secondo il «prima» e il «poi». Questi due avverbi, a ben vedere, hanno lo stesso valore dei due elementi di un codice a due soli numeri, sebbene nel discorso quotidiano noi non riusciamo ad articolare momenti complessi attraverso l'articolazione posizionale dei solo due avverbi (che non sono sviluppabili in più cifre), mentre con i numeri a più cifre compiamo senza problemi tale operazione.

Resta però comune il punto, che i segni «prima» e «poi», esattamente come i segni numerici, intervengono ad articolare la continuità indistinta del tempo, la quale, come già visto, se non scandita da momenti discreti, intervallati da presupposti quanto indeducibili vuoti, si rivelerebbe essere un continuum puntuale, immobile.

Così impostato il discorso, si può a buon titolo affermare che tanto i segni avverbiali «prima» e «poi», quanto i segni numerici sono, allo *stesso tempo*, causa ed effetto dell'articolazione del tempo. Infatti, accadendo attraverso indeducibili vuoti di senso nell'immaginario continuum temporale, essi rendono possibile la sua articolazione, l'articolazione del tempo, altrettanto plausibile (e indecidibile la precedenza dell'uno rispetto all'altro) risultando però l'assunto inverso, ovvero che l'inafferrabile successività del tempo renda a sua volta possibile, quale suo effetto, la scansione di «prima» e di «poi».

Siamo di nuovo sul terreno dei postulati intuitivi ed ermeneutici, sul terreno instabile di assunti che, senza poterne dedurre la coerenza (farlo varrebbe del resto a neutralizzarne l'articolazione, quindi a vanificarli), dobbiamo giocoforza assumere come plausibili ed opportuni per poter continuare il discorso sulle realtà in divenire, articolate in momenti.

Se non si desse un intervallo vuoto, grazie a cui ciò che deve essere numerato possa riempire *parzialmente* la forma del tempo, permettendoci di parlare, approssimativamente, di un «prima mangio», «poi dormo», o di numerare «soldi, capelli, mele», del tempo non avremmo esperienza, perché la sua intuitiva continuità, una quantità infinita data (ovvero una non-quantità che non si può dare), non potrebbe (mai) divenire oggetto di esperienza. Tra il «prima» e il «poi», così come tra il primo e il secondo numero di un codice minimo, si divarica un intervallo infinitesimo, indeducibile eppur vitale all'esperienza di realtà.

Lo stesso discorso vale per il *contingente* intervallo minimo di causa ed effetto nella rappresentazione che connette due o più momenti di realtà. Senza questo misterioso intervallo, che solo rende possibile l'evento e l'intervento di cause ed effetti, causa ed effetto sarebbero due valori formalmente reversibili, in ultima istanza fusi e confusi, indifferenziati e inarticolati, come i due momenti, formalmente vuoti, del «prima» e del «poi».

Come interpretare allora questo divaricante intervallo minimo? A ben vedere, se il nesso di causa ed effetto è un principio di *discorsiva* determinazione delle realtà fenomeniche, l'intervallo in esso i*mplicito* è ciò che rende tale principio di coesione

solo approssimativo, e ciò perché del suo carattere determinante rappresenta, a ben vedere, la *congenita* indeterminatezza. Infatti, l'intervallo noi non possiamo rappresentarlo che in termini contraddittori quelli del principio di coerenza, di causa-effettualità. La coerenza è infatti determinante, mentre l'intervallo è inevitabilmente e aporeticamente indeterminante.

L'intervallo è allora un infinitesimo lasso, è (e non è) un momento di indeterminazione, che non solo si aggiunge ai due di causa ed effeto, perché rende *di fatto* possibile la loro distesa (dis)articolazione in quanto *due* diversi momenti del principio di determinazione. L'intervallo è lo svuotante e intuitivo *Faktum* che rende i momenti articolabili. La determinazione delle realtà in divenire si articola tra momenti formalmente *immobili*, ma radicati su un ulteriore momento, o meglio, su un iniziale non-mo(vi)mento, un presupposto intuitivo che ne divarica, indetermina e contraddice la coerenza di momenti. Un'ennesima coincidentia oppositorum, analoga a quella che (in)definisce il divenire e la realtà.

Ne dobbiamo trarre la conclusione che quello di causa ed effetto è non un fondamento determinante, bensì un criterio economico per l'ermeneutica dei *tessuti* di esperienza. Causa ed effetto, riferiti a due particolari momenti da una mente interpretante, intrecciano un testo lineare inglobato nel contesto della *rete* di realtà che è il mondo. Ciò significa che di momenti, di cause ed effetti, anche nello stesso circoscritto evento, se ne danno sempre più di due, se ne dando indefiniti e stratificati. Quelli di volta in volta individuati sono allora, nella rappresentazione relativa, tra loro reversibili. Ne abbiamo visto un evidente esempio negli enunciati sull'inflazione e sulla guerra, attraverso i quali, in una prospettiva di simultaneità dall'intervallo interno minimo, parliamo implicitamente di concause.

Le **concause** sono quei momenti del discorso che, contemporaneamente, valgono come effetto e causa intensificante un singolo elemento del quadro, il quale, in quanto singolo, non è mai in realtà singolare e indivisibile, bensì duplice e sfaccettato. Tutto ciò si dà e si rende esprimibile nel contesto, nel ricettacolo di quei cosiddetti circoli viziosi o virtuosi, che sono tali, particolari circoli tra più e moltiplicantesi elementi, in quanto impliciti ad essi presupponiamo l'azione vorticosa di inafferrabili vuoti di senso.

L'intervallo vuoto è quello in cui la simultaneità sintattica (di causa-effetto, prima-poi, primo-secondo) e la durata semantica (il contenuto dei relativi momenti di esperienza) individuano un dinamico, indeterministico ed esplosivo crocevia di incotro-scontro. Lo individuano testualmente e contestualmente lo disindividuano[26].

26 È stato É.Boutroux che, sulla base anche del suo recupero della monadologia leibniziana, ha con forza criticato il carattere di necessità logica del nesso di causa-effetto (ad es. nell'ambito delle reazioni chimiche oltre che in quello dei fenomeni psichici e spirituali), sostenendo che, se l'effetto non aggiungesse qualcosa di nuovo e non deducibile alla causa, la distinzione stessa tra causa ed effetto risulterebbe insensata. Da qui la sua conclusione del carattere solo contingente del nesso di determinazione causa-effettuale, nonché il suo postulare (come l'occasionalismo) l'intervento di un principio di finalismo e/o creatività divina a divaricare tale intervallo e differenziale. Cfr. *De l'idee de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Paris 1895. Che quella di Leibniz sia solo una ripresa è poi discutibile, perché nell'autore della *Monadologia* risulta evidente come il principio di ragion sufficiente (§§ 31-42, da leggere anche nell'ed. a cura di S. Carioti, Milano 2001, pp. 73-77 utile per i rimandi in nota a corrispondenti passi della *Teodicea*), attraverso la cui formulazione si vorrebbe sfumare il determinismo del principio di causalità, vada ricondotto alla forma logica virtuale della verità di ragione, alla sua stringente necessità. Infatti, che un evento abbia una sua ragion d'essere costituisce una verità di ragione perché, stando all'argomento stesso di Leibniz, non è logicamente plausibile un opposto di tale principio, essendo sempre necessariamente vero che, dato un evento, questo sia riconducibile alla sua ragion determinante. Cfr. già *Sui principi di contraddizione e di ragion sufficiente* (1690?), titolo proposto nella tr. it. a cura di D.O.Bianca, in *Scritti filosofici*, Torino 1968, vol. 2, pp-

3.9. Anche sulla base di quanto appena detto, torniamo ora a riflettere su quella eminente manifestazione della mente che è l'Io. Cercheremo di definirne il rapporto riflessivo al Sé, o meglio, al Sé-dicente(-io), ovvero al linguaggio e al suo accadimento, e ciò secondo una modalità che nella dinamica del Sé coglie appunto l'intervallo indeterminante di cui abbiamo appena parlato a proposito del nesso rappresentativo di causa ed effetto. Semplificando drasticamente il discorso, potremmo dire che l'Io e l'Altro dall'io, nella relazione ermeneutica che li divarica e avvolge al contempo, sono concausa l'uno dell'altro, soggetti *dell*'altro ovvero *all*'altro, sono il presupposto sotteso all'apertura della loro singolare ed equivoca intersoggettività.

In questo circolo di rimandi ed intrecci, il Sé gioca il ruolo dell'intervallo linguistico, terzo momento indeterminante gli altri due, e si dà linguisticamente come svuotandosi, quale possibilità del loro in-contro. «Sé» è il nome che in differita assegniamo al fatto del potersi l'Io e l'Altro parlare e *assegnare* reciprocamente la parola *data*, la parola «Io» e la parola «Altro», entrambe già date, già tradite, nel linguaggio e nel suo impersonale darsi.

Il Sé è, in ultima istanza, non un terzo soggetto tra i due reciprocamente assegnati, o un principio sintetico e costituente, bensì un «si» impersonale, un *Faktum*: il Sé è l'impersonale potersi articolare del flusso linguistico in e tra equivoci soggetti, che sono due e sempre più di due, nessuno essendo mai pienamente sé stesso, proprio, autentico.

Il pronome «Io», già dato all'enunciante da altri parlanti affinché esso possa riferirsi a sé stesso nell'atto di significare alcunché, è l'eteronimo attraverso cui, nel discorso, accade e si impone il poter significare del linguaggio in e attraverso una mente. L'«Io» è *un* correlato, attraverso gli altri-io che lo analogano dandogli parola, dell'intervallo linguistico. Il Sé è allora, paradossalmente, «l'omnimodo (in)determinabile» *grazie* a cui, *attraverso* gli altri-io si dà discorso e (im)possibile determinazione dei suoi elementi. Non c'è quindi un primo «Io» (come del resto un prima «Dio»), primo risultando sempre e solo ciò che nell'evento linguistico si disdice, ovvero il «se-dicente-io», il de-ponentesi io.

Ogni atto dell'Io, sia esso un enunciato, un'azione, un'emozione o un'altra forma di es-perienza, può essere formalizzato come un accadimento, nell'orizzonte dell'io proprio, dell'altro da sé, o meglio, dell'altro *in* sé, e nel Sé. L'Io è infatti il soggetto irripetibile di ogni suo atto, ma tanto la sua identificazione pronominale, quanto la descrizione delle sue azioni, sono possibili sulla base di un principio di parziale e intermittente continuità, che fa dell'*irripetibilità* degli atti dell'io un carattere disdetto dall'inevitabile *ripetizione* che solo permette l'associazione di stati e atti diversi. Altrimenti, battendo l'accento sulla sola e pura irripetibilità, si dovrebbe concludere che l'irripetibilità dell'atto dell'Io sia «ineffabile e non rappresentabile», questi due predicati rivelando però, per l'ennesima volta, l'inevitabile autocontraddizione cui va incontro la

701-704 *a*l breve scritto in latino in *Die philosophischen Schriften von G.W.F. Leibniz*, hrsg. von C.I.Gerhardt, Bd. 7, pp. 299-301. Qui Leibniz parla di «verità contingenti» che hanno, anche loro, «prove a priori» secondo «una ragione che inclina, ma non necessita, deducibile dall'analisi delle nozioni […] e che non sfugge ad una sostanza onnisciente» p. 703 (p. 301), spunto che risulterà decisivo in quel che più avanti diremo sulla teleologia di Leibniz. Cfr. *infra* n. 30. Boutroux invece intenderebbe muoversi più nella direzione della contingenza libera che non verso quello della della necessità di ragione, infatti non intende l'aritmetico-geometria come un'articolazione stringente della virtuale *mathesis universalis*, bensì come un costrutto pratico-simbolico utile a realizzare il compromesso tra coerenza logica e variabilità reale.

definizione dei primi termini della speculazione pura.

Se è allora «Sé» il termine *meno inappropriato* attraverso cui riferirsi, in ultima istanza, alla soggettività degli atti di esperienza, resta da porsi due domande: chi o che cosa è il Sé? E inoltre, chi è quell'impersonale «si» attraverso cui noi ci riferiamo, in differita, a tale impropria ed espropriante soggettività, una soggettività che *si* dà come togliendosi, come svuotandosi?

Definire il Sé, tanto in termini di cosa, quanto in termini di persona, è impossibile, visto che con tale termine ci riferiamo all'indecidibile e attimale (istintuale) evento linguistico attraverso cui, ac-cadendo e ir-rompendo, si attua la diversificabilità tra molteplici termini del discorso, cioè i *confusi* soggetti del parlare e al parlare, gli altri io e gli io stessi.

Il Sé diciamo infatti che non è né l'io, né l'altro, ma il darsi stesso del loro in-contro linguistico. Il Sé è quindi la possibilità degli enunciati linguistici, è il nome che diamo all'articolatore, o meglio, all'articolazione del possibile (virtualmente illimitato) in molteplici e particolari atti (di numero limitato), atti intervallati da misteriosi vuoti di senso, che solo però offrono materiale organizzabile dall'esperienza discorsiva, in classi di dati e nella loro interrelazione.

Il Sé è allora tutte le possibili persone del discorso, ma di fatto non coincide con nessuna in particolare, tanto meno con quella che, con le cautele tipiche della scepsi filosofica, attribuisce al «Sé» tale pronome. Il Sé è quindi ognuno e nessuno? Certo, anche per tale termine elementare è inevitabile parlare di *coincidentia oppositorum*.

«Sé» è il nome attraverso cui tentiamo di intendere nella sua accezione più larga la nozione ambivalente di «soggettività», ovvero la capacità di agire avvertendo le proprie interne modificazioni, ovvero la capacità di patire e di dare minima disposizione e ordine all'altro dall'io e all'altro *nell*'io.

«Sé» è il nome dato all'inafferabile passaggio dal continuum del possibile al discretum delle sue molteplici e discrezionali attuazioni. È insomma il nome dato all'inafferrabilità dell'evento, al suo essere un improprio svuotamento del possibile a favore di realtà create e sempre aperte a nuove alternative di senso. Il Sé è as-segnato e significante al contempo, è un principio di individuazione e distinguibilità (tra altro-io e io-stesso) mai compiutamente individuabile e distinguibile. Il Sé è come fuori di sé senza mai poterlo essere compiutamente, così come pienamente mai potrà essere presso di sé, autentico.

«Sé» è il nome improprio del virtuale, del vitale-istintuale, l'altro suo nome potendo risultare benissimo l'impersonale «si», il pronome indicante tutti e nessuno in particolare, indicante una molteplicità confusa di particolari che non saranno mai individuabili. Il Sé-Si è l'inafferrabile attuarsi del possibile, è la vita dell'intero e delle sue duplicità. Ecco da ultimo saltar fuori un termine imparentato a quello di «Sé», il termine «vita», altrettanto inafferrabile e indefinibile. Del resto, noi constatiamo vita, anche nella sua forma più impersonale, là dove rileviamo la capacità di un corpo di cambiare spontaneamente il proprio stato inerziale. C'è allora un sé-stesso della vita, una sua proprietà essenziale?[27]

27 Implicito il richiamo all'analisi del Sè, in rapporto all'impersonale «sì», condotta da Heidegger in *Sein und Zeit*, § 27. Chiaro che questi due termini sono da me interpretati nel contesto di una duplicità paritetica, di tipo solo reale-esistentivo e non ontologico-esistenziale, una duplicità nella quale nessun dei due può pretendere per sé una forma di autenticità e verità, entrambi risultando sempre in-autentitici. Senza una sua «qualifica ontologica», quindi, resto al punto scabro per cui i modi dell'inautenticità, nei quali si iscrivono anche le modalità e le manifestazioni del Sé (il Sè *qua talis* essendo inattingibile), «non importano una diminuzione dell'effettività dell'Esserci; allo stesso modo che l'Esserci, in quanto nessuno, non è un nulla».

3.10. «Vita» è un sinonimo dell'inafferrabile attuazione e sedimentazione finalistica del possibile, della virtuale capacità di eccepirne la regola e di invertire gli stati inerziali (moto e quiete) di un organismo. Vita è la capacità, interponendosi tra i loro vuoti, di invertire la sintassi tra due realtà-rappresentazioni, è la capacità di dare e negare senso al virtuale-rappresentabile, di svuotarne i contenuti e intendere una rappresentazione quale causa finale del proprio movimento.

Dove si divarica un intuibile e non comprensibile vuoto tra gli elementi del molteplice originario, in cui essa stessa è irretita e situata, là si dà vita, così come si dà mente, corpo, volontà e parola. Vita si dà ovunque si registri, da parte di altri viventi, la capacità di avvertire l'altro da sé, e quindi la capacità, attraverso questo *sottraentesi* altro, di riferirsi al sé proprio quale principio di intermittente e particolare durata.

Il principio di durata del sé proprio non può che essere intermittente e dis-continuo, per la semplice ragione che in un ipotetico tessuto di continuità, alcunché potrebbe essere individuato come capacità di possibile distinzione empirica (dell'Io e dell'altro dall'io) e di associazione di fenomeni simili, analoghi.

La durata, del resto, non può essere negata, perché la sua sola messa in dubbio non farebbe che ribadire, attraverso la durata del dubbio stesso, sé stessa e il suo per-manere attraverso i molteplici e intermittenti suoi elementi dis-corsivi.

Dove non si danno vuoti, per quanto questi presupposti intuitivi siano indefinibili, non è possibile distinguere molteplici elementi della datità, e non è nemmeno possibile parlare di un «tessuto» di continuità, perché la continuità senza intervalli coincide con un'inestesa e inafferrabile puntualità, non con un «tessuto», che implica appunto vuoti tra le sue maglie.

Il punto della vivente molteplicità è allora un punto di virtualità evenemenziale, è un punto che non è un punto, è un punto di estaticità e di *coincidentia oppositorum*, metafisicamente indicabile e descrivibile attraverso la magistrale e insuperabile riflessione aporetica condotta da Platone sull'istante, che è poi il momento vitale dell'*istinto*.

Dove si dà divenire, ovvero dove una mente soggetta al divenire lo rileva in altro da sé, in altro essente in grado di cambiare istantaneamente, senza causa efficiente, il proprio stato inerziale di moto o quiete relativa, in grado quindi di produrre l'indeducibile e *istintuale* passaggio dal possibile al potenziale, e dalla potenza all'atto, là si dà vita. «Vita» è il nome che si as-segna in differita a questo inafferrabile passaggio di stato, attraverso cui ci si riferisce, indirettamente, al divenire del tutto, al movimento di ciò che di per sé è immobile, in altre parole, di nuovo platoniche, ad una qualche anima del mondo, al biosferico Sé.

4. Articolazioni dell'empirico: vita, cosmo, politicità.

4.1. Cosmologia epicurea. 4.2. Cosmologia cristiana. 4.3. Realtà, verità, illusione metafisica. 4.4. Teleologia leibniziana. 4.5. Monadologia e coincidentia oppositorum. 4.6. Possibilità e potenza. 4.7. Volontà, forza e potere. 4.8. Forza sovrana e diritto. 4.9. Libertà e verità.

4.1. Vita e virtualità del Sé sono rilevabili nell'intero, ovunque si riscontri la volontà di interpretarne il senso e di elaborarne una minima rappresentazione di coerenza. Il nostro istintuale senso comune, beninteso, può tranquillamente continuare a vivere senza che tale volontà emerga da uno stato di implicita latenza. Ma tale volontà interpretante, e la sua attitudine filosofica, diviene evidente ogni qual volta del mondo

si provi a spiegare il senso, anche e soprattutto quando si tenti di spiegarlo in termini minimali e riduzionisti.

Facciamo un esempio limite di volontà interpretante il mondo, quello della cosmologia epicurea, una cosmologia materialista e, per così dire, minimalista. Nella lettura che ne proponiamo vorremmo però rilevare come solo un vivente già organizzato possa intendere il cosmo, alla maniera di Epicuro e Lucrezio, come insieme di forze e di elementi disordinati, meccanicamente interconnessi ma in ultima istanza dominati dal caso. È questa un'ipotesi di estrema economia empirica. Quali sono, se ci sono, i suoi impliciti presupposti metafisici?[28]

Si dà nel cosmo, secondo Epicuro, una molteplicità di elementi intervallati da indefinibili quanto indispensabili vuoti, vuoti indispensabili per poter noi parlare di molteplici atomi e di movimento combinato tra di essi, nel continuum zenoniano senza vuoti non potendosi distinguere elementi, né potendosi registrare un movimento da-a. A questi postulati, a ben vedere, se ne aggiunge un altro relativo all'infinitezza dello spazio in cui si trovano i molteplici atomi e le infinite combinazioni corporee da loro risultanti. Quale postulato?

È il postulato dell'iniziale caduta parallela di tutti gli atomi nell'infinito vuoto. A ben vedere, ancora prima dell'ipotesi del *clinamen*, tesa a integrare questa *immagine* di pioggia di atomi col *fine* di giustificare l'incontro delle particelle, senza poterlo con coerenza spiegare, già nell'immagine dell'infinita caduta si dà qualcosa che non torna rispetto all'ipotesi minima di partenza, e che ne *eccede* gli elementi. Questa vitale eccedenza la mette in rilievo una semplice obiezione: perché parlare di caduta? Com'è possibile parlare di caduta?

Se gli atomi si mantenessero tutti alla stessa distanza relativa, nelle diverse dimensioni dello spazio infinito, e se alcunché e nessuno fosse intervenuto a fissare un punto fermo di osservazione, come sarebbe possibile parlare di movimento degli atomi? Nei loro rapporti relativi gli atomi dovrebbero risultare tutti in quiete inerziale, o meglio, né in moto né in quiete, il loro stato non potendo mai mutare senza l'intervento di fattori perturbanti e condensanti.

Ma non solo. Com'è possibile parlare della loro molteplicità, se ogni insensibile atomo è risolto nella propria parmenidea semplicità, di per sé non in grado di relazionarsi ad altro? Com'è quindi possibile parlare di caduta, se nell'infinito vuoto non si dà un basso (relativo) che non coincida immediatamente con un possibile alto (altrettanto relativo)?

È chiaro allora come nell'ipotesi minima degli epicurei sia già presupposto e all'opera, ancor prima che la controversa ipotesi del *clinamen* intervenga ad aggiustarne e giustificarne le dinamiche cosmiche, un vivente in grado di intendere finalisticamente il dato della molteplicità originaria, in grado di interporsi tra i suoi presupposti vuoti interatomici, in grado di perturbarli e di dare senso, grazie ad essi, al mirabile divenire dello stesso intero.

La succedanea e aporetica teoria del *clinamen* non è che la conferma, come cercavamo di mettere in evidenza, di questa volontà di interpretare il senso dell'intero, una volontà che inevitabilmente, come accade ai bambini che considerano animati tutti i loro giocattoli, riconosce e as-segna al mondo una traccia di vita non riducibile alla sola meccanica atomica, nella coerenza della quale non sarebbe possibile intendere vuoti, né il tessuto di molteplici elementi, né tantomeno i movimenti loro relativi e i

28 *De rerum natura*, II, vv. 216-219. L'immagine della caduta torna poi in F.Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), § 125, tr. it. di F. Masini, Milano 1993, p. 163: «Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso?»

corpi da essi risultanti.

4.2. Per dare forza alla nostra tesi sulla molteplicità originaria, torna ora opportuno vagliare anche i presupposti metafisici di un'ipotesi per molti aspetti complementare e opposta a quella epicurea. È questa l'interpretazione cristiana del mondo come creato, interpretazione che, contrariamente a quella di Epicuro fondata sul controverso nesso tra caso e cause solo efficienti, indica al fondo di tutto l'universo l'operare di un Dio vivente, che agisce attraverso libere cause finali. Cerchiamo ora di esplicitare, se ce ne sono come nel caso epicureo, i presupposti metafisici di questa teoria.

Come crea il Dio cristiano? Dice Paolo, scontate le approssimazioni del suo discorso, che Dio abbia creato svuotandosi, abbassandosi al nostro livello creaturale (*Flp*, 2,7). Chiaro che, dovendolo creare, Dio non può essersi collocato in alto rispetto al creato, altrimenti sarebbe da subito dipeso da questo e dalla sua collocazione, che inizialmente non è.

Ma che dipendenza, paradossale dipendenza di Dio dal creato comunque ci sia, lo dice il termine «svuotamento», nel quale è implicito che Dio fosse e sia pieno. E pieno di cosa? Solo una cosa *reale* (creata) può essere piena ed eventualmente svuotarsi, vuota e in caso riempirsi, non certo Dio, il quale, semplicemente essendo, nella sua *verità* non è né pieno, né vuoto, né alto, né basso. Dio non è una cosa, Dio è niente, il niente (coincidente con il suo *actus essendi* senza essenza) attraverso cui si immagina trascorrere il suo svuotamento, ma lo si immagina, beninteso, in differita, cioè a partire dal creato e dalla sua esigenza di senso.

Che inoltre lo svuotamento di Dio coincida con un analogo, simmetrico e altrettanto reificante riempimento, lo conferma l'anello intermedio tra Dio e il creato, il Logos. Del Logos, infatti, Giovanni dice tanto che era presso Dio, quindi non identico con l'essere del Padre, quanto dice che era Dio stesso, quindi non si vede come distinguibile dalla semplicità dell'Essere. Un modo sintomatico di declinare la duplicità metafisica dell'intero? Certamente, solo che nell'ipotesi cristiana il discorso, volendo intendere Dio quale fondamento vivente e causa finale dell'ordine creato, si complica.

Per avere un'idea della difficoltà, è sufficiente soffermarsi sulla formula che, nel Simbolo Niceno, è introdotta per codificare la natura del Cristo, del Logos, che, appunto, è detto «generato e non creato dalla stessa sostanza del Padre». A ben vedere, per poter distinguere la seconda Persona della Trinità dalla prima, senza quindi doverla intendere come mera *ombra* di non essere comechessia intrinseca all'essere di Dio, o addirittura come il suo nientificante svuotamento, è necessario definire il Logos per contrapposizione non al Padre, bensì al creato, ad un terzo termine quindi, presupposto però quale termine di distinzione di Colui per mezzo del quale tutte le cose sarebbero state create. È coerente tale passaggio speculativo?

È ovvio che coerente tale passaggio non lo è, perché incorre nello usteron proteron tipico dei discorsi metafisici sui principi primi, nell'inversione logica per la quale il creato deve comechessia già essere possibile (quindi non essere solo creato) affinché il Logos creante possa distinguersi da esso (cioè dalla sua nullità!) oltre che dal Padre.

Coerenza vorrebbe infatti che il Logos non rispetto al creato si distinguesse, perché, per potersi distinguere dalle cose reali, in divenire, Esso non potrebbe che essere inteso se non come cosa altrettanto reale e, per quanto vivente, in divenire. Il Cristo sarebbe allora una cosa creata e non solo generata, e così verrebbe meno l'architrave stesso della Trinità.

Non resta quindi che provare a distinguere la seconda Persona solo attraverso il suo rapporto con la verità della Prima. La quale Verità è quella di essere semplicemente, senza essere una delle cose (create), la quale sorgono all'essere solo grazie alla

creazione per mezzo del Logos. Cosa avviene e accade allora nell'attimale passaggio generativo e nella metafisica consegna tra la prima e la seconda Persona, tra l'Essere e il suo Pensiero?

Non avviene forse una dinamica tipica delle ambivalenti realtà in divenire e non adeguate alla Verità originaria che quelle realtà dovrebbe creare senza dipendervi? Avviene infatti che Dio, non essendo una cosa, quindi essendo niente, si svuota, per riempirsi però (ecco il complemento metafisico della teoria) del Logos generato, il quale delle cose, o meglio, delle relative *essenze* abbraccia l'intero panorama.

Il risultato di questa equivoca dinamica generativa è che il Padre si rivela un Essere senza essenza, mentre il Figlio si rivela, in quanto svuotamento e riempimento del Padre in Lui, un *Logos spermatikòs* senza poter essere, perché è solo il mezzo essenziale, in quanto Persona, attraverso cui le cose sono state create e fatte essere dal Padre.

Al di qua di quest'ultimo passaggio, che ora non è necessario indagare, da notare, nella nostra lettura, è che il presupposto fisico e metafisico dell'intera relazione generativa, si rivela essere l'immaginario e inspiegato intervallo vuoto tra Padre e Figlio, un intervallo, a ben vedere, pensato ad immagine e somiglianza di quello intrinseco alle cose create, o di quello che intuitivamente presupponiamo interporsi nella molteplicità originaria degli atomi, per poterne noi enumerare due e più momenti.

Insomma, se non si desse un misterioso intervallo vuoto tra il Padre e il Figlio, la relazione generativa, premessa dell'azione creativa, non sarebbe possibile né pensabile. Il problema, però, è che tale intervallo è da noi interpretabile solo sulla base di quegli intervalli che metafisicamente immaginiamo caratterizzare la molteplicità che ci è dato esperire e vivere nella realtà finita. Quindi, in tale logica, la rappresentazione della Trinità finisce per dipendere dalla realtà (creata) di cui essa, invece, dovrebbe costituire la *nervatura* essenziale.

L'interpretazione cristiana del mondo è uno sforzo grandioso, certo quello che più ha segnato la coscienza occidentale della storicità, di ri-leggere gli indefinibili intervalli della molteplicità, il loro essere la paradossale condizione del darsi della vita, della mente, della misura, della volontà, del corpo e della parola, del loro darsi non come particolari e incoerenti apparizioni della durata e della sua limitata organizzabilità, bensì come manifestazioni di un'unica volontà creatrice, finalisticamente orientata a saturare e risolvere i vuoti, ovvero le imperfezioni del mondo creato.

La volontà cristiana rappresenta il più organico sforzo di fare dell'essere e della sua necessità ideale il corpo stesso della verità vivente, di quella verità che, secondo un possibile etimo di questa parola, sia l'orizzonte di salvaguardia delle realtà che divengono e si indeterminano in misteriosi vuoti possibilitanti il loro stesso riapparire.

La teoria cristiana dell'incarnazione e della resurrezione è la più radicale manifestazione della volontà di verità, della volontà che il divenire della nostra vita sia sensato e che l'essere sia vero, e del desiderio che l'essere reale delle cose in divenire possa risolversi nel porto sicuro della verità. In questo senso l'esperienza della vita cristiana è una re-ligione, in quanto rilegge il rapporto tra l'essere e la realtà alla luce di una finale e risolutiva idea di verità.

Il cristianesimo è la più conseguenziale espressione della volontà di verità. Si tratta però di una volontà tanto luciferina quanto illusoria, perché non riesce ad ammettere (farlo comporterebbe l'abbandono dei propri dogmi) che in uno spazio di verità pieno, o meglio, coerente e compiuto, non si darebbe alcun margine per le realtà, per le loro incoerenze e la loro errante molteplicità, né, tantomeno, si darebbe margine per l'idea stessa della pienezza e della finalità delle cose, la positività dell'essere non essendo né

piena né vuota, bensì coincidendo con il suo opposto complementare, ovvero con la negatività del niente.

Come abbiamo a più riprese argomentato, la verità dell'essere, rispetto alle realtà particolari e in divenire, si riflette attraverso un'indefinita serie di linee tangenti la realtà stessa (essendo la formula della stessa in-controvertibilità dell'essere espressa attraverso elementi e dinamiche di realtà), tangenti ma indifferenti ai reversibili e circolari avvicendamenti di quelle realtà. La verità non è infatti un criterio di discriminazione tra realtà più o meno piene, più o meno perfette e definite.

Ri-spetto alla verità, che non è niente di reale, o meglio, è la negatività intrinseca all'apparizione positiva delle realtà, le realtà sono tutte in uno stato di sincronica parità, coincidenti potenzialmente con il loro contrario, analogamente alla coincidenza dell'essere con il suo apparente contraddittorio, ovvero la negatività del niente[29].

4.3. Il cristianesimo rappresenta il più radicale tentativo di dare forma, nell'idea cardine di un Dio uomo che divinizza la realtà storica e umanizza la verità, all'illusione metafisica che la realtà, nel suo indefinito progresso, possa compiersi nella verità. Tutto ciò è illusorio per ragioni che la stessa coscienza cristiana mostra di comprendere, quando insiste, memore delle sue origini, sulla trascendenza dell'unico Dio e, di conseguenza, sul punto della sua irrappresentabilità di Dio (in quanto Essere e non già come Padre del Figlio).

Trascendenza e irrappresentabilità sono un modo di esprimere il principio che la **verità** si definisce per *opposizione* al proprio contraddittorio, senza termini intermedi tra la verità e la non verità, tra l'essere e il non essere. Noi abbiamo già rilevato come tale opposizione possa essere formulata solo nel contesto della *realtà*, essendo infatti i termini dell'opposizione due, ed essendo entrambi esprimibili attraverso simboli reali, appartenenti alla realtà del discorso.

Ciò è controverso, perché la **realtà**, diversamente, o meglio, in modo *opposto* alla verità, si articola attraverso gli indefinibili gradi che ne estendono il possibile e reversibile sviluppo. La realtà diviene tra innumerevoli gradi di variabilità, la verità non diviene e non intende possibili e variabili gradazioni di senso.

La conseguenza di queste note è non priva di paradossali asperità. Infatti, se ci

29 In tale orizzonte critico, in cui pur degli essenti che accadono viene affermata la controffattuale e paradossale eternità, non è coerente alludere, senza incorrere in quel vizio di astrazione che si imputa a chi non sarebbe in grado di elevarsi a tale forma di *non alienata* comprensione della verità, a possibilità di salvezza o di resurrezione. Se nell'orizzonte «persintattico» che tutto include in sé, ogni evento-essente risulta eterno, puntuali, eterni e indistricabili saranno tanto la gioia quanto l'urlo di dolore, tanto la gloria dell'ascolto quanto lo strazio frastornante dell'oppressione, tanto le ascese in cielo quanto i baratri dell'*annientamento* genocida. La resurrezione e la persistenza di ciò che oltrepassa il velo dell'apparenza potrebbero infatti acquisir senso, solo a patto di non vedervi inclusa qualsivoglia determinazione fenomenica, il corpo storico di un vivente essendo tale, questo corpo *separato*, proprio sulla base di una prospettica selezione dei propri vissuti. Altrimenti tutti i corpi sarebbero lo stesso corpo. Potendo invece tutte le singole cose (anche il fango e il capello del *Parmenide*, così come i resti del *Lager*) oltrepassare l'apparire e raccogliersi in un *Logos* comune (Xynon), alcuna cosa lo oltrepasserà autenticamente, e se ogni possibile essente si sarà rivelato eterno, alcun ente lo sarà in senso proprio. Tale insolubile aporia, quella concernente la salvezza, è propria di chi si angoscia e indispone nella ricerca di una plausibile fede o di divinità a venire, ma anche di chi non rinuncia a fare una critica eco di tale inesaudibile richiesta. La non accettazione logico-speculativa dell'equivalenza semantica di «essere e nulla», e quindi dell'impossibilità di dedurre e giustificare da essa forme di diveniente e apparente alienazione della coscienza, è il limite inoltreppassato dalla filosofia di E.Severino, del quale si veda ora *Oltrepassare*, Milano 2007, p. 260 e sgg. e, ancor prima, con riferimento anche a quel che segue, *La Gloria*, Milano 2001, cap. VIII. Cfr. però N.Cusano, *E.Severino. Oltre il nichilismo*, Brescia 2011, cap. 5.

chiediamo in che rapporto la realtà si trovi rispetto alla verità, dovremo rispondere che vi si trovi in rapporto di opposizione, allo stesso modo della non-verità, che è l'opposto della verità, e del non-essere, che è l'opposto dell'essere. Ciò significa che, dal punto di vista speculativo, la realtà ha un carattere di tale *negatività*, rispetto alla verità (e viceversa la verità rispetto alla realtà), da renderla analoga al «nulla», analoga a quel termine limite del discorso reale, attraverso cui indichiamo, autocontradditoriamente, l'opposto dell'essere e del vero.

Il paradosso è il seguente: la realtà in divenire è l'opposto della verità, ovvero ha un valore logico di nullità. Ciononostante, proprio perché solo nella realtà discorsiva può imporsi la formulazione del principio dell'incontrovertibilità del vero, è proprio nella realtà vissuta dall'uomo, come testimonia l'esperienza filosofica di Socrate ed il principio del «sapere di non sapere», che si dà la sola possibilità di intendere, intuitivamente e non concettualmente, il senso della verità. Solo attraverso un discorso reale può essere intesa la verità, ma la realtà in divenire, la realtà tutta, è in rapporto di assoluta negatività rispetto alla verità, sapendo infatti, la coscienza umana, di non sapere e di non essere adeguata al vero sapere.

Poste tali premesse, che in buona sostanza sono condivise anche dall'esperienza cristiana del mondo, l'illusione del cristianesimo e, sulla scorta di tale religione antropocentrica, di tutte le filosofie progressive e storiciste, è la fiducia che all'interno della realtà umana, e pur consapevoli della sua sua costitutiva non verità, si dia un momento culminante, il quale sia tale, culminante, in quanto in grado di determinare il passaggio essenziale dalla realtà alla verità. È questo un passaggio che, dal punto di vista della logica che sostiene le premesse stesse dell'intero ragionamento, e che vuole che la realtà sia indefinita, mai conclusa, e mai vera (perché alla verità opposta come il non-essere all'essere), è semplicemente impossibile.

L'alternativa all'interpretazione religiosa e umanistica del rapporto tra realtà progressiva e verità, è quella che, alla maniera di certe filosofie presocratiche, intende l'intero della realtà doxastica nel suo stato di globale separazione dall'incontrovertibilità del vero. Certo, la conseguenza di tale atteggiamento di pensiero, che secondo noi rappresenta lo sforzo più limpido di cogliere il paradossale rapporto-non-rapporto tra realtà e verità, è quello di rinunciare a dare un senso finale ad un'urgenza decisiva e cruciale della coscienza umana, quella concernente le ragioni del male e della connessa sofferenza di chi ne fa viva esperienza. È infatti evidente che, nel quadro di una contemplazione sincronica dell'intero e della realtà, che ne coglie l'assoluta negatività (negatività che è, paradossalmente, l'altro volto dell'eternità stessa di ciò che è reale e in divenire), non è possibile dare conto dell'imperfezione del reale e dell'uomo, e di conseguenza delle responsabilità del male. O meglio, solo un atto di intuitiva e intima fede può darglielo.

La **fede** è infatti non solo intuizione del vero, del suo necessario quanto indefinito darsi, ma è al contempo *volontà ermeneutica*, è volontà che il vero abbia il volto reale e personale di un uomo-Dio che, morendo e risorgendo, si crede possa dare un contenuto, un corpo sostanziale ed un senso finale al divenire delle cose e al nostro divenire tra nascita e morte. Il nostro sarebbe quindi un divenire, grazie al dono della fede, che nella morte e *grazie* alla morte guadagnerebbe appunto un transito al vero e all'essere ideale, autentico.

Questo è del resto il contributo cristiano alla definizione della coscienza storica, l'aver posto al centro della sua inchiesta la questione della responsabilità di Dio e dell'individuo circa la natura dell'imperfezione e della sofferenza intrinseca al vivere, l'aver cioè cercato di dare un senso alla coscienza e all'immaginazione tragiche, le quali, rispetto a tale cruciale questione, intuiscono, ma solo oscuramente intuiscono,

l'operare di una forza impersonale e senza perscrutabile volto, la forza intrinseca alla natura stessa delle cose, una forza dialetticamente non risolubile in una più vera e conclusiva sintesi di senso.

4.4. Per avere un riscontro di tale situazione limite, torna opportuna una breve disamina del tentativo più radicale di elaborare, in prospettiva cristiana, un'ontologia fondata sulle cause finali e sulla possibilità di inscrivere la libertà, e in primo luogo la libertà di Dio, in un ordine contingente del mondo, nella storia del quale sia poi progressivamente individuabile il punto di finale incontro tra le realtà contingenti del secolo e la verità necessaria dell'essere. Ci riferiamo ovviamente a Leibniz, acuto critico dell'epicureismo libertino del suo tempo, e segnatamente alla sua tesi della creazione del migliore dei mondi possibili.

Secondo Leibniz, Dio sarebbe stato libero di creare mondi diversi da quello in cui noi ora ci troviamo, avendo infatti deciso di mandare ad effetto quello più incline alla perfezione, ovvero alla pienezza d'essere propria di Dio stesso. Ci dobbiamo allora chiedere, rispetto a questa tesi, da dove abbia tratto origine la maggior perfezione di questo mondo, nel quale ci troviamo a vivere, rispetto alla minore perfezione degli altri mondi, altrettanto possibili e nei quali forse transitiamo attraverso la forza dell'immaginazione logica.

Certo, la maggior inclinazione alla perfezione di questo mondo non può essere considerata virtù intrinseca alla sua natura di mondo, altrimenti ne dovremmo trarre l'esiziale conseguenza che, non dipendendo dalla volontà di Dio, e quindi imponendosi, per quanto dolcemente, ad essa ben prima della sua scelta, la maggior perfezione di questo mondo si sarebbe rivelata *causa efficiente* decisiva della stessa capacità creatrice di Dio, una causa che avrebbe ridotto quindi la libertà del Creatore alla meccanica inesorabile della natura.

L'ipotesi appena formulata è chiaramente implausibile e illogica. Non resta quindi che vagliare l'ipotesi opposta, ovvero considerare la maggior e minore distribuzione delle perfezioni da parte di Dio, come l'effetto di una sua pregressa decisione, una decisione antecedente la creazione e istituente la possibilità stessa di una scelta creatrice. Se infatti Dio contemplasse mondi solo formalmente possibili, ecco che questi si rivelerebbero tutti identici. Nel continuum logico del possibile non è infatti concesso operare e attuare distinzioni, la distinzione essendo appunto effetto di un atto, e nel possibile non dandosi ancora la misteriosa capacità attuativa propria alla potenza creatrice.

Dio ha quindi deciso di distribuire, secondo una scala di gradi minori e maggiori, la perfezione complessiva tra mondi da Lui stesso diversificati e moltiplicati, in modo da poter scegliere poi, ma solo poi, quello più incline a realizzare il Suo disegno di perfezione. Si è quindi data, al cospetto di Dio, all'inizio di tutto, una serie di mondi diversi. Come decifrare tale serie? Come dare un senso di logica plausibilità a questa economia distributiva?

Noi disponiamo solo di criteri realistici e strumentali per immaginare ed elaborare serie possibili di elementi, come quando ad esempio le segniamo attraverso combinazioni alfanumeriche progressive, i cui elementi appartengono al medesimo alfabeto lineare, ad un convenuto codice di calcolo quindi. Sono andate così le cose anche al cospetto di Dio? Dio ha distribuito la sua giustizia sulla base di un calcolo?

Dio avrebbe insomma potuto optare tra diverse serie di possibili disposizioni dei diversi mondi, esattamente come ai giocatori di carte possono capitare, in avvio di partita, diverse mani di carte tirate fuori a caso dal mazzo? È chiaro che, se rispondessimo positivamente a questa domanda, non faremmo che differire il problema

e costringerci alla domanda ulteriore, quella relativa al criterio, che certo non potrà essere stato quello epicureo del caso, adottato da Dio per scegliere tra diverse serie possibili. Ma torneremmo al punto da cui siamo partiti, senza possibilità di procedere razionalmente oltre.

Se invece rispondiamo negativamente alla domanda, come del resto la logica della contingenza impone, dobbiamo anche concluderne con nettezza che Dio *solo* quella prima serie ha potuto volere, quindi ha *dovuto* volere, non potendone se non a caso immaginare di alternative. Ecco allora che, a ben vedere, l'unica serie decisa da Dio per preparare il piano e l'edificio della successiva scelta creatrice, è una serie univoca e onnicomprensiva, che contempla cioè sincronicamente diversi mondi già segnati da gradi di maggiore e minore perfezione. Quest'univoca serie, essendo a ben vedere, nella sua unità numerico-orizzontale, un unico mondo di mondi, si rivelerà essere allora l'unico mondo con le sue molteplici implicazioni di maggior e minor perfezione, quelle percepite e quelle solo immaginate.

Il mondo possibile, contrariamente agli intenti leibniziani, ma stando alle premesse logiche del suo argomento, è allora, ed è stato sempre, uno ed uno solo, non è una tra tante regioni particolari del cosmo. Il mondo del resto, nel sincronico darsi della sua molteplicità originaria, è spazio coincidente con la virtuale illimitatezza dell'universo, rispetto alla quale le diverse regioni naturali, abitabili o meno che esse siano, sono particolari creazioni immaginifiche della natura attraverso i vuoti che casualmente, ovvero misteriosamente, ne attraversano le intime maglie e il tessuto (un tessuto essendo possibile solo tra vuoti)[30].

30 Una conferma di ciò la si può trovare proprio nell'analogia che conclude e problematicamente condensa l'architettura della *Teodicea*, la figura del «palazzo dei destini», da Leibniz immaginato come una «piramide» dal vertice univoco e dalla base equivoca, ovvero aperta all'infinito. Si tratta di una scelta, a ben vedere, snaturante la definizione minima che Leibniz ci fornisce, in tutta la sua opera, di possibile, essendo per lui «possibile» tutto ciò che *non* è *contraddittorio*. Ora, la base del palazzo dei destini indica, o meglio allude, proprio all'oceano sconfinato dei possibili, ma lo fa attraverso un'esplicita *autocontraddizione*, producendo un'immaginifica e creativa *coincidentia oppositorum* nel cuore stesso della suo contrafforte logico. Se infatti la base di una piramide è di lato infinito, allora non è una base, mentre, se è una base, non può rivelarsi infinita come sembrerebbe in tale definizione del logicamente possibile. Il palazzo quindi, così concepito, non sarebbe possibile, né sarebbe soprattutto possibile come palazzo dei (possibili) destini. Ma non solo. In queste pagine Leibniz distingue strategicamente tra il semplice «possibile», il quale, nella base indefinita dei possibili, non riesce a distinguersi dagli altri, identici, compossibili, e un «mondo», il quale è tale, mondo articolabile, solo in quanto distinto da uno meno perfetto e, di conseguenza, da un altro più adeguato ed infine dall'unico perfetto e compiuto. Ma come sarebbe passato Dio, è da chiedersi, dall'indefinita distesa dei possibili ad una prima differenziazione e increspatura tra la base-marea di quelli e le linee-onde convergenti verso il vertice dei mondi? Leibniz, non a caso, sembra incorrere in due espressioni non facilmente armonizzabili, o meglio, polarmente contraddittorie. Dapprima, infatti, afferma che, nel palazzo ipotetico dei destini, Dio «ha trasformato le possibilità in mondi, scegliendo il migliore di tutti» (§ 414). Quindi sarebbe stato Dio a determinare, con un atto anteriore alla creazione e istituente la sua stessa possibilità architettonica, il passaggio dall'indistinto del possibile alla virtualità dei mondi più o meno dinamicamente inclini alla perfezione. Ciò pare però messo in questione dall'affermazione, complementare a questa, che chiude l'intero argomento concernente il palazzo. Per Leibniz, infatti, va accettata la contraddittorietà della metafora palatina, allusiva cioè di un vertice certo ma anche di una base infinitamente profonda, perché «in un'infinità di mondi possibili, c'è sempre il migliore di tutti, altrimenti Dio *non sarebbe affatto determinato a crearne uno*» (§ 416, sottolineatura mia). Il che è come dire, per salvare Dio dal rischio di *non aver potuto*, prima ancora della creazione, che istituire uno e *un solo mondo* quale vertice del palazzo-mondi (solo apparentemente molteplici), è come dire che non Dio abbia designato e disegnato l'unico mondo-vertice del palazzo, bensì che, tra altri compossibili, comechessia, senza che cioè sia chiaro perché l'uno piuttosto che l'altro, il mondo migliore, non già da Dio eletto come tale, avrebbe dolcemente inclinato e determinato, prima della creazione, l'atto e il gesto di Dio stesso. Cfr. anche le considerazioni di G.Deleuze, *La piega. Leibniz e il barocco*, op. cit., cap. 5

Ecco allora che a poco varrà ricorrere all'ipotesi di un Dio vivente che, trascendendo la natura, si dice possa decidere e scegliere finalisticamente di disporne il progresso verso la pienezza d'essere. La verità dell'essere, anche in questa ingegnosissima ipotesi, a ben vedere non è né piena, né vuota, visto che il suo (impossibile) darsi neutralizzerebbe il dato stessa della molteplicità nella perfezione senza contenuto dell'unica monade in atto.

Ma cosa sarebbe una monade unica ed in atto perfetto? Sarebbe la monade compiuta, nella quale non interverrebbe alcuna metafisica materia prima, alcuna forza puramente passiva, alla cui quantità inestesa e indeterminata è inevitabile ipotizzare che sia stato attribuito da Leibniz il potere di diversificare le monadi, frenandone l'intrinseca entelechia, e ciò al fine di evitare che esse risultino tutte formalmente identiche, quindi inutili a spiegare, o a provare di decifrare, il dato misterioso della molteplicità originaria e delle sue solo particolari, regionali apparizioni. La natura deve fare eccome salti affinché si squaderni il dato delle sue particolari moltiplicazioni.

La monade leibniziana, ed il suo implicito momento di materia passiva, è uno dei più audaci tentativi di pensare l'appartenenza dell'individuo contingente e del suo indiscernibile divenire, all'orizzonte della verità necessaria. Ogni ipotetica monade, identicamente alle altre, è possibilità, virtualità ed entelechia. Ogni monade è identica capacità rappresentativa, ovvero virtuale unificazione del molteplice nella propria unità semplice. Per questi tratti formali (nella pura forma, a ben vedere, non sono evidenziabili tratti distintivi e caratterizzanti), le monadi sono tutti la stessa monade, senza possibili distinzioni tra monadi diverse, o tra le monadi e la monade di tutte le monadi, Dio.

La diversità di una monade dall'altra, e delle tante monadi da Dio, trova allora la sua ragione nella resistenza, ovvero nella controversa «forza passiva», in ogni monade esercitata dalla materia prima. È questo un controverso principio, un apriori meta-fisico, che *di fatto* rende possibile lo svuotamento spazializzante dell'unità semplice ed inestesa della monade. Solo in questo modo la monade acquisisce reale ed estensiva capacità rappresentativa, quindi sviluppa un'articolata e graduata molteplicità di aspetti nella rete globale delle monadi.

L'aspetto singolare dell'estensiva «forza passiva» (si noti l'ossimoro concettuale) è quello di essere da Leibniz presupposta nell'unità essenziale ed inestesa della monade stessa. Dobbiamo allora rilevare come la semplicità della monade non sia, nell'interpretazione del suo stesso inventore, autenticamente semplice, visto che in essa il postulato della molteplicità, chiamiamolo così, impone di cogliere due momenti, due momenti peraltro dalla *ratio essendi* opposta: il momento dell'*entelechìa*, dell'attività, e quello complementare della resistenza, della passività. E cos'altro rappresenta tale compromettente duplicità nel semplice, se non una forma di metafisica *coincidentia oppositorum*?

4.5. Questo riscontro alla nostra tesi della *coincidentia oppositorum* dei primi principi dell'essere e del pensiero, e dell'inevitabile usteron proteron logico cui mette capo ogni tentativo di combinare, in un'orizzonte di verità, la loro semplicità ideale con la complessa realtà delle cose in divenire, ci permette un ulteriore approfondimento analitico. Cercheremo infatti di comprendere le conseguenze speculative, per la coscienza filosofica, derivanti da una definizione di Dio articolata intorno alla semplice duplicità della monade.

(*Incompossibilità, individualità, libertà*), p. 100 e sgg., nonché i riferimenti a Fink e M. Serres.

Non si tratterà ora di una monade per forza di cose leibniziana, bensì, più ampiamente, di una monade che possa moltiplicarsi in diverse e ulteriori monadi, che possa estendersi in uno spazio materiale articolato in corpi. Ciò è in via di principio plausibile, solo ipotizzando l'insistenza nella monade originaria, secondo una modalità analoga a quella che individua un *Logos spermatikòs* presso Dio, di un principio di complementare potenza passiva, paradossalmente complementare alla potenza attiva dell'entelechia costituente l'unità semplice e senza parti della monade divina.

A ben vedere, l'appartenenza di due opposti momenti a quel punto metafisico di energia pura che è la monade, ripropone una definizione del fondamento ultimo delle cose e della loro verità, in altre parole di Dio stesso, che lo vuole appunto, nella sua infinitezza e assolutezza, capace di far essere insieme gli opposti contraddittori.

Ciò significa che, in quest'ipotesi (ripetiamolo, non per forza leibniziana, anzi, per molti aspetti, opposta a quella da lui proposta), a Dio è assegnata la capacità di realizzare ciò che nel mondo determinato è impossibile, ovvero una contraddizione creativa; a Dio è insomma assegnata la capacità di violare la continuità della natura, e di rivelare il suo potere attraverso l'evento soprannaturale e mirabile della coincidenza degli opposti, e tutto ciò nella stessa realtà in divenire, non solo nella problematica sfera della compossibilità logica[31].

Quali sono le ragioni a sostegno di questa definizione di Dio come volontà onnipotente e come coincidentia oppositorum, definizione che, per molti aspetti, si contrappone alle definizioni, tipiche di altre correnti metafisiche cristiane (compresa quella stessa di Leibniz), che identificano Dio con la positività dell'essere e lo intendono come garanzia della coerenza e della non contraddittorietà del mondo?

I sostenitori di tale definizione sono animati da una preoccupazione cruciale per la loro sensibilità religiosa, ovvero garantire l'infinitezza e l'assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo, quindi la sua possibilità di sovvertire il corso del mondo attraverso il miracolo. La preoccupazione è certo d'innegabile rilievo, ma come viene argomentata sul piano speculativo la tesi che intende Dio come volontà e assoluta creatività?

L'argomento che noi consideriamo essenziale e intrinseco ad ogni possibile difesa di questa controversa tesi, è un argomento ad absurdum. Afferma infatti che se a Dio non venisse riconosciuta la capacità di volere la contraddizione e di realizzarla miracolosamente, verrebbe *contraddetta* la natura stessa del Dio cristiano, ovvero la sua infinitezza e la sua onnipotenza. Riassunto così il momento essenziale dell'argomentazione, cerchiamo ora di far notare come essa ruoti intorno ad una singolare e compromettente autocontraddizione.

L'argomento sostiene infatti che se noi non concepiamo Dio come positiva e vivente capacità di contraddizione, finiamo per *contraddire* la sua creativa onnipotenza. A ben vedere, la logica che sostiene tale argomento è la stessa che è alla base della prova elenchtica del principio di non-contraddizione e della determinata positività dell'essere, ovvero di quella positività incontrovertibile, attraverso cui si dà forma ad un'idea dell'essere e di Dio, che esprime l'esatto opposto di quanto sostenuto da questa tesi. È la stessa logica a sostenere due argomenti contrapposti, ma, in questo secondo caso, con una complicazione ulteriore.

31 Tale situazione potrebbe essere rilevata anche nel tentativo, posto in essere da Schelling sulla scorta dei contribuiti più radicali della speculazione mistica, di dedurre la creatività di Dio a partire da una certa faglia, nella sua assoluta semplicità, apertasi tra il fondamento e il suo oscuro, ma intrinseco a Dio stesso, inabissarsi, faglia dalla quale scaturirebbe una sotterranea brama di esistenza. Sull'analisi di questo problema mi sono soffermato in *Sul problema della rappresentazione logica e storica della verità*, cit., pp. 404-405.

L'argomento infatti ci chiede di procedere con metodo e di essere coerenti con il procedimento definitorio, ci chiede quindi, quanto alla *forma*, di non contraddirci, come vuole appunto anche la logica della definizione determinata. Solo che ci chiede altresì, quanto al *contenuto*, di voler ammettere la contraddicibilità, da parte di Dio, dello stesso principio di coerenza al quale veniamo richiamati per cercare di intenderne l'infinitezza. È chiaro allora che, tra la forma del ragionamento, che deve essere non-contraddittoria, e il suo preteso contenuto, che deve poter essere contraddittorio, si determina una situazione di inaggirabile contraddizione.

Questa contraddizione, ora, può essere interpretata in due modi. Il primo è quello di chi non accetta tale definizione di Dio come volontà onnipotente e quindi richiama il punto evidente per cui nell'argomentazione della tesi a prevalere, affinché il contenuto possa appunto essere definito, è la forma non contraddittoria che regola la proceura logica, la quale impone quindi, elenchticamente, di considerare la definizione di Dio come infintezza, una contraddizione logica e quindi un nulla di fatto.

Il secondo modo di interpretare tale situazione è quello di chi vorrebbe sfruttarne l'autocontraddittorietà proprio a sostegno della definizione di Dio come volontà onnipotente (e quindi come coincidenza creativa di essere e nulla). Come? Tramite il rilievo che tale autocontraddizione è possibile grazie al fatto che oggetto del pensiero in questo caso è Dio stesso e quindi la sua capacità di rivelarsi attraverso la contraddizione dell'ordine naturale della logica, quindi della stessa coerenza oggettiva, come in questa situazione.

Questa è certo una difesa molto acuta dell'argomento e quindi del carattere performativo e creativo della sua estrema possibilità di intendere la contraddizione. Solo che essa si espone ai rischi di una conseguenza radicale. È la conseguenza che impone di rilevare, sulla base di quanto finora ammesso, come sia solo una mente finita a poter con coerenza mettere capo ad un aporetico pensiero dell'infinito, realizzando quindi essa, nella sua umana finitezza, quella contraddizione e quella coincidenza degli opposti, la cui capacità la premessa del ragionamento assegnava solo alla trascendente e onnipotente volontà di Dio.

È chiaro infatti che la coerenza richiesta dalla stessa definizione di Dio come volontà onnipotente, impone che la logica della *coincidentia oppositorum* sia estesa a tutti i termini della definizione di Dio, quindi anche ai due attributi della (pseudo)infinitezza, che si rivelerà quindi coincidente con la finitezza stessa, e della (pseudo)trascendenza, che si rivelerà coincidere con l'immanente pensiero della mente finita che la intende. In ultima istanza, coincidenza tra Dio e l'uomo, tra la mente finita di questo e l'infinita volontà di Dio[32].

32 Uno dei testi in cui con più acribia e acuta polemica antidialettica è stata difesa la paradossalità della «onnipotenza di Dio», è quello di Pier Damiani, *De divina omnipotentia* (1067). Qui si sostiene che, se Dio non fosse in grado di far sì che ciò che è accaduto (ad es. l'intera parabola di Roma, o la caduta di una vergine nel peccato) non sia più e non sia giammai accaduto, Dio sarebbe impotente, non sarebbe sé stesso e tutto accadrebbe secondo una necessità indipendente dalla sua volontà, ridotta così al corso inflessibile della natura. Secondo il combattivo monaco, quindi, Dio *deve poter volere* che ciò che è stato non sia, soprattutto se ciò che è stato è «accaduto» (di per sé) ed è quindi potuto accader male (meritevole perciò di essere annientato), mentre, per ciò che Egli stesso «fa», Dio è infallibile e tale da realizzare solo ciò che è già buono e vero. Se quindi Pier Damiani, proprio per evitare il rischio di eccedere e precipitare nella radicalità del paradosso, distingue tra due modalità di realizzazione storico-provvidenziale, vale a dire l'«accadimento» contingente e il «fare» divino, anche lui finisce per dire che Dio, pur potendo tutto, non può *far* sì che Lui stesso e i suoi stessi *fatti* non siano più e non siano giammai stati. Ne consegue che, la coincidenza possibile degli opposti (l'esserci o il non-esserci del potere imperiale di Roma, la resistenza o meno di una Lucrezia terrestre) non potrà mai riguardare l'Unità stessa di Dio, che sarà tale, Unità, in quanto solo positiva e non già positiva-negativa. Essa è quindi inflessibile e necessaria, tanto da contenere in sé, come del resto assume Pier Damiani stesso, già

Quindi, senza voler entrare ora nel merito delle conseguenze teologiche di un argomento che finisce per omologare e identificare il divino con l'umano e viceversa, né un'autentica trascendenza, né un'autentica infinitezza, bensì una *coincidentia oppositorum* il cui più interessante esito, nella realtà, è quello di rivelare e manifestare il potere del linguaggio, le sue intermittenti durate, le sue temporali soluzioni di continuità. Sono quelle che, grazie a particolari e infinitesimi svuotamenti, rendono possibile l'intenzione, l'enunciazione, l'attimale esplosività della vita, la creatività proteiforme del dire espressivo[33].

La conclusione che da quest'analisi aporetica vogliamo ribadire è che la creatività constatabile nel linguaggio ordinario non può fare capo ad un Creatore unico. Semmai essa ci può far alludere, metaforicamente, metafisicamente, alla misteriosa e moltiplicante pervasività del caso, alla sua divina capacità di svuotare, attraverso gli equivoci atti dei parlanti, dei soggetti del e al linguaggio, i contenuti della

l'essenza di ciò che (necessariamente?) accadrà. Cfr. la tr. it. di B. Nardi, in *Edizione Nazionale dei classici del pensiero italiano*, Firenze 1943, pp. 53-143. L'opuscolo si trova in *Patristica latina*, ed. Migne 1853, vol. 143, pp. 613-640. M.Cacciari mi sembra proporre, invertendone la logica, il paradosso di un Dio che, non potendo coincidere con la necessità di dover creare, finisce per essere, anche Lui, soggetto all'Onnipotenza e non già fondamento della stessa: «Nell'idea di Onnipotenza compiutamente dispiegata permane anche la possibilità di un suo assoluto ritirarsi, del suo concentrarsi in un *punto* di tale potenza da non permettere che alcuna luce irradi più da esso. Questa possibilità non potrà mai dirsi perfettamente superata, 'vinta'. Tantomeno potrà essere 'vinta' l'Onnipotenza, di cui quella divina è un possibile ek-sistente – l'Onnipotenza dell'infinito Onni-compossibile, che è lasciar-essere assoluto, lascia-essere anche la possibilità di non-essere». Dove è da chiedere se anche quel misterioso e inattingibile *punto* possa o meno venir meno, possa quindi *non* essere, *ben* oltre il suo metaforico buio. Cfr. *Della cosa ultima*, Milano 2004, p. 323.

33 G.Agamben, *L'idea del linguaggio* (1984), in *La potenza del pensiero*, Vicenza 2005, pp. 24-35, proprio valorizzando la critica di Gaunilone all'argomento ontologico anselmiano (e poi allineandola alla tesi di Roscellino sulla riducibilità delle essenze a *flatus vocis*, quindi ad evento linguistico), così parodizza, nel senso apprezzabile dell'ironia, l'argomento stesso: «Il fatto che io parli e che qualcuno ascolti non implica l'esistenza di nulla – tranne che del linguaggio» (pp. 28-29). Mi pare singolare però, e a questo tema arriverò tra poco, che in un altro importante intervento (1987), che dà anche il titolo al libro che lo raccoglie (pp. 281-96), lo stesso Agamben abbia cercato di indicare la «potenza del pensiero» proprio nel potersi la sua vitale facoltà non realizzare, quindi, nel suo poter (sovranamente) eccedere il piano reale ed immanente ai suoi atti. Egli parla infatti, seguendo Aristotele, di una *possibilità*, per la negazione, di appartenere alla *potenza* e di poterla conservare. In questo modo, credo, finisce per confondere, proprio in una pagina in cui sembra volerle distinguere, la modalità logica del possibile con la virtualità del potenziale, che non può, secondo la mia lettura, non realizzare alcunché, in parte alterandosi e consumandosi. Mi spiego con gli esempi del suo testo: un pianista può (in senso logico-modale, atemporale) non suonare (così come potrebbe, in linea teorica, volare), ma in quanto, nel suo contesto di vita, eserciti il potere di non suonare, non è esatto dire che non stia agendo, perché sta facendo altro. Il suo rifiuto infatti può comportare un'alterazione di sé, ovvero l'*ottenebramento* e la perdita di capacità, dovuta a mancanza di esercizio e a possibili distrazioni. Quindi, seguendo il testo di *De an.* 417 b 2-7, mi chiedo perché Agamben abbia accettato il passaggio di Aristotele dal piano degli esempi quotidiani, quando il «patire» è una forma anche di resistenza all'azione corrosiva di un contrario (quindi di resistenza all'alterazione, di precaria conservazione), al piano dell'essenzialità teo-logica. In tale piano, per Aristotele la potenza di pensare (la scienza) non si altera, donandosi infatti a sé stessa nella forma pura dell'atto. Si tratta di un passaggio non comprensibile in chi presuppone il carattere linguistico della sola realtà data, quella degli eventi e delle connesse alterazioni. Si tratta cioè di un passaggio al piano dell'essenziale e del divino. «Noi dobbiamo ancora misurare tutte le conseguenze di questa figura della potenza che, donandosi a sé stessa, si salva e accresce nell'atto» (p. 295). Non è un caso che, in tale paragrafo, intitolato appunto *Dono e salvezza*, Agamben finisca per paragonare la perfezione dell'atto al molto più aleatorio ed entropico «problema della conservazione del potere costituente nel potere costituito». In questa ipotesi mi pare sia espresso *in nuce* il suo desiderio di rileggere in termini messianici e teologici il concetto di sovranità politica, non decliando perciò la speranza in una palingenesi rivoluzionaria della potenza e del pensiero storico, per cui cfr. *Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin* (1992), pp. 257-277.

rappresentazione, rendendo così possibile nuova esperienza, così come rendendo possibile la temporanea indeterminazione e la distruzione stessa di esperienze acquisite, di enunciati, atti, parole, emozioni.

4.6. La molteplicità originaria è un'apertura di senso intuitivo non razionalizzabile, né attraverso un sistema di idee gerarchicamente organizzato sul modello di quello platonico, né attraverso il concetto, solo apparentemente più fluido e virtuale, della compossibilità dei tanti elementi, siano essi monadi, mondi, o le possibilità essenziale delle cose stesse, immanente al loro divenire.

La possibilità è infatti una modalità d'essere (e di non essere) che, nel suo «tessuto» di logica e atemporale continuità, non può essere articolato e distinto in molteplici elementi, perché la distinzione è conseguenza dell'atto, e il passaggio dalla potenza all'atto, e, ancor prima, dal possibile alla potenza, è altrettanto inafferrabile dell'istante in cui un elemento della molteplicità originaria si individua, attraverso già gli *istinti* di un soggetto, rispetto alla confusione dei (suoi) molti compossibili elementi, tutti sincronicamente identici a sé stessi, quindi immobili, indistinti. Cerchiamo di approfondire tale aporetica tesi.

Qualunque elemento viene indicato come momento della molteplicità originaria, in quanto ente logicamente possibile viene colto in una modalità di ideale e atemporale identità con sé, che non ne rende però spiegabile e giustificabile il successivo divenire e durare attraverso una serie di intermittenti fasi e trasformazioni.

In quanto lo stesso elemento viene invece indicato, da un io empirico, come individuo in potenza di divenire, viene rappresentato metafisicamente attraversare l'attimo, infinitesimo, indistinto e perciò incomprensibile, in cui il possibile atemporale accade nella successione temporale dei suoi diversi stati. Quest'attimo è ciò che è in grado di avvertire l'Io, nella sua capacità intuitiva e *istintuale* di segnare una frontiera tra gli stati in successione dell'esperienza, e la simultaneità tra l'intimità e l'esteriorità del suo incerto orizzonte di senso.

Questi stati in successione temporale, a loro volta, sono definibili sulla base di predicati che, in quanto enti logicamente possibili, rivelano un carattere di ideale atemporalità, mentre, in quanto predicati individuanti il loro diveniente soggetto, vanno incontro alla stessa vicenda di misteriosa (dis)individuazione in ulteriori serie di stati, a loro volta definibili secondo la medesima, circolare e aporetica procedura. E così via, senza possibilità di razionalizzare compiutamente il momento in cui la possibilità ideale, attimalmente, diviene potenza, successione di stati nel tempo, virtualità.

Afferma un adagio del discorso metafisico, che (a) tutto ciò che è reale ed accade deve anche essere (stato) possibile. Il suo complemento logico afferma inoltre che (b) l'orizzonte del possibile sarebbe più esteso di quello del reale, visto che, sembra quasi un truismo, non tutto ciò che è possibile diviene potenza reale nel tempo delle nostre esperienze.

Per quale ragione, ci dobbiamo però chiedere, si darebbero due diversi predicati modali per descrivereh un medesimo elemento dell'esperienza e del discorso? Cosa significa dire che «se A è reale, allora A è anche possibile»? Si potrebbe provare a liquidare il problema, affermando che la possibilità di un termine coincida con la causa efficiente che lo precede e lo genera. La possibilità logica verrebbe così ridotta al piano della *potenza* d'essere di un dato, o di un evento precedente la sua conseguenza, ovvero il termine in questione stesso.

La conseguenza di quest'ipotesi interpretativa sarebbe però quella di neutralizzare il complemento logico (b) sopra menzionato. Infatti, se il possibile si riducesse ad essere la realtà precedente un conseguente effetto, ecco che il possibile finirebbe per coincidere con la realtà stessa, esserle coestensiva e non già più estesa[34]. Ma non solo.

La conseguenza ulteriore sarebbe il venir meno del carattere contingente (possibile) della realtà in divenire, la conseguenza quindi del suo essere soggetta ad un *necessitante* nesso di causa-effetto, senza alternative possibili. Il possibile sarebbe semplicemente reale (e solo apparentemente contingente), e il reale si rivelerebbe semplicemente necessario, senza soluzione di continuità, né possibilità di distinzione, tra le tre modalità logiche che siamo abituati ad utilizzare intuitivamente per dare corpo alle più consuete realtà di senso comune[35].

La differenza tra possibile e reale, a ben vedere, risulta indispensabile al senso comune per dare conto delle situazioni aperte a più alternative. Essa si rivela indispensabile alla sensibilità metafisica per scongiurare il rischio logico che un contingente dato del divenire, venendo in esso a coincidere possibilità e realtà d'essere, e non avendo quindi esso altra ragione che se stesso, risulti o inspiegabile, cioè casuale e nullo, o assolutamente inevitabile e necessario, cioè idealmente vero, oppure, non sembri un paradosso, entrambe le cose.

34 Questa situazione aporetica è non solo quella con cui si misura Aristotele quando affronta, e cerca di risolvere richiamando il ruolo del tempo nell'esperienza, i paradossi megarici (del dominatore), *Met.*, IX, 3-4, ma anche quella in certo qual modo portata alle estreme e paradossali conseguenze da H.Bergson sulla base del suo postulato di una «realtà» virtualmente mai vuota, continua e soggetta ad un ininterrotto principio di accrescimento e continuità organica. Cfr. *Il possibile e il reale* (1930), in *Pensiero e movimento*, cit., p. 88: «La realtà, così come la percepiamo direttamente, è il pieno che non cessa di gonfiarsi e che ignora il vuoto». Quindi «il possibile non è altro che il reale con, in più, un atto dello spirito che ne rigetta l'immagine nel passato una volta che questo si è prodotto […]. Il possibile è dunque il miraggio del presente nel passato. Poiché sappiamo che l'avvenire finirà per essere il presente e poiché l'effetto del miraggio continua ogni volta a prodursi, diciamo che nel nostro presente attuale, che sarà il passato di domani, l'immagine del domani è già contenuta anche se non arriviamo a coglierla.» (pp. 92-93).

35 Il problema è ben presente a Leibniz, il quale precisa in modo secco che la causa di un dato di realtà contingente «non è null'altro che una ragione reale», aggiungendo che «né le verità delle possibilità e delle necessità […] avrebbero un'efficacia qualsiasi, se le possibilità non si fondassero in una cosa esistente in atto». Cfr. *Dio e i possibili* (1697?), § 2, tr. it. a cura di D.O.Bianca in *Scritti filosofici*, Torino 1968, vol. 2, p. 228. Dal che non ne conseguirebbe, però, «che tutti i possibili esistano: ne conseguirebbe, certamente, se tutti i possibili fossero compossibili», § 7, p. 229. Il retroterra storico di tale aporetico ragionamento è, sulla base delle tesi di Avicenna, l'argomentazione impiegata da G.Duns Scoto per dimostrare, in maniera logicamente stringente, l'esistenza di Dio: se un contingente, nell'*ordine essenziale* che lo comprende (e per il quale l'antecedente è presupposto dal conseguente ma non viceversa), rinvia, per poter essere determinato, alla causa che lo ha prodotto, e se è logicamente possibile e non contraddittorio il pensiero di una prima causa non causata, infinita e non causabile, ne consegue la necessaria esistenza di questa prima causa in atto. Cfr. *Trattato sul primo principio*, tr. it. e note a cura di P. Porro, Milano 2008. In Duns Scoto, a ben vedere, la modalità logica del *possibile* opera quale anello intermedio tra l'essere necessario e il dato di realtà contingente: è ciò che permette di intendere l'ente necessario, Dio, quale causa efficiente del dato di realtà contingente. Ciò che però colpisce, nel suo rigore (quello della *metaphysica ex potentia naturae*, cfr. p. 16 dell'*Introduzione*), è che, nell'*ordine essenziale* che lo dovrebbe comprendere (quale conseguente e non quale antecedente), il «possibile» finisce per rivelarsi l'*antecedente* logico del *poter* lo stesso essere necessario essere causa efficiente. Infatti l'essere necessario, di per sé, è *impossibile* che si apra al possibile e che, soprattutto, attraverso il possibile, moltiplichi la sua unicità sostanziale (§§ 35-37) per dare corso al contingente, al creato (§ 45). Tutto ciò comporta, attraverso un usteron proteron logico-ontologico, la (auto)contraddizione di quell'ordine essenziale, che è l'impalcatura stessa del rigoroso discorso metafisico di Duns,e che imporrebbe di dire che il necessario è la negazione del possibile, e non già il terminale (la causa prima e finale) cui rinvia il darsi di un realtà almeno possibile e pensabile (cfr. il cap. 3 dell'*Introduzione* e pp. 34-35; cfr. anche il § 55 e sgg, sul complesso rapporto di volontà e infinitezza).

L'unico modo, seppur problematico e aporetico, di salvare la differenza tra i due modi d'essere, è quello di collocarli, attraverso un'immaginaria idealizzazione del possibile, su due piani ontologici diversi e dalle caratteristiche opposte. Perché tale idealizzazione la diciamo immaginaria? Perché ad essa, contrariamente a quanto prevederebbe il rango ontologico dell'idealità, si può alludere solo ed esclusivamente sulla base di un termine reale, in divenire, e non già sulla base di un termine già di per sé ideale. Proviamo a spiegare perché.

Quando noi articoliamo un qualsiasi segno, intendendo con esso il significato ideale relativo, sappiamo anche che la materialità del segno non presenta i caratteri di universalità logica e ontologica del significato che attraverso esso si vuole intendere. Ciò vale per le lettere dell'alfabeto, essendo gli alfabeti possibili molteplici, ma vale anche per gli elementi aritmetici, essendo i codici numerici possibili altrettanto molteplici, o per quelli geometrici, essendo ad esempio la polvere di gesso posata su una lavagna nera, non da tutti intesa allo stesso modo come la rappresentazione univoca di una figura dello spazio.

Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma è necessario piuttosto provare ad andare ancora più a fondo nelle aporie del possibile, di questa sfuggente modalità logica. Infatti, occorre precisare che, quando noi pronunciamo «A» o lo constatiamo come una realtà, parlare contestualmente di una possibilità di «A» come modalità diversa dalla realtà già data, è tutt'altro che scontato. Infatti, già soltanto dire, o significare comechessia «la possibilità di A», vuol dire, a ben vedere, porre l'attualità di «A», perché lo spazio enunciativo del significante «possibilità di A», o quello mentale della medesima rappresentazione, sono già realtà che accadono e divengono, non sono semplici possibilità. Com'è allora possibile significare e intendere il possibile, ovvero la semplice idealità del possibile?

Per certi aspetti quest'operazione logico-ideale è impossibile, è sempre macchiata dagli atti del linguaggio ordinario. E ciò per almeno due ragioni, strettamente connesse. La prima è che quando solo indichiamo la *sfera* ipotetica di un possibile, già ne circoscriviamo la realtà (quella del relativo segno), per lo più una realtà virtuale e sfuggente, in divenire. La seconda, alla prima strettamente connessa, è che l'autentica natura del possibile è quella della compossibilità, implicante anche le complementari possibilità negative.

Quindi, la possibilità di «A» è correttamente indicata quando, e solo quando la si fa intensivamente coincidere con la possibilità di «non-A». Ora, con «non-A» non si potrà che intendere l'insieme virtualmente illimitato delle determinazioni di senso alternative ad «A». Poiché però, nel possibile, «A» non può essere (ancora) determinato, ecco che il possibile stesso, che pur è inteso quale *ratio essendi* del molteplice, rivelerà una natura di formale e indistinta continuità, indistinta perché comprensiva di tutti gli elementi possibili (spazi e tempi inclusi), ma in forma confusa e non determinata.

Ciò significa che, quando nelle fasi successive di un'esperienza, si incontra «A» e quindi ci si richiama alla sua (imprescindibile e necessaria) possibilità d'essere, in realtà si sta solo idealizzando, con un atto d'immaginazione creativa, l'esser ac-caduto di tale «A», che certo, solo attraverso tale idealizzazione diviene identificabile e descrivibile nella sua potenza-durata (a partire dal momento accertabile ed identificabile del suo «accadere»).

Perché diciamo che «A», e con esso qualsiasi possibile dato dell'esperienza esterna ed interna, è ac-caduto? Perché il passaggio attimale dal possibile al potenziale-reale (virtuale), a ben vedere, non è razionalizzabile, trattandosi di un creativo e virtuale passaggio dal continuo al discreto, dall'eterno al temporale, dall'intensivo all'estensivo,

un passaggio i cui due terminali, i due immobili momenti, coincidono puntualmente mentre si distendono linearmente, e si distendono mentre coincidono analogicamente con il loro opposto.

Il possibile è infatti tale e non già parzialmente (cioè creativamente) reale, solo in quanto sia inteso quale compossibilità di molteplici elementi e delle loro corrispettive negazioni. Non si dà quindi possibilità di «A» che non sia simultaneamente possibilità di innumerevoli determinazioni di «non-A», quindi «B, C, D, X, etc.», e delle corrispettive negazioni[36].

Ciò significa che, in ogni *determinato* momento dell'esperienza discorsiva, il possibile si è già metafisicamente (creativamente) contratto e realizzato. Significa inoltre che, dal possibile puro alla particolare realtà di qualsivoglia «X», il passaggio non è determinabile e discriminabile, perché il possibile è la simultaneità di tutte le possibili determinazioni, mentre l'ac-cadimento di una sola determinazione significa l'indeducibile e attimale irruzione del particolare nel tempo. E com'è possibile indicare tale passaggio, se non attraverso termini poetico-metaforici, termini quale «irruzione», «accadimento», «evento», «passaggio», «durata», «potenza»?

La modalità logica del possibile è la forma più neutrale di presentazione del postulato metafisico della creatività, di quel bisogno di finalismo intrinseco alle forme di vita consapevoli e riflessive. A ben vedere, nella struttura aperta e incoerente del possibile (che è del resto sinonimo del molteplice originario), finiscono per *poter* convergere, tanto l'idea di una creazione continua della realtà (da parte dell'essere vero), quanto l'idea di un'assoluta casualità dei dati di esperienza e delle articolazioni parziali del molteplice originario.

E ciò perché, dal possibile non è possibile dedurre alcun termine particolare, il quale non sia *già* reale e quindi coincidente con la necessità del suo esser dato *in quanto e quando* è dato. Che insomma dal possibile scaturisca «A», oppure «X», è un evento originario, imputabile all'attimale discrezionalità e alla (im)potenza del caso, che la nostra immaginazione ha poi bisogno di idealizzare o personificare in una mediazione della divinità, la quale renda possibile, attraverso una scelta, il dato stesso, l'accaduto, in modo da garantirne e salvarne al contempo contingenza e sensatezza.

Insomma, quando noi, al cospetto di una realtà in divenire, ad esempio «A», diciamo che essa è anche «possibile», per quanto impigliati nella rete del discorso reale e nella necessità materiale di articolare significanti transitori e non già significati ideali, in qualche modo, attraverso un salto inverso a quello immaginato con l'idea dell'attimale irruzione della cosa possibile nella realtà temporale, alludiamo all'eternità del possibile «oggetto» (ad. es. «A»), quindi alludiamo alla simultaneità, o meglio alla

36 Questo è il nodo aporetico cui perviene l'analisi delle «quantità negative» da parte di Kant, cfr. *Versuch*..., op. cit., p. 194 (p. 279). Subito prima Kant così aveva interpretato lo sfuggente passaggio dal possibile (permanente) al potenziale-reale (transeunte). «Ogni trapassare è un nascere negativo, vale a dire che, per togliere (*aufheben*) un positivo che è, c'è bisogno di un vero fondamento reale pari a quello indispensabile per produrlo», cfr. p. 190 (p. 274, trad. modificata). Si tratta di una soluzione analoga a quella poi adottata da H.Bergson nelle pagine più ardue della *Evoluzione creatrice*, tr. it. a cura di F. Polidori, Milano 2002, pp. 240-42, dove sostiene che ogni singola percezione di sparizione-negazione di alcunché lascia sempre, sullo sfondo, una latente affermazione dello stesso evento, facendo sì che della scomparsa si «oggettiva il fantasma. Si forma così l'idea di vuoto e di nulla parziale, e una cosa si ritrova ad essere sostituita non da un'altra cosa ma da un vuoto da essa stessa lasciato, ossia dalla negazione di sé medesima. Siccome poi quest'operazione può essere pratica su qualsiasi cosa […] otteniamo così l'idea del "nulla assoluto". Ma se ora analizziamo questa idea di nulla, scopriamo che in fondo coincide con l'idea del tutto, con in più un movimento della mente che si sposta all'infinito da una cosa all'altra, che si rifiuta di fermarsi e concentra tutta la sua attenzione su questo rifiuto». Tale idea di *realtà* come continuità-piena trova un suo fondamento teorico nel cap. III (*De la survivance des images*) di *Materia e memoria* (1896).

coeternità di tutti gli elementi che, in quanto possibili (ad es. A e la serie complementare delle innumerevoli determinazioni di -A), insistono nel ricettacolo della molteplicità originaria. Alludiamo all'intuibile ricettacolo nel quale coincidono circolarmente, puntualmente, gli opposti termini dell'unità continua (non molteplice) e della molteplicità discreta (dis-unita e confusa).

Potrà sembrare un inaccettabile paradosso controintuitivo, ma quando noi diciamo, di una qualsiasi realtà, che essa è contingente, quindi avvicendabile da determinazioni alternative, il possibile che presupponiamo insistere nel momento (immobile) in cui la realtà contingente è data, deve essere considerato in tutta la sua virtuale illimitatezza. La conseguenza di questo sguardo *contemplante* l'avvicendarsi delle cose nei momenti del tempo, è quella di intuirne la coincidenza con l'opposto, ovvero con la necessità intrinseca ad ogni determinazione del possibile stesso, la sua eterna inerenza all'apparente scorrere del tempo.

La stessa conseguenza dobbiamo trarla a proposito del rapporto che noi immaginiamo esserci tra il dato contingente e la sua causa. Infatti, noi possiamo dire, senza che l'economia del discorso metafisico muti, tanto che dal puramente possibile, dalla sua negatività, sia casualmente sorta o ac-caduta la determinazione «A», quanto possiamo dire che «A» sia la realtà intesa da una volontà non determinata da altro che da sé stessa, una volontà in ultima istanza onnipotente e imperscrutabile, indefinibile. Qual è ora la differenza tra questi due termini apparentemente opposti del discorso, ovvero il caso e la volontà?

A ben vedere, nessuna. «Caso» è infatti il nome che metafisicamente as-segniamo al darsi di qualcosa che non rivela altra ragione e causa che non quella di essere stato possibile tra altri, quindi di essere attimalmente passato nelle realtà transitorie, come «A». «Volontà» è a sua volta il nome che metafisicamente as-segniamo ad una causa non già determinata, bensì equivalente alla compossibilità di diverse determinazioni, la realizzazione di una delle quali («A»), nell'attimo inafferrabile in qui la volontà traduce il suo naturale impulso creativo, è puramente casuale, visto che «B» sarebbe potuta sorgere al posto di «A», alcunché potendo perscrutare o determinare, in via preliminare, l'atto della volontà libera. E tutto ciò perché il nesso logico tra la determinazione particolare, in potenza di divenire, e la totalità dei compossibili, che è l'analoga ed eterna matrice tanto del caso quanto della volontà, non è appunto razionalizzabile, calcolabile, ma solo retrospettivamente postulabile, in differita, al fine di dare un incerto senso ermeneutico al dato di esperienza.

4.7. Così come abbiamo detto che tutte le menti, in quanto manifestazioni linguistiche della possibilità di intendere, ineriscono, nell'intero, allo stesso pensiero, di tutti gli esseri viventi, di cui è constatabile, in modo almeno *approssimativo*, la capacità non meccanica di cambiare stato inerziale, diremo che, in quanto manifestazioni determinate della volontà e della natura organica, ineriscono, nell'intero, alla stessa volontà e allo stesso pensiero.

Ribadiamo che, come già più volte chiarito, le menti particolari non costituiscono un'articolazione dialettica e gerarchizzata dell'unico pensiero. Semplicemente, in quanto noi anche solo ne constatiamo la differenza dall'intero e dalla sua necessità, e lo facciamo attraverso ogni esperienza del dubbio (da quello ordinario a quello iperbolico passando per quello metodico), inevitabilmente, via negationis, le riferiamo, ogni singola mente così come la nostra stessa mente ora dubitante, allo spazio linguistico del medesimo pensiero. Per anche solo parlare di stati diversi della mente e della sensibilità, o di atti della mente diversi e di diverse menti, bisogna necessariamente

riferirsi ad un criterio unico di intenzione del pensiero stesso, ad un intero, però, non articolato né gerarchizzato in menti particolari[37].

Lo stesso vale quanto al riconoscimento di un particolare vivente: tale riconoscimento, come diciamo sopra, può essere effettuato, discrezionalmente ed in modo variabile, opinabile, in ultima istanza intuitivo ed equivoco, solo ed esclusivamente da un altro vivente. Questo secondo vivente, quindi, in modo pregresso e circolare, ma senza possibile fondazione ultima e determinante, rinvia al circolo, unico e inattingibile, della vitalità, della motilità del tutto, un *circolo* intuibile ma non concettualizzabile, bensì solo, attraverso metafore che, per quanto geometriche, sono tutte approssimative, allusivo e illusorio.

Sulla base di quanto già indicato da Schopenhauer, potremmo inoltre dire che la vita della stessa natura prende il nome metafisico e istintuale di «volontà». La vita, nella sua forma più elementare e naturale, è istintualità. E l'istante-istinto è ciò che metafisicamente diciamo «conatus», rappresentandocelo come un *punto* di energia non inerziale, bensì teso ad incrementare la propria forza e a contrapporsi a forze analoghe e frenanti. Il «conatus» è il corrispettivo, nell'ambito dei fenomeni particolari che diciamo spontanei ed in ultima istanza volitivi, del presupposto intuitivo del divenire naturale. È un corpuscolo (o pacchetto di energia) inquieto, capace di mutare, non indotto meccanicamente, stato inerziale e dinamico, capace inoltre di accelerare i propri moti (emozioni) e di accrescere e intensificare la propria durata contro il rischio opposto da ostacoli diversi e dal contesto entropico.

Menzioniamo il nome di Schopenhauer, perché la sua nozione di «volontà» della natura, fatte le debite semplificazioni, è il punto di approdo di una linea di pensiero che ha, tra gli altri, in Hobbes e Spinoza i suoi precursori, e in Nietzsche e Freud i suoi continuatori in una prospettiva che noi qui definiremo di realismo psichico, emotivo-politico. Che caratteristiche metafisiche presenta la volontà di Schopenhauer?[38]

È una volontà che, a ben vedere, per tre quarti presenta caratteristiche analoghe a quelle del Dio unico e onnipotente: unicità, eternità, assolutezza (il non esser causata da altro che sé). Qual è allora la discriminante tra il Dio unico e l'eternità del mondo naturale? È che il Dio ce lo rappresentiamo operare teleologicamente, rivelandosi il Creatore di un creato, mentre la natura, che di per sé non è creata, ma solo indefinito divenire, genesi e decorso, la natura si dà e manifesta attraverso vuoti intervalli di

37 Questo è del resto il limite aporetico intorno al quale si consuma ed esaurisce la tensione intrinseca a qualsiasi filosofia di tipo trascendental-empirico, come si dice cercando di esorcizzare con un'etichetta equivoca l'equivoco intrinseco alla cosa stessa del pensiero. «In effetti, mediante l'io, in quanto rappresentazione semplice», ovvero in quanto proposizione analitica fondata su di un'originaria sintesi appercettiva, in tale equivoca «rappresentazione semplice, non viene dato alcun molteplice» (sic!). Come riuscire a scorgere, allora, nella sua analitica *semplicità*, la *complessità* sintetica del molteplice? Si tratta di una non coerentizzabile *coincidentia oppositorum*. L'intuizione sensibile è, al cospetto del pensiero autocosciente e puro, un indeducibile ac-cadimento. «Un intelletto, in cui tutto il molteplice fosse dato simultaneamente all'autocoscienza, intuirebbe; il nostro intelletto può soltanto pensare, e deve cercare l'intuizione nei sensi.» Cfr. I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), § 16, tr. it. di G. Colli, Milano 1991, pp. 160-61). Ciò equivale a dire, e lo stesso problema potrebbe essere riscontrato anche in filosofi come Cartesio o Bergson, che l'unità semplice ed ininterrotta dell'appercezione trascendentale, la quale non ha niente a che fare con sostanze reali o con le sonde dell'io psicologico ed empirico, è un atto di intuizione originario, ovvero, il che è lo stesso, un pensiero cui non corrisponde alcun adeguato contenuto, pena il doversi intendere il pensiero quale un divino intelletto creatore, creatore attraverso la facoltà linguistica di intuire ed esprimere il dato di esperienza che accade.

38 Cfr. A.Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, §§ 54-56 e le fonti classiche e orientali qui richiamate. Il retroterra metafisico dell'accezione antifinalistica di vita è in Spinoza, *Ethica*, III, propp. 6-13.

senso, in modo bensì meccanico, ma anche permeabile agli imponderabili interventi del caso. Di nuovo: il caso e la volontà, l'effettività (gettatezza) della natura, e la finalità (progettualità) del creato. Si tratta, secondo l'ipotesi di lettura finora discussa, di due termini solo in apparenza opposti, ma in realtà imparentati e meta-fisicamente complementari. Li diciamo meta-fisici, i due termini, perché entrambi insistono in un punto estatico, equivocamente vibrante nell'intervallo vuoto tra due o più elementi del dato di realtà fisica, quella data e mai pienamente data nel suo divenire.

Ciò che infatti distingue, ma solo apparentemente, la natura materialmente intesa, dalla *rilettura* finalistica e progressiva della natura-creato tipica del pensiero cristiano e storicista, è che la natura maccanorganica vive e interpreta i propri inafferrabili istinti come forze cieche, che operano in ultima istanza casualmente, non già come impulsi riducibili ad una causa finale, che operi progettualmente, sebbene, bisogna sempre aggiungere per salvaguardarne la differenza e trascendenza, in modo imperscrutabile (quindi, in ultima analisi, per noi casuale!) in vista di uno scopo ultimo e risolutivo.

Tanto una teoria che, per salvare il fenomeno della variazione, allude all'incidenza del caso nella meccanica necessaria degli eventi, quanto una teoria che, per salvare i fenomeni da un decorso solo meccanico-naturale, allude all'intervento di una mente progettuale e provvidenziale, entrambe sono un tentativo estremo e aporetico di conciliare la necessità e il caso, due termini opposti, nella logica metafisica e virtuale del contingente. Noi qui scegliamo di *decifrare* le dinamiche della natura, alludendo al potere di intervento del caso.

Nel contesto della natura la vita si manifesta, in forme sempre particolari, molteplici e disunite, in quanto intreccio di forze emotive. Esse appaiono per lo più spinte ad un'intensificazione della propria potenza, in un contesto dominato da fattori non del tutto ponderabili, sfaccettati, pervasi e dominati anche da cieca fortuna, che può espropriare e disintegrare ogni forza aggregata. La natura, la vita e la fortuna, nel loro imponderabile divenire, sono l'irruzione della potenza nella compromessa interezza del possibile, sono la moltiplicazione delle forze rispetto a quell'impossibile giogo originario, rispetto a quell'irrappresentabile e solo intuibile gius-tizia, che è il tangenziale e inattingibile punto oceanico del possibile.

La caratteristica delle forze in gioco, mai aggiogabili in un (non-possibile) ordine di coerenza, è quella di essere tutte pari quanto a diritto naturale, diritto coincidente del resto con il semplice fatto di esistere e di perpetuarsi. Non c'è quindi forza che abbia maggior legittimità di stabilire l'ordine tra le forze in campo, così come, di converso, non c'è forza che sia segnata da disvalore quanto al diritto ad essere e a vivere. Di primo acchito, le forze molteplici della sfera emotivo-politica non sono distinguibili quanto a valore, ma solo quanto a forza, una forza intensiva, quindi non oggettivamente determinabile.

Contrariamente a teorie come quella cristiana della creazione, che assegnano il primato alla positività del creato rispetto alla subordinata imperfezione del male (definito come privatio boni, e reso quindi effettivo solo da una scelta volontaria), nell'universo emotivo-politico il primato spetta alle forze che, ancor prima di imporsi quale fattore di integrazione costituente, hanno sprigionato una capacità disgregante le forze antagoniste, hanno insomma rivelato la loro «tristezza» ed effettiva «ferocia», ovvero la capacità di imporsi su altro.

Ogni forza lotta per affermarsi a scapito di forze ostacolanti, e tra le forze regna inizialmente un irrappresentabile stato di caos e stasi, dal quale solo può sorgere un rappresentabile stato di diritto. La guerra, o caos cosmico, è il corrispettivo politico-reale dell'altrettanto irrappresentabile passaggio metafisico, nell'eterno giro su sé stesso

del molteplice originario, dal possibile al potenziale, dall'intero alla contrapposizione di forze. Il diritto non è che la stabilizzazione regolata, e sempre eccepibile da ulteriori rivoluzioni, del rapporto di forza tra due o più volontà organizzate in fazioni.

L'iniziale, ipotetica, confusione dell'universo politico si divarica tra due e più volontà particolari, tra le quali si interpone, presupposto vuoto della stessa molteplicità delle forze, l'imponderabilità del caso. Il presupposto vuoto di potere è, al contempo, tanto occasione per la generazione di nuovo ordine, quanto fattore tendenzialmente disgregante la tenuta di qualsiasi forza dominante. Il diritto, in quanto organizzazione delle forze attraverso un potere stabilizzante, presuppone la relazione asimmetrica tra due e più volontà particolari, nella rete aperta e porosa della fortuità e del caso. La stasi, la guerra e ulteriori vuoti di potere sono allora sempre latenti, tanto in un ordine costituito quanto in uno interstatuale.

Forza e diritto, per quanto opposti complementari, o forse proprio per tale ragione, si implicano vicendevolmente, circolarmente. Il diritto ha ragion d'essere solo in quanto potere organizzante la forza disgregante. Il potere, infatti, in quanto equilibrio precario tra due e più forze contrapposte, non sarebbe rappresentabile, se la forma giuridica, che è l'unica sostanza dell'universo politico-giuridico, non imponesse la distinguibilità tra due o più comportamenti possibili (il lecito e l'illecito), tra due o più forze di volontà quindi.

Senza distinzioni giuridiche, la forza, nel suo inafferrabile scorrere, coinciderebbe con la propria permanente illimitatezza, non scorrerebbe quindi, né sarebbe visibile e specificabile come forza. Su questa base la legge può imporsi solo attraverso il potere della volontà sovrana, che spezza la tensione tra confuse forze contrapposte, e istituisce tra loro un vincolo formale. La forma giuridica è generatrice di ordine, ma tale forma, per quanto sovraordinata alla sostanza della politica, ovvero al potere che contribuisce a regolare e determinare, tale forma ha origine solo ed esclusivamente dalla forza divenuta potere.

4.8. Ecco allora il paradossale chiasma nel quale trova espressione l'usteron proteron dei primi principi dell'essere e del pensiero, quando questi vengano riferiti e applicati alla natura in divenire, in questo caso alla natura politica e al connesso fenomeno giuridico. È il chiasma espresso nell'aporetica domanda su come sia possibile passare dalla legge della forza, alla forza della legge. Questo chiasma esprime al meglio il dilemma dello stato di diritto, dell'organizzazione delle forze contrapposte attraverso il potere di equilibrarne la rispettiva carica dissolutrice.

La molteplicità di forze com-possibili, in quanto ogni forza abbia capacità di condizionarne e alterarne un'altra dotata di analoga capacità, non è di per sé rappresentabile. E ciò perché, in un ipotetico stato iniziale, naturale, ogni forza coinciderebbe con la confusa compossibilità di tutte le forze, una molteplicità originaria circolante intorno a sé stessa. Non circolante quindi. Il caos dell'intero, in questo senso, coincide, come l'essere con il nulla, con il suo opposto contraddittorio, con il perfetto ordine, visto che entrambe le situazioni, del caos puro e dell'ordine integro e inalterabile, sono indistinte ed irrappresentabili.

Rappresentabile è solo un ordine particolare, un tessuto politico nel contesto più ampio di fattori non ponderabili e fortuiti, nel contesto quindi di possibili eccezioni e rivoluzioni della base costituzionale di tale ordine. Come però si sia potuti passare, in principio, da una confusa, generale e irrappresentabile caoticità, al darsi di un ordine particolare e precario (quello nel quale già da sempre ci troviamo), questo è un evento attimale e imponederabile, equiparabile a quello della creazione ex nihilo, o a quello dell'ac-cadimento di alcunché di eternamente possibile nella realtà temporale. Se la

realtà politica è il particolare e reversibile divenire di forze in equilibrio precario, la sua rappresentazione giuridica non può che avere un fondamento metafisico. Altrimenti non si darebbe *lineare e reticolare* realtà politico e storica.

Non è allora un caso che la definizione della sovranità, o della volontà sovrana, la quale ruota intorno al principio equivoco dell'eccepibilità della norma, sia spesso stata elaborata in un contesto speculativo di tipo teologico-politico, un contesto sensibile, implicitamente, alla definizione di Dio come volontà onnipotente e come capacità di realizzare la contraddizione (di un ordine). Così come Dio può sovvertire l'ordine necessario della natura attraverso il miracolo e il ricreativo evento soprannaturale, allo stesso modo, sebbene in forme precarie e limitate, il sovrano, il «dio mortale», può eccepire un ordine regolato da leggi attraverso un provvedimento d'eccezione, oppure, di contro, in quanto *altro* possibile sovrano, attraverso una mobilitazione rivoluzionaria. Anche a Zeus, il dio politico di Hegel, è stata pronosticata la fine, saranno poi, a realizzare tale vaticinio, un successore di Prometeo o l'Apollo equivocamente ebbro per quel signore di ospitalità e morte che si trovò per edipica punizione a dover servire nella ferace Tessaglia (Admeto)[39].

È ovvio il nostro riferimento al «primo verso» della *Teologia politica* di Carl Schmitt, i cui presupposti concettuali possono essere ritrovati, nella modernità, in Hobbes e, ancor prima, in Bodin. Ma lo studioso che con più profondità ha cercato di sondare la paradossalità del concetto politico-giuridico di sovranità, proponendone una definizione funzionale e incentrata sul chiasma aporetico forza/diritto sopra menzionato, è Hans Kelsen, autore che peraltro, con luminosi contributi, avviò il dibattito sulla teologia politica[40].

Voglio però concentrarmi, ai fini del presente discorso, sulla più fortunata, e spesso fraintesa, delle nozioni kelseniane, ovvero la nozione di *Grundnorm* di un ordine giuridico. Il mio intento è di mostrarne la natura (machiavellica) decisionistica e politica, quindi la compatibilità, oltre che con la tesi da me difesa della coincidentia oppositorum inerente il discorso sui primi principi, con la tesi della sovranità come decisione sul e nel caso di eccezione. È questa una tesi argomentata anche da Schmitt, che si illudeva così di contrapporsi a Kelsen, e lo faceva nel contesto di esplosive miscele filosofiche, le quali, più che fargli cogliere le affinità e le parentele concettuali con il suo avversario democratico e richiamarlo ad una maggiore freddezza analitica, gli offuscarono la mente e ne precipitarono l'animo in sinistre e patetiche nostalgie per i duelli eroico-cavallereschi.

La *Grundnorm* è il presupposto intuitivo di un ordinamento giuridico organizzato come un gerarchico *Stufenbau*. Essa non è essenziale al funzionamento di questo, non è quindi fondata su un pregresso principio determinante, né è un fondamento determinante o costituente il contenuto delle leggi, ma solo un intuitivo criterio

39 Cfr. R.Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Milano 1991, pp. 89-92.

40 Cfr. J.Bodin, *Les Six livre de la République* (1576), tr. it. a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1964, Lib. I, cap. X (*Delle vere prerogative della sovranità*), p. 483: «Così come il gran Dio sovrano non può fare un altro Dio simile a lui, poiché egli è infinito e non vi possono essere due infiniti, come si dimostra secondo ragioni naturali e necessarie» (il riferimento è probabilmente a *Phys.* III, 204 a 25) «così possiamo dire che quel principe che abbiamo detto essere l'immagine di Dio non può rendere un suddito uguale a sé stesso senza con ciò annullare il suo stesso potere». Il mio riferimento kelseniano è al saggio *Gott und Staat* (1922), pubblicato nel vol XI della rivista «Logos» (pp. 261-284) e che viene a ragione considerato lo scritto inaugurante il dibattito sulla teologia politica. Cfr. *Dio e Stato*, tr. it. a cura di A. Carrino, Napoli 1988, pp. 137-64 (e la nota n. 32 dell'*Introduzione*, a p. 19). Per quel che segue nel testo il mio libero riferimento è invece ai §§ 28-31 della *Reine Rechtslehre* (1934).

interpretativo per *segnare*, retrospettivamente e in modo solo approssimativo e discutibile, l'inafferrabile momento di inizio (creativo) del divenire giuridico. Tale inizio è la fase rivoluzionaria e transitoria, attraverso cui il potere costituente istituisce le norme costituzionali e la divisione dei poteri.

Le norme costituzionali non hanno uno specifico contenuto, se non quello limitante gli ambiti di intervento del potere costituito, il quale potere, nella fase costituente e solo autolimitativa, è virtualmente illimitato e onnipervasivo. I diritti di base sono solo il riflesso dell'autolimitazione patita e definita dal potere sovrano. Le norme costituzionali definiscono inoltre la modalità attraverso cui debbono e possono essere prodotte le norme ordinarie, danno quindi avvio al gerarchico *Stufenbau*, nel quale i tre poteri, per quanto distinti ed autonomi, non possono prescinedere dall'essere tutti gradi della medesima divisione sociale del lavoro giuridico, vale a dire del potere di fare leggi e, attraverso le leggi, di determinare fattispecie giuridiche, interpretare e distribuire il peso di diversi e contrapposti interessi socioculturali ed economici.

Come si può vedere, la *Grundnorm*, piuttosto che essere un fondamento di deducibilità dell'ordinamento giuridico, come potrebbe far sembrare erroneamente il suo nome, è un assioma intuitivo, dalla controversa applicazione ermeneutica, e a cui si allude per indicare l'indeducibilità del momento in cui il potere costituente, che conta inizialmente solo sulla propria illimitata effettività, poté produrre l'effetto del potere costituito, del potere valido. È questo il potere, diversamente da quello che lo ha generato, regolato da norme che permettono di distinguere tra comportamenti legali, quindi ammissibili, e comportamenti illegali, quindi vietati e censurati attraverso la pena.

Ogni comportamento, tra gli infiniti compossibili nell'irrappresentabile stato di natura, è di per sé un indiscriminabile e indistinto atto di forza. Un atto di forza è anche quello del potere costituente, che del resto attraversa, senza pregresse garanzie giuridiche, la fase di dissoluzione e rivoluzione di un precedente potere costituito. Cos'è allora il diritto?

Il diritto è una tecnica di imperfetta regolamentazione del conflitto sociale. Attraverso una norma, viene istituito un nesso di imputazione, sul modello fittizio della causa-effettualità, tra un comportamento circoscritto come vietato e la pena amministrata contro chi incorre in tale comportamento, libero risultando ogni comportamento non vietato o non circoscritto. Ogni norma viene prodotta, e ricreata ad ogni interpretativa ed innovativa applicazione, sulla base di una norma sovraordinata, che regola le modalità e i limiti della sua validità.

Una norma può entrare in vigore e rivelare una più o meno approssimativa, virtuale efficacia, solo in quanto sia formalmente risultata valida, cioè conforme alla norma sovraordinata. Nel diritto l'unica sostanza è la forma, nient'altro (se non l'esser la forma, il suo *logos*, generata dalla stessa sostanza del potere, del *padre-polemos*).

Posta tale premessa, il solo criterio di articolabilità della piramide giuridica, e con essa di parziale e imperfetta regolamentazione del conflittuale corpo sociale, è quello della subordinazione dell'efficiacia di un provvedimento, che di per sé è un atto di forza, alla validità della sua forma di legge. Solo la subordinazione dell'efficacia alla validità ci permette di parlare, seppur con imprescindibili equivoci, di forza legittima, e dello stato di diritto come del monopolio della forza legittima.

L'equivoco del principio giuridico, e con esso l'aporeticità dello stesso potere sovrano (il Dio mortale di Hobbes), saltano fuori e si sprigionano in tutta forza quando si rileva che, il criterio di subordinazione dell'efficacia alla validità, è valido (ha vigore, forza), in tutto lo *Stufenbau* giuridico, ad eccezione che per il suo vertice costituente. Perché?

Non perché un Sovrano sia *legibus solutus*, perché tale è solo la discriminante del potere monarchico rispetto a quello repubblicano. Il fatto è che anche il potere repubblicano si trova, nella rivoluzionaria sua fase costituente, in stati di imponderabile eccezione, ed opera infatti attraverso un governo provvisorio (di equivoca *salute* pubblica) investito di potere dittatoriale. E ciò per la semplice ragione che nella fase costituente non è in vigore alcuna norma sulla base della quale validare o orientare la produzione di norme subordinate.

L'unica legge imperante era allora quella della violenza, era la logica conflittuale e irrappresentabile della rivoluzione, l'illogica delle forze contrapposte e reciprocamente delegittimantesi, parimenti desiderose di disintegrarsi, di resistere l'una all'altra ed essere inesorabilmente efficaci. La *Grundnorm indica* allora il momento aporetico ed equivoco dell'entrata in vigore di uno *Stufenbau*, di uno stato di leggi, il quale è stato possibile, non perché l'ordinamento fosse valido, bensì perché risultò efficace l'azione violenta e rivoluzionaria di chi lo impose a chi cercava di resistervi e contrapporvisi.

Il criterio euristico-interpretativo della *Grundnorm* risponde quindi al bisogno antropologico di indicare il momento equivoco del misterioso passaggio di consegne tra il principio dell'effettività e quello della validità. Tale passaggio lo diciamo misterioso, perché la sua inafferrabilità è la stessa di quella del divenire dal possibile al potenziale-reale, dell'intervallo vuoto in cui tale passaggio si divarica: è la stessa dell'indecifrabile passaggio, in ultima istanza casuale, dalla volontà creatrice ai suoi effetti particolari. È il passaggio misterioso dal diritto della forza alla forza del diritto. Tale assioma ci consente inoltre un'ulteriore riflessione aporetica.

Nello stato di natura non si danno che atti di forza non rappresentabili. Ogni comportamento, in quanto capacità di alterare le situazioni e condizionare gli altri soggetti dello e allo stato di natura, non è discriminabile fintanto che un potere terzo, sorgente dal seno lacerato degli altri due, non abbia istituito la discrezionale, in ultima istanza casuale e arbitraria, linea di frontiera tra il lecito e l'illecito.

Nello stato di natura, i comportamenti che io ad esempio posso, sulla base di indeducibili convinzioni morali, descrivere come violenza su un innocente (un minore), o come ad esempio un incesto, semplicemente non esistono come tali, perché alcuna forma li ha circoscritti e ascritti ad una fattispecie giuridica, connessa a responsabilità conseguenti.

La conclusione che ne dobbiamo trarre è che la nuda effettività dello stato di natura è altrettanto irrappresentabile che l'essere del Dio unico. Allo stesso modo, il passaggio dalla pura forza (del com-possibile) al potere organizzato del diritto, è rappresentabile nei termini di una creazione del mondo, premessa della quale è la metafisica duplicazione dei soggetti dell'imperfetta creazione: la forma giuridica, il *logos*, è generato dalla stessa sostanza del padre-*polemos*, del potere effettivo. Il linguaggio istituente del diritto è una mimesi di quello divino della creazione, così come, parimenti, quello poetico della creazione è un linguaggio che imita l'istituzione del vincolo tipica del codice giuridco.

La *Grundnorm* non costituisce un fondamento del diritto, né rivela un possibile diritto di natura, semmai prende atto dell'inesorabile *natura del diritto*, il suo essere, in quanto potere organizzato, un indeducibile derivato della forza.

«Effettività», quindi, in quanto capacità di produrre effetti, è il nome che diamo al divenire degli impulsi di volontà, non rappresentabili se non metaforicamente, e di per sé coincidenti con la permanente, per quanto entropica, circolarità della loro dinamica.

La *Grundnorm*, a ben vedere, indica e segna in differita proprio questo chiasma, questo incerto punto di inevitabile rotazione, sospeso nel *vuoto cieco* del potere e intrinseco ad ogni volontà che si organizzi sulla base di una gerarchia di fini. Il primo

fine della volontà attiva, della volontà potente, è quello di poter mandare ad effetto qualcosa di semplicemente possibile. E questa capacità di finalizzare, di signi-ficare e far essere l'evento-segno, è un evento attimale e creativo, una violenza originaria nel cuore immaginario e solo contemplabile dell'intero. Noi non potremo mai dire con certezza chi si celi dietro questa volontà, e quand'anche nutrissimo la presunzione storiografica, mitografica o religiosa di ritrarne il profilo «patrio», la maschera-persona, non lo potremmo mai disgiungere tale profilo da una sfaccettatura cieca perché senza volto, quella della sua contingente fortuità.

La teoria della *Grundnorm*, in quanto fa prender atto, nell'universo politico-giuridico, dell'inesorabile inversione sintattica di validità (il *definiens*) ed effettività (il *definendum*), mostra l'intuitiva e non deducibile effettività quale fattore di controversa (in)determinazione di ogni possibile criterio di validità. Essa è perciò un principio metafisico, un assioma intuitivo che, come tutti i principi primi dell'essere e del pensiero, non può essere reincluso senza contraddizione nel campo semantico-fenomenico che dischiude e rende possibile. Questa reinclusione è però inevitabile. La *Grundnorm*, nella sua accezione più estensiva, poggia sui presupposti assiomatici della molteplicità originaria, ovvero il darsi (svuotante-creativo) di diversi ordini parziali nell'unicità del mondo.

Il presupposto metafisico dell'articolabilità di ordini parziali è, come abbiamo più volte richiamato, il metaforico «svuotamento» creativo del potere, lo svuotamento della sua irrappresentabile continuità, quindi il decisivo presentarsi di vuoti di potere tra due o più fattori contrapposti. I vuoti sono allora occasione e ac-cadimento di possibile e nuovo ordine.

Rispetto all'univocità del potere e all'irrappresentabilità della sua condizione di possibilità, il diritto è la finzione costituente ed articolatoria, articolatoria i due e più fattori contrapposti, e costituente una rappresentazione di continuità formale, volta a dare parziale ed imperfetta validità all'indefinibile universo politico, alle sue intermittenze e ai suoi vuoti di potere.

Il diritto, in quanto procedura regolata e condivisa, è un'infrastruttura per la definizione intersoggettiva di oggetti di pubblico interesse, quindi per l'istituzione di vincoli sociali obbliganti, che solo permettono un discorso realistico intorno ad uno dei più decisivi principi metafisici, quello della libertà intesa come autonomia e come autodeterminazione.

4.9. Cos'è la libertà? Chiederselo, nella prospettiva di un discorso metafisico, è come chiedersi cosa sia l'essere nel suo senso più pieno, ovvero l'essere in quanto creatività. La libertà è, in effetti, o potrebbe essere, l'essenza stessa del vivente, della sua capacità non meccanica di intendere fini e significarli, mandarli ad effetto. La libertà si manifesta e appare quindi come una funzione (e una finzione) di autodeterminazione, come determinazione di un Io a partire da (uno svuotantesi) Sé.

Esser liberi, in quanto finalità, significa che niente determina un nostro atto prima della sua intenzione. Perciò l'atto libero è creativo, perché il suo essere coincide con la capacità di tradurre i vuoti e la nientità potenziali in effetto, di articolare e moltiplicare la virtualità delle rappresentazioni, e far essere il rappresentabile stesso, in quanto sospeso com-possibile.

«Libertà» è allora un sinonimo di «volontà» e «vita». La libertà è un analogon di Dio, solo as-segnata ad esseri finiti. Il contrassegno metafisico della libertà, di nuovo, è l'indefinitezza del com-*possibile* che diviene *potenza*, capacità di dare senso ad intuitivi vuoti.

La libertà è quindi situata e condizionata, inscritta nel contesto finito di possibilità date, limitate. Siamo gettati nell'esistenza ancor prima di essere progettanti. Siamo liberi a condizione di essere riconosciuti da altri come tali, l'essenza della libertà non essendo, in sé stessa, niente di determinato. La libertà è vincolata al fortuito riconoscimento di altri.

Siamo liberi in quanto riflettiamo sull'intero del possibile e ci sentiamo rapportati alla possibilità più propria, quella della nostra mortalità, che solo, potendole tutte annullare e impossibilitare, rende le nostre appunto possibilità, solo possibilità, virtualità.

La possibilità estrema della morte e l'impossibilità di viverla pienamente senza disindividuarsi (svuotarsi), è ciò che dà senso aporeticamente alla vita, così come solo nell'accadimento riflessivo della vita in un corpo è dato che la morte possa aver un possibile senso. La libertà come responsabilità è sempre situata, partecipe del conflitto e del dialogo tra forze contrapposte e reciprocamente condizionantesi. Noi non possiamo fare a meno di chiederci, però, se sia possibile una forma di libertà incondizionata, autentica, piena, una libertà che ci renderebbe degni del divino senso della verità che spira in noi, per-sone.

Non a caso Kant, consapevole di questa aporia e dell'indeducibilità della libertà da un concetto determinante, l'ha intesa come un intuitivo e originario *Faktum*, di senso comune. Ma non solo. Avvertito dell'impossibilità, nell'esperienza finita, di attingere se non contraddicendoli i primi principi dell'essere e del pensiero, ha indicato la paradossale via di manifestazione della libertà, la cosa in sé dell'umano, proprio nella nostra possibile soggezione ad un obbligo incondizionato. Una forma di *coincidentia oppositorum*? Vediamo[41].

Solo a condizione di prescindere da qualsiasi condizionamento, solo in quanto soggetti di e ad un imperativo categorico che comanda senza perché, noi potremmo essere liberi. Tutte le altre forme di intenzione ed azione sono sempre condizionate, sono appunto responsabili, ma interessate: umane, molto umane, mai pienamente libere.

Poste tali premesse autocritiche, che contenuto allora dare all'imperativo categorico, alla sua forma rigorosa, se, a ben vedere e riesaminare, ogni contenuto dell'intenzione non è altro che una modalità di eventuale condizionamento riconducibile ad imperativi ipotetici?

Non è un caso che Kant abbia allora scelto una via negativa di argomentazione, una via di massima contrapposizione dell'ideale morale alla realtà giuridica. Quest'ultima, infatti, fondata sul condizionamento della pena connessa al divieto, è dipendente, anche nelle sue forme più liberali e repubblicane, dall'autorità.

41 L.Scaravelli, nel III capitolo della *Critica del capire*, a cura di M. Corsi, Firenze 1968, pp. 103-145, intitolato *La libertà*, ha indicato con chiarezza cartesiana i termini del problema. Rileva che l'«imperativo categorico» è «categorico» in quanto la volontà coincida con la forma della legge, nel segno quindi dell'*identità*, ma vale altresì come «imperativo», in quanto si postuli la «distinzione» tra la «legge e colui cui la legge comanda» distinzione, questa, «d'origine ignota, in base alla quale il soggetto A si trova in compagnia di altri soggetti, tutti spiriti, tutti legislatori, ma intanto molteplici. […] Distinzione, per cui ciascuno dentro di sé è suddito di sé stesso […] il che riproduce dentro il soggetto agente, sebbene già innalzato al fine, quel limite e quella distinzione che le passioni già imponevano dal di fuori» (p. 106). Non a caso, poi, Scaravelli si confronta con la nozione cartesiana di volontà assoluta intesa come divina coincidenza degli opposti e con il senso da Genile dato alla *logica dell'astratto* (p. 143). Quindi: «Il nodo del problema della libertà positiva è dunque quello dell'unità della spontaneità (A=non A) con la concretezza (A=B) e con la razionalità (A=A)» (p. 117). Su questi problemi mi sono soffermato in *L'interpretazione heideggeriana di Kant*, cit., cap. III.

Il diritto è appunto condizionante la libertà, che si riduce a comportamento, nella realtà politico-sociale sempre soggetto ad una coazione psicologica se non proprio ad legge costrittiva. Come immaginare e porre in essere, allora, una situazione ideale di massima contrapposizione alla sfera eteronoma ed economica della legge? Che tipo di rivoluzione prefigura tale situazione? Cerchiamo di vederlo attraverso un esempio limite.

Con Kant immaginiamo la situazione di chi, obbligato da un potere tirannico a mentire ai danni di un terzo, decide di opporsi alla prepotenza sovrana, per non offendere la propria dignità, e quella di un innocente. A rischio di perdere la vita. In questa situazione estrema e di violenza intima, irrappresentabile quasi come l'origine del potere, ci dobbiamo però chiedere: chi è il tiranno? E chi è il destinatario dell'eventuale azione coraggiosa?

Per certi aspetti il tiranno è un simbolo universale, quello dello stesso potere costituito, il quale obbliga sempre e comunque, anche nelle forme repubblicane, minacciando una pena, quindi sollecitando l'amor proprio e condizionando la nostra libertà, spingendo all'ipocrisia e alla doppiezza, i contrafforti dei rapporti sociali. Il beneficiario del sacrificio, a sua volta, non è altro che un'umanità più degna ma sempre altra, è l'umanità che, come il demone socratico, urge nell'intimo dello stesso individuo intimato e pur pronto a rompere il vincolo con la legge, per scoprirne uno più profondo con sé stesso, con l'intimità ideale della verità.

Il problema, ora, è quello della rappresentazione del destinatario dell'azione virtuosa, e del fine che dà senso alla stessa azione, che, altrimenti, richiesta senza perché, potrebbe risultare, piuttosto che un necessitante imperativo categorico, meramente casuale.

Poiché però destinatario e senso finale dell'azione coincidono nella stessa umanità, un'umanità che è tanto altra dal soggetto agente quanto altra dal destinatario dell'azione corraggiosa, tale umanità ideale non sarà appunto rappresentabile nella situazione data. Non sarà mai soprattutto tale da mettere capo ad un rapporto *reale* tra due e più individui, un *double bind* come si usa dire, contrariamente a quanto ci si potrebbe umanamente aspettare. Perché rapporto già vuol dire vincolo, legge, reciprocità dell'impegno e dell'obbligo, quindi condizionamento, responsabilità, interesse, non incondizionata libertà. È per questo che anche il più nobile slancio dell'emotività libera, il «rispetto» per la dignità e per la legge morale, possono dalla critica filosofica essere facilmente ridotti alla dinamica istintuale dell'amor proprio, dell'egoismo e della volontà di potenza.

Il *Faktum* della libertà, là dove dovesse intervenire (un suo dove e quando, però, non ek-sistono), svuoterebbe di senso qualsiasi forma di rapporto interumano, rivelando quindi l'ideale della giustizia morale quale un impossibile irrealizzabile, una *coincidentia oppositorum* tra la sua verità ideale e la sua negatività, o meglio, la sua nientità reale.

La verità morale, in quanto dono di sé e apertura all'altro in sé stessi (svuotante l'io), è, all'opposto del vincolo giuridico, assolutamente inarticolabile in un rapporto tra due o più soggetti. La verità, quella che rende liberi (da sé in primo luogo), non è individuabile, rappresentabile o ancho solo rac-contabile, nella sfera di un soggetto, o di un io.

Essa può al massimo essere significata come una forma di impossibile svuotamento estatico di sé, di svuotamento della particolarità dell'Io, finalmente inscritta nel Sé, nella sua istantaneità. «Non sappia la destra cosa fa la sinistra» (Mt., 6,3) potrebbe essere la sua dirompente massima. La quale verrebbe però immediatamente tradita e contraddetta da un complemento del tipo «là dove due o più di voi si riuniranno nel

nome mio...» (Mt., 18, 20). Perché le settanta volte del «perdono» sono le stesse che «perdono» autenticità nel vincolo di sperata reciprocità (Mt., 18, 21-22). La riunione, come del resto la dis-unione (degli arti), sono eventi della realtà storico-giuridica, non già ac-cadimenti, se non negativi, della verità[42].

Per questa via stretta e paradossale, riusciamo forse a comprendere perché la filosofia sia definibile, con Platone, un dialogo silenzioso dell'anima con sé stessa[43]. Niente di solipsistico o di solo psichico in tutto ciò. A ben vedere, infatti, non c'è niente di più altro e di più improprio, rispetto a qualsiasi soggettività apparentemente propria e appropriata, dell'anima, sia questa l'anima personale o quella del mondo, che sono poi la stessa cosa. Rispetto alla nostra anima, al nostro principio di movimento e vita, noi siamo sempre altri, ed essa è altra da noi, per quanto *in* noi. Con l'anima siamo nel più antinomico dialogo, dialogo silenzioso perché le parole sono tutte inadeguate, dialogo intimo, perché l'*intimità* è quanto di più trasgressivo e trascendente la superficiale verbosità dell'io.

La definizione della filosofia come dialogo silenzioso ed intimo è consapevolmente contraddittoria, visto che si rivolge ad altri per condividerne la nozione, e visto che vi si rivolge in parole per indicare uno spazio che solo l'intuitività intima dei silenzi può (dis)dire.

L'intimità, personale e condivisa, è spazio di un'impossibile autotrascendimento. La filosofia è un evento reso possibile dagli indefinibili vuoti dell'esistenza, è l'ac-cadimento nelle buche intime della quotidianità, che destano la meraviglia rispetto al presupposto intuitivo e imponderabile di qualsiasi molteplicità in divenire: il vuoto.

Gli interposti vuoti rivelano l'altro in sé, mostrano che il soggetto della filosofia e della comprensione intuitiva della verità non è un io che riflette e riduce a sé la smisurata realtà esterna. All'enunciante, al sé-dicente-io, è dato essere un io solo nell'improprio Sé dell'evento linguistico, è dato manifestarsi, sempre e comunque, come (io)-altro da sé.

L'io è l'intermittente capacità di avvertire l'equivocità dei domini parziali e appropriati, è la sensibilità dell'aporetico e duplice essere dentro-fuori di sé, del porsi indispondendosi e del dirsi disdicendosi. L'io non è mai orizzonte costituito, è sempre in stato di eccepibilità, in balia di un deponente altro, senza possibili orizzonti di sintesi tra i due e più di due.

La parola «io» è data ai soggetti dell'enuncianzione, nel linguaggio già parlato da altri. Allo stesso modo la parola «altro» è data ad ogni altro-io che avverte la porosità dell'io e dell'altro nel corpo vivo, creativo e svuotante(si) del linguaggio.

La riflessività rivela l'io e l'altro come i due opposti coincidenti nella sfera inattingibile del Sé, che non sarà mai terza tra i due soggetti in gioco. Il Sé e la sua individualità semplice, a ben vedere, si darebbero solo a condizione del pieno svuotamento dell'io e dell'altro, due eventi questi, linguisticamente impossibili, *visto che* nel semplice non è possibile una condizione di accesso, visto che nel semplice non si *darebbe* un condizionale, visto che nel semplice non c'è un *ri-spettivo* «visto che».

Il Sé è la *coincidentia oppositorum* delle espressioni più rarefatte ed essenziali del

42 Ritengo che questo sia anche il nodo aporetico intorno a cui gira (si «*ossessiona*») la sottile riflessione di E.Lévinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 138: «Le prochain me concerne avant toute assomption, avant tout engagemet consenti ou refusé. Je suis lié à lui – qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu». Si vedano anche le pagine dedicate a *Principe et anarchie* del cap. IV, *La substitution*, nucleo generatore del libro come indicato dall'autore.

43 *Soph*. 263e; *Thaet*. 189e.

pensare: essere, niente, nient'altro che sé, non già e non più io, né altro dall'io[44].

La verità, contrariamente al nostro umanissimo bisogno di verità, ha un carattere oltreumano, irrappresentabile. Il diaframma antinomico-esistenziale tra il vivo sé-dicente-io e la verità, è la mortalità. Socrate è il maestro più radicale di questo insegnamento.

Socrate, nel processo di comprensione di sé rispetto alla questione della vera sapienza, avverte che per tendere al divino che si agita in noi e ha demonicamente invaso le porosità più intime del nostro corpo, non possiamo non esporci a morte sicura. Se per timore o bisogno di compromesso con il potere costituito, scegliesse di sopravvivere e conservare sé stesso, Socrate sarebbe indegno della verità, quindi un morto in vita.

Scegliendo però di seguire il comando del dio e rendersi capace di verità, Socrate non può non perdere sé stesso, perché la vita è di norma inadeguata a cogliere la verità, e solo sottraendosi alla presa del proprio respiro alla vita è dato intuire la verità, in un attimo d'impossibile sospensione e di sorpreso svuotamento.

Socrate, nella cui esperienza la giustizia si rivela indefinibile, considera più degna la morte ricevuta in nome della verità testimoniata, che la morte data in nome della difesa delle instabili, per quanto rispettabilissime leggi patrie (*Apol.* 29 a-e). Si tratta dei due volti della stessa verità e della stessa morte: la prima, la verità, non può mostrarsi se non sottraendosi, nell'attimo decisivo, alla presa della seconda, della morte.

È per questo che, in ognuno di noi, alla fine dei conti, è il cittadino e personaggio di senso comune, Socrate, che avrà ucciso l'omonimo Socrate, irriducibile testimone di verità e giustizia. Questo è l'unica libertà che ci è dato vivere, e non conosce pacifici approdi.

5. L'umanità, le terminologie tecniche, le inesorabili ellissi

5.1. Riepilogo. 5.2. Il linguaggio e la rete-internet. 5.3. Progettazione e programmazione: i saperi. 5.4. Tecnica, denaro, reti del desiderio. 5.5. L'*off-shore* e la guerra in rete.

5.1. Abbiamo da ultimo toccato il tema dell'umanità, tema arduo, ellittico, sul quale

44 M.Eckart, acuto pensatore nel quale un radicale intellettualismo aristotelico giunge paradossalmente a fondersi con il senso cristiano della «generazione del logos», ha dato corpo espressivo a ciò in esercizi spirituali che intendono mostrare come l'evangelica offerta di sé all'altro, l'*oblatio alteritatis*, si riveli e consegua proprio attraverso una distaccata e contemplativa forma di *ablatio alteritatis*, di rimozione dell'alterità, dove per rimozione può intendersi il sublime toglimento di quell'altro da Sè che è l'io stesso, il poroso diaframma dato a noi e ostacolante l'incontro con (l'altro nel) sé. Cfr. *Dell'uomo nobile*, Milano 1999, a cura di M.Vannini, di cui si può tener presente, tra gli altri, il volume di saggi *Mistica e filosofia*, Firenze 2007. Una dinamica non dissimile da quella del cristiano (?) Eckart la si può cogliere anche nella prassi non-violenta gandhiana, nella sua «insistenza sulla verità», un modo di vincere la paura dell'altro, imparando innanzitutto «l'arte di morire» e sopprimere l'egoismo, per approdare all'amore nel respiro vitale del sé. Cfr. *Antiche come le montagne*, Milano 1968, p. 119 e sgg. In prospettiva di psicologia analitica cfr. anche C.G.Jung, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951), tr. it. di L. Baruffi, in *Opere*, vol. 9/2, Torino 2001, pp. 3-22. Suggestive e ricche di spunti le note di G.Agamben, Se. *L'Assoluto e l'*Ereignis (1984), in *La potenza del pensiero*, pp. 169-197: «Nella filosofia, lo spostarsi della riflessione dall'Io alla terza persona e all'Assoluto (*Es, Es selbst*) corrisponde al tentativo di assolvere il soggetto dalla sua necessaria relazione all'istanza di discorso; di cogliere, cioè, il **se* dell'io, ciò che è proprio del soggetto indipendentemente dalla sua "caduta" nell'istanza del discorso» (pp. 175-76). Dove il proprio è strettamente legato ad un inevitabile, quanto inafferrabile *Ent-eignis* (p. 187).

è facile scivolare in considerazioni di pensosa ovvietà. Se è infatti evidente come solo attraverso il linguaggio ci sia dato porre le questioni filosofiche, è altrettanto evidente che, dal punto di vista empirico, nulla esclude che altre forme di vita potrebbero essere in grado di articolare i segni per dare espressione e ai presupposti intuitivi dell'esperienza filosofica.

In tal modo la filosofia diviene un fenomeno specifico del vivente, implicito e intrinseco al problema della sua equivoca datità. Il vivente infatti si dà e apre attraverso le proprie sensibili basi materiali, ma altrettanto la «materialità» si rivela una rappresentazione ideale resa possibile, come quella metaforico-concettuale della «molteplicità», dal poter la vita dare senso alla propria base di esistenza e quindi articolarne un'aporetica costituzione.

La vita è data a sé stessa da (e nel) altro da (e nel) sé, quindi si articola sulla base di un evento equivocamente de-costituente la sua autonomia ontologica. E perciò è un fenomeno ellittico, speculativamente parlando, perché la sua riflessione non riesce a saldare nella coerenza di un solo fuoco l'inevitabile sdoppiamento della sue infrastrutture rappresentative. La vita è data a sé stessa attraverso i segni che rinviano ai poli della sua possibile costituzione, il polo della datità (essere) e il polo della facoltà di intendere tale irriducibile datità (pensiero).

La riflessione della vita sulla vita è l'interfaccia linguistica dei due fuochi dell'intuizione originaria, del loro inevitabile scomporsi attraverso l'usteron proteron che solo può dar corpo dis-corsivo al senso del primo principio (dell'essere e del pensiero). L'abbiamo più volte ribadito nel corso di questo saggio: il linguaggio speculativo è quell'esperienza radicale e sradicante attraverso cui il tentativo di esprimere e concettualizzare il senso intuitivo del primo principio incorre in un contraddittorio usteron proteron, nel quale il *de-mostrandum* si disarticola in ciò che *già* si mostra nel discorso che cerca di circoscriverlo. Sulla scorta di Gödel si potrebbe indicare tale aporetico punto come quello dell'ellittica incoerenza semantica della filosofia prima.

Questa dinamica speculativa abbiamo cercato di chiarirla analizzando l'indistricabile intreccio che si impone al linguaggio nel suo tentativo di formalizzare i primi principi logici attraverso formule di tipo oppositivo-bipolare (come il principio del terzo escluso). In tale intreccio è la logica aporetica della «contrarietà» a dare corpo a quella apparentemente più coerente della «contraddittorietà». Ne è risultato che il discorso filosofico si apre al problema del terzo, al problema del linguaggio inteso come il dato di fatto di tale terzietà.

È quella del linguaggio solo un'apparente medietà, mentre è di fatto una sfuggente e indeterminabile *moltiplicazione* di fattori che si *sottraggono* alla presa delle rappresentazione concettuale, rimanendovi solo obliquamente impigliati, attraverso l'intervento delle metafore aritmetico-geometriche (moltiplicazione, sottrazione, obliquità). Il linguaggio speculativo indica l'essenza dell'umano nell'aporia del terzo uomo. L'uomo, in quanto animale semiotico, è il terzo qua talis, dà corpo ai regressi *ad infinitum* intrinseci all'atto equivoco della mediazione.

Il linguaggio appare (a sé stesso) come l'intermediario tra due «poli» logico-ontologici, l'essere e il pensiero, e vi appare attraverso una moltiplicazione incontrollata dei termini, dei segni intermedi ai due estremi simmetrici, analoghi e oppositivamente coincidenti. La moltiplicazione è l'evento *qua talis* del linguaggio discorsivo, è l'evento aporetico di creazione e distruzione degli eventi stessi, è una forza corrosiva intrinseca al dato stesso della molteplicità, che peraltro, accadendo, può essere allusivamente indicata come un «esplosivo dis-astro». Il corpo del linguaggio

speculativo è quello di uno specchio che si rompe e in cui l'evento irrompe[45].

La moltiplicazione è il presupposto intuitivo ed eventuale della razionalità, del poter essere il rapporto tra due e più fattori-eventi interpretato e calcolato. Ma proprio perché della razionalità la moltiplicazione è il presupposto, in sé stessa si rivela un dato esplosivo e non razionalizzabile in un orizzonte coerente. E per tale ragione essa può essere indicata e detta solo attraverso allusioni poetiche, come quella del «dis-astro», che è il complemento rappresentativo e simbolico dell'istinto che muove l'ascesa filosofica, il «de-siderio».

Il desiderio di ricomporre il disastro che la multipolare forza del linguaggio ordinario scava nell'ellissi bipolare della logica pura rompendone, almeno apparentemente, lo specchio riflessivo, è il conatus che muove ogni impresa speculativa e metafisica: cogliere l'intero, dare un senso di coerenza significabile a tale titanico sforzo, al suo intrinseco e autodistruttivo delirio.

5.2. E ciò è tanto più evidente nel nostro tempo, nel quale la capacità di codificare linguaggi utili al controllo gestionale del linguaggio ordinario, sta raggiungendo la sua massima estensione e potenza con Internet. Da dove trae origine la sua pervasiva capacità di cifrare qualsiasi riproducibile rappresentazione? A ben vedere, dall'automazione elettronica del codice morse, che attraverso il telegrafo articolò la prima rete transoceanica e planetaria[46].

Perché tale riferimento? Il morse è un cristallino esempio di codice costruito su *soli due* segni, che attraverso combinazioni parziali, traducibili nell'opposizione bipolare «(assenza)-impulso», permette l'individuazione dei grafemi alfanumerici attraverso cui la scrittura ha a sua volta addomesticato e reso durevoli nel tempo le classi fonematiche alla base dei diversi codici linguistici. Il morse è un tipico caso di insiemistica delle scatole cinesi, di *holding* dei codici controllati, dove due soli segni generano quella moltiplicazione degli articolatori utile a gestire la riproduzione dei messaggi ordinari, di numero apparentemente infinito.

Apparentemente infinito. Internet ha come messo on-line, quasi fosse da tempo immemore lì, virtualmente disponibile, ogni possibile enunciato e messaggio del discorso ordinario. Inseriamo una quasi domanda, anche sgrammaticata, su qualsivoglia (predefinito) *item* in un motore di ricerca, ed ecco comparire la stenografia (pluritraducibile) del dialogo telematico, chi sa quando intercorso, tra utenti che si scambia(va)no informazioni su quello che andavamo cercando.

Su internet tutto è già detto, e il poeticamente dicibile sembra non trovare più ricettacoli di oblio, non sembra più sperimentare quella dimenticanza che solo può aprire vuoti e depressioni emozionali, unica occasione di nuovo senso, di vivo ri-cordo. Anche le intermittenze del cuore la programmante utenza internet cerca di classificare, iconicamente, per individuare tipi di emozioni comunicabili, dalla coppia bipolare «(non)-mi piace» al florilegio di variabili icone emotive. Spuntiamo l'emozione da

45 Nelle immagini qui impiegate vi è un riferimento anche a parole heideggeriane, come quelle dello «*Spiegel-spiel*» caratterizzante l'evento diradante del mondo e del suo poter essere poeticamente detto e istituito nella trama di un aperto «*Zeit-spiel-raum*» e del suo aporetico e dirompente «*Inzwischen*» (per cui cfr. *Beiträge zur Philosophie*, § 270; *Besinnung*, § 31). Su tali questioni mi sono soffermato in *Gli anni '50. Il linguaggio e le parole della differenza*, in *Sentieri della differenza. Per un'introduzione a Heidegger*, a cura di A. Ardovino, Roma 2008, pp. 123-149.

46 La riconduzione di Internet all'infrastruttura del telegrafo è stata ribadita di recente da De Kerckhove, sui contributi del quale, come di quelli di altri decisivi interpreti (Castells, Lévy e altri), cfr. ora. A.Ardovino, *Raccogliere il mondo. Per una fenomenologia della Rete*, Roma 2011, il quale ha provato a sondare, con particolare sensibilità ermeneutica, il potenziale anche *comunitario* dell'esperienza del pensiero in rete.

riprodurre sul terminale del nostro partner, e nuove applicazioni aumentano il numero di combinazioni personalizzabili. Internet ibernerà, in un ambiente a metà strada tra la dis-carica e il metarchivio, il ri-cordo?

Su internet non esiste più l'enunciato, l'annunzio di un atto originale. Nell'onnipresente altrove di internet ogni evento non è prodotto, ma già subito riprodotto, e non c'è personalità di caratura minimamente pubblica (condivisibile) la quale, in breve tempo, non ricompaia nelle modalità proteiformi dei suoi possibili avatar, disarticolati in molti personaggi in lotta tra loro, costretti a ciò dalla «coazione a distinguersi»[47] che agita i desiderata dell'utenza. In quanto è il più potente centrifugatore massmediatico, internet trasforma giocoforza ogni evento della personalità nelle sue addomesticabili e bersagliabili parodie. Internet è la più potente manifestazione dell'impossibilità di qualsiasi maglia della rete-realtà, di essere pienamente sé stessa. Il suo stile mediatico è un rimbombante controcanto.

5.3. Il linguaggio speculativo è la costruzione dell'aporetico dominio concettuale di questa moltiplicazione incontrollabile di fattori, moltiplicazione che è tanto più sfuggente ed equivoca, quanto più tra i fattori che contano e rivelano un peso specifico si registrano, nell'esperienza umana, quelli di tipo apparentemente privativo e negativo. Tutta l'esperienza umana, nella sua inquieta dinamica, è di tipo rappresentazionale e desiderante, ed è protesa a cogliere e afferrare ciò che, potendo essere solo rappresentato (anche e soprattutto quando lo si dice «com-preso»), si rivela come ciò che *sorprende* e non si lascia ridurre ad un dominio di certezza assoluto.

È il caso del desiderio, o del ricordo, esperienze così decisive, cruciali, e i cui vissuti, a ben vedere, prendono forma intorno all'equivoco darsi di ciò che manca e che è trascorso, di cose che quindi si danno e ci sono (nel desiderio-ricordo) in quanto non ci sono e non si danno (nella realtà del presente), e non ci sono proprio in quanto altrove si danno.

Questo paradosso sembrerebbe valere solo per i fenomeni della mancanza, ma vale altrettanto, se non ancor di più, per quelli dell'apparente presenza, che non è mai tale, piena, circoscritta, compiuta, in sé. È sempre altrove. Ogni presenza è solo, nel linguaggio che l'intende, «presenza del presente», è rappresentanza, è differenza e intervallo incolmabile, è quindi anche sempre privazione di sé, sottrazione di sé alla presa del presente. Ogni dominio di comprensione delle cose e dei fenomeni è per definizione aperto all'*aspetto* sorprendente, a quel privativo adombramento gravido di possibilità ulteriori di senso. È tale la sorprendente eccezione che regola la vita sottraendola alla rigidità delle regole.

La vita, in tutte le sua manifestazioni e strategie di sapere, è la costruzione degli anelli intermedi ai due poli ideali dell'orizzonte onto-logico, una costruzione aporetica perché costitutivamente aperta alla moltiplicazione indefinita dei piccoli e grandi anelli ulteriori ad ogni anello apparentemente intermedio. Quella della catena, e del relativo dominio, è una metafora del resto ancora troppo riduttiva, perché tendente allo schema della bipolarità e della linearità.

La metafora più opportuna, per dire lo sforzo performativo della vita, è quella della rete, della multidirezionale *legatura* di maglie accessibili da più maglie contemporaneamente, in un tessuto complessivo *fitto* di più o meno problematici pori, e mai concluso in un orizzonte unitario. La rete non è globale, è spaziale, è aperta, aporetica, incompleta. È nella rete che si svolgerà la lotta senza quartiere tra le capacità della vita di progettarsi attraverso l'oblio, e l'inesorabile tendenza della

47 J.Baudrillard, *La società dei consumi* (1974), Bologna 2010.

programmazione a consumarla e ad automatizzare il gioco delle sue rappresentazioni.

La vità è perciò aperta relazione tra due e più forze performative, è reticolare rapporto sociale di produzione, *network*. Questo dal punto di vista pratico. Dal punto di vista teoretico, dei saperi che orientano le forme di vita e il loro interagire, il saper fare è condizionato, se non proprio condannato, ad essere terminologia. Il sapere è costruzione del logos strumentale a connettere i due e più termini-elementi del domino di conoscenza pratico-oggettuale.

Il sapere discorsivo e mondano è tecnica di individuazione e di interconnessione degli infinitesimi e approssimativi passaggi intermedi, è produzione delle funzioni di collegamento logico-discorsivo tra i termini del proprio dominio. Il sapere, rispetto ai due poli ideali di de-costituzione onto-logica della conoscenza, è rete di strumentalità, indefiniti *inter-atti imperfetti* di individuazione delle funzioni di collegamento. Questo vale per qualsiasi forma di sapere, tanto più per quelli a forte vocazione speculativa, quelli volti ad intendere i principi primi del proprio orizzonte terminologico: la filosofia, la teologia, la giurisprudenza politica, la politica militare, la cibernetica-informatica, l'economia-finanza.

Non c'è pratica di sapere che, in ultima istanza, quanto più cerchi di concettualizzare i fondamenti della propria costituzione, non tenda, sulla base delle inesorabili forme di usteron proteron che abbiamo analizzato, a dis-articolarsi nella molteplicità di termini tra cui prende forma e corso il proprio dominio di competenza, dominio mai compiutamente circoscritto, sempre fallibile e aperto alla possibilità dell'eccezione, dell'erranza, della vacanza e del vuoto di sapere-potere. Ogni sapere è termino-logico, quindi approssimativa prassi tecnica.

Lo è la teologia più raffinata e speculativa una tecnica ermeneutica, che, ad es. nelle rappresentazioni trinitarie e di fede, cerca di individuare le maglie intermedie alla propria rete di ri-lettura e comprensione poetico-religiosa del mondo: il Dio unico, che si dice «sia e non sia», che è e non è l'unico irrappresentabile, vive attraverso un equivoco gioco linguistico, diviene altro da sé, si crea. Il Dio unico è Verbo, presso di sé, ovvero in sé e oltre di sé, e attraverso estasi linguistiche trova, ovvero, agostinianamente, «inventa» il termine intermedio che lega le maglie di una rete, quella del Creatore e del creato. Padre, Figlio (generato e non creato), quindi Spirito, e poi mondo-creato, e poi la capacità, di ogni creatura, di riamare se amata e quindi dare vita alla rete dell'amore. Ciò elabora un'immagine del mondo, del suo rappresentabile senso finale ed iniziale, e del suo gerarchico divenire intorno ai fuochi del proprio primo principio.

Ecco, la teologia è una terminologia analogante il dominio della comprensione religiosa del mondo. E come tutte le terminologie, come tutte le prassi di individuazione dell'imperfetto anello intermedio (cui possono rimandare altri possibili anelli intermedi e sincronizzabili), anche la teologia è una tecnica immaginifica, una prassi ermeneutica di individuazione regolata delle proprie strategie di collegamento del mondo, della sua molteplicità di eventi.

Lo è la filosofia come disciplina una tecnica, che nelle formule stesse dei primi principi logici si trova a veder impigliare, nella rete discorsiva, la terminologia apparentemente bipolare del principio supremo: A è A, che attraverso due termini reali e diversi, contrastanti, cerca di dire, disdicendola, l'identità semplice, l'identità (autocontradditoriamente) impredicabile, l'identità non-contraddittoria e quindi escludente possibili terzi termini. Quei terzi termini che però, come abbiamo più volte visto, sono semanticamente impliciti ai due che già descrivono l'identità: in A=A, A si definisce per contrasto, oltre che all'*altro* A, a B, C, D, x, si definisce cioè attraverso tutti quei termini che potenzialmente definiscono e individuano sottoinsiemi di quello

apparentemente contraddittorio A, il termine indefinito non-A. Da cui l'equivoco rapporto onto-logico tra il principio-formula (A=A), e la ragion sufficiente del suo poterci essere e dare, vale a dire quell'intuitivo evento di coscienza sulla base della cui aporetica la filosofia costruisce la propria terminologia critico-speculativa.

Lo è la giurisprudenza politica una tecnica, e del resto è stata dai suoi più rigorosi teorizzatori descritta come una teologia secolarizzata. La sovranità è allora un *analogon* mortale di Dio, e il mondo cui la sovranità dà imperfettamente ordine eccepibile, poiché il vincolo di imputazione appare formalmente onnipotente (ha potere di vita e di morte su qualsiasi individuo così come su qualsiasi termine delle sue garanzie giuridiche), il mondo è un analogo al creato.

Il mondo socio-economico è plasmato dal linguaggio dell'istituzione giuridica, il quale, intessuto da enunciati di tipo solo performativo e imperativo, è un analogon del linguaggio poetico della creazione, a sua volta speculare analogon di quello dell'istituzione giuridico-militare, ovvero del vincolo e dell'*alleanza*. La giustizia, ovvero la legge, è la risultante di una tecnica di imposizione del giogo, ai termini del gioco di ruoli sociali ed economici, dei rapporti di produzione economico-sociale interni ed esterni ad un dominio di costituibilità.

Lo è la politica-militare tecnica, che, nella sua inderogabile ricerca dei mezzi di difesa dello spazio di costituzione sovrana, si pone il problema complementare a quello istituente i soggetti giuridici, ovvero il problema della distruzione e dell'annientamento dei potenziali nemici di un ordine, di coloro con cui non sembra possibile stipulare un accordo costituente.

Questo fa sì che, quanto più massivo diventi, ad esempio negli stati nazione, lo spazio di costituibilità politica, tanto più imponente e disincantante diviene il weberiano destino delle attività socio-politiche: la burocratizzazione, la pervasività di reticolari amministrazioni dalla dinamica normalizzante le inquietudine sociali, e parassitaria delle connesse risorse economiche. La rete d'acciaio, inesorabile esito della moltiplicazione socio-politica, spinge ciclicamente, negli stati latenti della convivenza sociale, alla riemersione del conatus desiderante l'intero, desiderante l'organismo vivente di carisma proprio. Tale conatus è l'altro volto dell'evento storico, è il suo potenziale rivoluzionario-distruttivo.

E quanto il fenomeno privativo stesso della distruzione sia costitutivo delle tecniche di elaborazione delle giunture tra i fattori della produzione e dei fattori-mondo, lo mostra il fine ultimo delle pratiche sociali più cruciali e pervasive della convivenza sociale, ovvero le attività economiche e di libero scambio. Il loro fine ultimo è appunto il rapido consumo dei beni prodotti, con lo scopo della loro sempre più rapida circolazione e sostituzione possibile.

Il consumo, ovvero la distruzione finalizzata ad accelerare le tecniche di riproduzione dei beni e del lavoro, è il fine e il motore immobile di quelle dinamiche di moltiplicazione strumentale degli anelli e dei beni intermedi, l'economia, che è l'infrastruttura pervasiva le più diverse dimensioni della vita, da quella sociale a quella psichica.

Il fenomeno del consumo è il complemento ritmico della natura spiraliforme del divenire di tutte le cose utili a moltiplicare le cose e le pieghe stesse del reale. La moltiplicazione intrinseca all'evento stesso del divenire si alimenta della consumazione dello spazio e delle maglie generate nelle sue reti. Aumentando però la moltiplicazione le distanze, gli intervalli e i relativi vuoti, giocoforza la velocità di riproduzione di nuovi elementi e maglie intermedie diviene il fine stesso della vitalità sociale. Passando di elemento in elemento a velocità che rendono sempre più aleatoria la durata del singolo anello e delle relativa architettura, la vita, attraverso la dinamica

rappresentazionale del desiderio, il quale si autoalimenta di percezioni di scarsità diffusa, consuma la realtà, consuma lo spazio-tempo della sua individuazione rappresentazionale.

5.4. È in questa dinamica spiraliforme e senza apparente fine che si apre l'interfaccia della **tecnica**, ovvero dell'insieme degli atti e dei processi utili ad automatizzare il fenomeno del consumo e dell'interscambio dei relativi elementi e beni prodotti. La tecnica è automazione in quanto il processo di individuazione di un anello intermedio ai due termini del rapporto intenzione/azione, produzione/consumo, desiderio/riempimento, viene dominato da una procedura controllata e soprattutto controllante i soggetti-fattori della riproduzione.

La tecnica è strettamente imparentata con la dinamica di creazione-distruzione, in quanto è volta, contemporaneamente, ad automatizzare il processo di riproduzione dei beni, rendendo sostituibile e neutralizzabile qualsiasi componente soggettiva, ma anche a variare in modo infinitamente aperto le modalità di consumo e di possibile riproduzione personale dello stesso bene. La tecnica riunisce il massimo di continuità riproduttiva al massimo di discrezionalità distruttiva-costruttiva, è volta a rendere la pervasività del consumo di energia e di elementi un effetto di perpetuo rinnovamento della natura delle cose stesse.

E proprio perché la tecnica riproduttiva è tanto più fragile e soggetta a tensioni, quanto più ampie sono le distanze da colmare e le velocità da raggiungere, l'infrastruttura decisiva della riproduzione dei beni è diventata l'elaborazione cifrata, terminologica e computabile, di informazioni, nonché la loro trasmissione a distanza. Ciò che sono tradizionalmente stati, in quanto forze provvidenziali, l'onniscienza di Dio e la sua capacità di operare, col miracolo, un salto nella e della natura, sono oggi diventati la capacità di metamorfosi programmabile dei computer e la loro messa in rete, in una parola quell'internet che sta pervasivamente trasformando ogni aspetto digitalizzabile della vita percettiva e sensoriale, in un'appendice strumentale di quell'ambiente applicativo che sarà, tra non molto, il bodynet planetario.

Le tecniche digitali e informatiche rendono progressivamente riproducibili, in forma al contempo sempre più automatica e personalizzabile, le diverse sfere della vita sensoriale, trasformate attraverso dettagliati algoritmi in prodotti a perenne disposizione e riproducibili senza che il tempo storico possa più alterarne l'impronta codificata. Le tecnologie informatiche sono, nella loro capacità di sincronizzare eventi e archivi sensoriali a sempre più grande distanza, la titanica realizzazione, o meglio, virtualizzazione, della continuità inesauribile delle possibilità di consumo, visto che tutto ciò che è, in quanto atto sensoriale o di parola-segno, è infinitamente ripetibile in atti automatici e analoghi ad un modello standardizzato dal relativo algoritmo. Tale algoritmo appare quasi in grado di programmare, a sua volta, applicazioni o periferiche capaci di registrare nuove impressioni di realtà-sensoriale, e di trasformarle in impulsi controllabili. Se le possibilità di creazione di nuove combinazioni sembra così potersi esaurire, illimitato appare invece, al senso comune, il potenziale di consumo virtuale messo a disposizione dalla rete cibernetica.

Internet, ovvero la sua capacità di sincronizzare eventi e fattori collocati agli antipodi delle galassie informatiche, rende oggi possibile il deflagrante incontro tra i tre principali motori dell'universo storico: la libido desiderante, la rappresentazione riproducibile, il denaro. Vogliamo ora provare ad approfondire il loro nesso intrinseco, e gettare così uno sguardo sul senso più crudo della realtà noi circostante, vale a dire sul nostro tempo in fuga.

Il **denaro** è la più sofisticata istituzione reticolare del segno-numero, ellitticamente

impiegato per misurare i termini discreti e discrezionali di ogni possibile scambio. Ogni entità collocabile nello spazio-tempo può essere, in qualche serie possibile, al contempo ordinata e interpretata. In quanto venga poi computata e divenga merce, ogni bene, ogni (ri)prodotto del lavoro consuma il suo destino nel virtuale, e quindi concretissimo, cielo dell'informatica. Percorre spazi, nei quali lo scambio mercificante qualsivoglia utilità rende aleatoria la durata di qualsiasi bene o valore. La rende aleatoria ma, scontato il cruciale fattore entropico, la rende anche apparentemente durevole, ogni bene essendo tecnicamente riproducibile, e non esistendo di fatto più, se non per breve tempo, il bene esclusivo. Esclusiva può oggi essere solo la proprietà di ingenti masse di informazioni riservate e di denaro, quelle in grado di attivare il processo di produzione e, attraverso le attività finanziarie, di induzione all'accumulazione latente di debito, che rappresenta la possibilità sociale di diluire e differire nel tempo le attività di consumo e di riproduzione delle energie e del reddito indispensabili a rilanciare il ciclo produttivo.

Debito, desiderio, consumo, ecco tre fattori intrinseci al processo di moltiplicazione incontrollabile delle realtà riproducibili e simbolizzabili. Il debito contabilizza ed elasticizza il fattore spazio-temporale, il desiderio inietta i quanta di indeterminata ma inducibile libido utile a rendere il campo di tensione di qualsiasi rappresentazione un oggetto-simbolo da bramare, il consumo dà il ritmo a tutte le attività di riproduzione funzionale alla ricreativa-distruzione dei beni disponibili e della loro simbolica metamorfica. Un movimento dall'apparente inesauribilità.

Il denaro, in quanto fattore vincolante di debito, è da due secoli, ma non solo, forse da sempre (quanta carriera ecclesiastica, essendo la carriera la forma burocratica del divenire, era già nel '300 non professata ma indotta dalla sola capacità del denaro di acquisire benefici spirituali?), la più potente delle divinità tecniche: rende possibile il tempo del lavoro, amplifica il lavoro del desiderio, programma e organizza la tempistica del ricreante-consumo. Quando un uomo di rango acquista quel veicolo di piaceri che è un corpo alla moda, non sta forse facendo l'amore con la simbolica della sua carta di credito, con lo scettro aereo e aleatorio del potere di (ri)comprare?

Ai tempi del monoteismo monetario l'esperienza desiderante è governata da reticolari agenzia di escort. L'ipocrisia massmediatica riesce persino a ritualizzare la sanzione morale per un utilizzatore finale eccessivo, in modo anche da salvare tutti gli altri, di minor bordo. E le relative ancelle divengono, a secondo del contesto, nella stessa pagina web, oggetto di pensoso sdegno morale e soggetto di attraenti e gradevoli fotogalleries solleticanti la libido del lettore critico. Servono del resto a rilanciare la loro carriera di icone consumabili.

Su internet il denaro arriva ovunque, e qualsiasi rappresentazione acquista il potere di divenire un desiderabile oggetto transazionale. Il potere del denaro di liquidarsi in azioni via internet e di sfuggire alla presa di qualsiasi controllo organizzato, fa del possesso-non-possesso di denaro informatico il più cruciale fattore dell'eccezione sovrana. Le teologie politiche dovranno essere aggiornate in più tecniche e aleatorie teologie finanziarie[48].

Grazie ad internet i flussi di denaro e informazione scatenano i moti vorticosi nei quali prendono forma due possibili tendenze, tra loro complementari e in reticolare conflitto, di appropriazione dei beni, quella comunitaria e quella proprietaria. Internet infatti non solo rende possibile forme di investimento del denaro, in *high frequency trading* ad esempio, tali da scatenare processi di s-mobilitazione della forza lavoro

48 Ho trattato questi spunti in uno specifico contributo, *Per una cura dell'habitat*, in *Oikonomia*, a cura di E. Ferrario, Roma 2009, pp. 623-651.

planetaria. Internet è però anche l'ambiente eslege dove sono possibili forme di messa in comunione dei beni (strappati al loro copyright) come mai prima nemmeno l'utopia socialista è riuscita a realizzare.

Non più imperi, non già moltitudini. Nella rete e attraverso reti di *governance* informale, due forme di nomadismo attraversano la galassia internet: il *filesharing* e il *trading*, ed entrambe dilatano una straordinaria capacità di consumo, il *filesharing* mettendo in crisi la possibilità di reddito dei creatori di beni intellettuali, il *trading* dell'azionariato globale mettendo in crisi la forza lavoro delle aree di medio benessere.

5.5. Vogliamo da ultimo provare a dare peso euristico alla metafora della rete, vedere come in essa si annidino minime possibilità di riorganizzazione dei flussi di denaro, libido ed informazione. È possibile rallentare, se non proprio evitare, il rischio di collassi traumatici che, in uno spazio interconnesso ad altissima velocità di scambio, possono determinare squilibrate forme di distribuzione dei fattori-potere, del denaro e della sua privazione?

Siamo figli di un'epoca in cui la tecnica politico-militare delle superpotenze ha per mezzo secolo disegnato le coordinate geopolitiche della vita umana. Al centro del dibattito c'erano la politica, la sovranità, la capacità di elaborazione simbolico-ideologica dei principi di libertà. Il tutto calato nel contesto paradossale dell'equilibrio del terrore, che dissuadeva i contendenti da guerre totali, che avrebbero non vinto o asservito il perdente, ma annientato entrambi gli eserciti.

Il desiderio di guerra doveva essere scaricato nelle periferie della rete, e lentamente, al centro della scena, emergeva il contesto sociale che alimenta le ricerche di libertà, quello delle attività economiche utili ad accumulare beni e a sviluppare gettito fiscale da redistribuire ai propri popoli. La guerra fredda per il più alto tasso di benessere, perseguibile attraverso o la direzione pianificata dell'economia o attraverso forme di economia sociale di mercato, ha conosciuto un indiscutibile vincitore, che ha poi accompagnato il declino e il lento collasso del vinto, sapendone piegare le risorse disponibili alle esigenze del proprio moto di espansione.

Il passaggio dall'epoca di cui siamo figli ed orfani, a quella in cui stiamo vivendo il nostro spaesamento attuale, l'epoca della globalizzazione informatica dei fattori della riproduzione, ha una linea di frontiera anche simbolica: la Cina, che già negli anni '70 intraprese il processo di distensione con il nemico ideologico, lasciando permeare il proprio modello di potere autoritario dai fermenti dell'economia di mercato, attraverso primi investimenti esteri che hanno posto le basi per la più straordinaria opera di clonazione e (ri)appropriazione tecnologica della storia.

Quando l'uomo di senso comune che parla in ognuno di noi si chiede quale sia l'identità profonda di ciò che approssimativamente (e scontato ogni rischio di patetico disprezzo o razzismo) si dice «cinese», o «indocinese», forse penserà, oggi, alla straordinaria abnegazione di masse in grado di sopportare disumani carichi di lavoro sottopagato. Ma dovrà al contempo pensare alle capacità di tali genti, di incorporare il principio della virtuale riproducibilità di tutto, e quindi di clonare il modello produttivo occidentale, mettendolo in crisi nelle sue «terre» patrie. In quella frontiera che simbolicamente, non etnicamente, chiamiamo Indocina, la guerra politico-militare è divenuta guerra informatico-riproduttiva. Si calcola che l'economia cinese sia riuscita, negli ultimi 10-15 anni, a realizzare clonazioni di programmi pari ad un importo non versato di circa 2-300 miliardi di euro l'anno. In Indocina si stanno dislocando tutti i fattori della produzione materiale, e alcune delle più antiche civiltà stanno diventando il teatro di metamorfosi del modello di civiltà fondato sulla centralità tecnica dei principi di consumazione-produzione: il capitalismo.

La tecnicizzazione del capitalismo e la capitalizzazione dei fattori tecnici, che nella rete informatica trovano il più veloce vettore di espansione, realizza il più potente aggregato di fattori corrosivi gli equilibri interni di qualsiasi spazio di socialità tradizionale, fondato anche sul rapporto con il territorio e sulla pratica delle attività artigianali e manifatturiere. La caduta del comunismo, come modello economico, in Cina, ha paradossalmente innescato il processo di sbriciolamento inesorabile delle basi del benessere sociale delle classi medio-basse che, nei paesi occidentali, godevano della parziale redistribuzione del reddito ed erano, spesso, anticomuniste.

Ironie della storia: mai più (im)potente alleato indiretto ebbero le classi medie occidentali che quel fallimentare autoritarismo comunista, il quale per mezzo secolo ha bloccato la circolazione di un capitale variabile a basso costo, che ora invece sciami di investitori raggiungono con facilità, per realizzare nel loro ambiente di coltura «ideale», le condizioni di massimo profitto del capitale investito. L'informatizzazione del capitale delocalizza tutto in funzione dei bassi costi di produzione e dei maggiori margini di redditività, di creazione di valore aggiunto come si dice.

È una tendenza inesorabile in un'epoca disincantata, politeista e soggetta al solo principio metamorfico del denaro e della relativa performance. Nell'epoca della *performance*, della *governance* (im)perfetta, non si danno più fattori umani nel rapporto sociale di produzione, ma solo funzioni tecniche di prestazione gestita: ogni fattore umano è sostituibile in ragione dei suoi costi e del suo appesantire o implementare l'efficienza del progetto-programma.

Questo vale sia per il servo che per il padrone, essendo quest'ultimo per lo più divenuto un funzionario delle strategie mediatiche di allocazione del capitale azionario, un capitale non più protetto da frontiere, e che può finire altrove nell'onnipresente altrove di internet, può finire, disarticolando patti di sindacato o di cartello, in altre mani manageriali.

Il primato della *performance* svuota anche la maschera padronale e proprietaria, trasforma il teatro per lo più mediatico del management in una spietata arena di compulsivi gladiatori, forzati ad amare la simbolicità della propria carta di credito come si amerebbe un'opera d'arte, e spinti a godere ed esibire in stili di lussuoso e soffocante kitsch la forma postmoderna di un rigenerante *potlach*.

Ogni epoca esprime una forma di comprensione dei propri campi di tensione virtuale, quando la sua opinione pubblica riesce ad identificare, in aree centrali del suo spazio, i fattori-termini complementari di un possibile scontro di forze. Sono questi i fattori in grado scatenare l'evento moltiplicatore che nel contesto politico-militare chiamiamo guerra, ma che in quello più diluito e pervasivo delle attività economico-sociali può guadagnarsi il nome solo apparentemente più pacifico e meno traumatico di «distruzione-creatrice».

La linea di frontiera della nostra epoca non è prevalentemente geopolitica come al tempo delle superpotenze e della guerra fredda. Oggi è per lo più una linea di frontiera non territoriale, aerea ed elettronica, vale a dire, informatica. Il conflitto oggi è tra la capacità aerea dei capitali informatici di volare a velocità non controllabili e di determinare sommovimenti tellurici in tutti gli ambienti della riproduzione economica, e la minor velocità delle forze del lavoro manifatturiero-aziendale, che sono sottoposte, dalle dinamiche di un capitale non più d'investimento, ma per lo più speculativo, a tipologie di performance che difficilmente reggono e durano in contesti aperti ad una competizione deregolamentata, dove spunta sempre fuori un fattore a minor costo.

Il sintomo deflagratore di questo squilibrio di forze, ovvero la sempre più frequente ricorrenza di crisi di sovrapproduzione e l'alto tasso di mortalità aziendale e

occupazionale, è anche il segno che lo strapotere del nomadismo finanziario, così capace di sovrana eccezione multinazionale e così capace di indurre all'eccezione sovrana del *default*, non può fare a meno dei brodi di coltura della produzione materiale. Come Re Mida.

Tocca quindi alle forze della produzione manifatturiera organizzarsi per costruire un filtro alle scorribande nomadi di un capitale finanziario, tecnicamente gestito in vista di una sempre più veloce e autodistruttiva partenogenesi, attraverso algoritmi tempestosi e perfetti, e attraverso gli indecifrabili spacchettamenti della finanza derivata. Che fare?

Intanto prendere coscienza di quanti soggetti potrebbero trarre un vantaggio dall'istallazione di filtri drenanti i movimenti *off-shore* di *hedge funds* e altri corsari dell'investimento d'assalto. A partire dai ceti politici, oramai ridotti a recitanti in un teatro sempre più deserto di pubblico e bisognoso di foraggiamento finanziario. Ma non solo. È l'imprenditoria manifatturiera e dei servizi ad alto valore aggiunto a poter trarre vantaggio dalla redistribuzione, attraverso la leva sempre più in crisi del fisco, del gettito determinato da aleatori e volatili *capital gains*, i quali andrebbero spinti e indotti a riscoprire i vantaggi di investimenti di più lunga durata. Il prelievo fiscale sulle transazioni finanziarie di tipo speculativo dovrebbe basarsi sulla *regola aurea* dell'inversa proporzionalità tra la durata degli investimenti e l'entità del prelievo.

Ma come organizzarlo su scala globale, visto che il ruolo degli stati sovrani appare sempre meno decisivo al tempo di multinazionali in grado di comprare ogni servizio di intermediazione mediatico-politica, nel loro moto perpetuo di ricerca delle migliori condizioni fiscali e del più basso costo del lavoro? Coordinando una *governance* tra stati e (ripulite) istituzioni finanziarie internazionali, e assegnando a governi legittimati da parlamenti la facoltà di selezionare la rete di uomini, politicamente responsabile e titolata a controllare le squadre di gnomi al lavoro per l'edificazione della rete fiscale globale. Non si tratta di processi indolori e pacifici, si tratta anzi di veri e propri dispositivi di guerra al nomadismo finanziario, ma a trarne vantaggio potrebbero essere non pochi soggetti delle classi medio basse occidentali. Come operare?

Il nomadismo finanziario opera *off-shore*, ma ha bisogno vitale di quegli ambienti propizi ai loro vorticosi e redditizi giri di affari, che sono gli stati organizzati e le rispettive economie sviluppate ad ospitare. Non certo nei deserti o in isolati paradisi fiscali gli *hedge funds* trovano il terreno fertile al loro gioco. Queste sponde schermate servono loro per sottrarsi alle leve fiscali territoriali, ma nel cuore degli spazi commerciali, attraverso le borse valori di grandi capitali finanziarie, devono prima o poi ritransitare. La rete fiscale globale potrebbe allora porre sotto stretto monitoraggio le 20 piazze finanziarie più importanti del pianeta, imponendo un regime fiscale conforme alla proporzione aurea, oltre che vincoli di tracciabilità e censibilità per qualsiasi soggetto o investitore istituzionale che intenda operare nel gioco di borsa. Pena l'esclusione dalla rete a più alta capitalizzazione potenziale.

Contemporaneamente si dovrebbe dichiarare guerra ai 20 paradisi fiscali più importanti del pianeta, molti situati in aree decentrate e marginali del globo. Come? Escludendole dalla comunità commerciale fino a quando non si adegueranno agli standard di censibilità previsti per tutti gli operatori finanziari, abolendo quindi il segreto bancario e trattamenti speciali rispetto agli accordi vigenti. È chiaro che per queste realtà crollerebbe ogni possibilità di esercitare quella sorta di dumping fiscale che consente alle loro economie periferiche di attrarre capitali utili al loro benessere, o almeno a quello della propria classe dirigente.

Poste queste basi, verrebbe tendenzialmente ridotto il vantaggio che un fondo speculativo riesce a realizzare attraverso il proprio nomadismo. Molti capitali

potrebbero, infatti, anche decidere di spostarsi nelle aree del globo non censite, e qui ricostituire le piazzeforti da cui preparare future incursioni. Solo che, la ricerca di nuovi spazi, non ancora attrezzati, è fonte di spese e non subito di utili, mentre i fondi hanno urgente bisogno di tornare a colpire nel cuore dei mercati, quindi di presentarsi in una delle 20 piazze a più alta capitalizzazione e volatilità, finendo per segnalare il proprio passaggio nella rete di drenaggio fiscale: nessun esproprio coatto o freno assoluto alla libera iniziativa, beninteso, solo l'obbligo di scontare un prezzo per chi vuole muoversi in libertà e non mostra cura per le sorti produttive e sociali di un investimento.

Quando poi una miriade di capitali in fuga riuscisse ad edificare un nuovo paradiso fiscale, ecco che questo si renderebbe visibile attraverso la frequenza degli attraversamenti, come uno sciame più denso di particelle. Allora la rete di filtraggio fiscale potrebbe senza troppe difficoltà, certo molte meno di chi avrebbe dovuto costruire l'infrastruttura di rifugio e quindi preparare la sua identificabilità, essere estesa alla nuova piazzaforte finanziaria.

Quando però una guerra è un'autentica guerra, non sono solo gli spazi periferici di un campo di tensioni ad essere soggetti agli attacchi, prima o poi l'attacco deve essere portato anche al cuore e al sistema nervoso della finanza corsara. E questo cuore si trova nelle grandi metropoli di alcuni dei più importanti paesi, come Londra, i capoluoghi svizzeri o alcuni ducati, certo più in grado di resistere a forme di isolamento ipotizzate ai danni dei paradisi fiscali minori.

Queste realtà incuneate nel cuore di economie cruciali e di stati decisivi, hanno infatti un importante deterrente da mettere in campo, ovvero la minaccia che un loro parziale strozzamento commerciale potrebbe portare al vorticoso crollo di pilastri portanti del sistema economico globale. Ciò è vero, ma lo è altrettanto che anche queste piazze finanziarie, non più circondate da forti economie nei settori primari dei rispettivi paesi, dipendono a loro volta dai tassi di sviluppo e redistribuzione che i loro investimenti possono generare nei paesi produttori di beni primari. Quindi necessitano di accedere nella rete delle principali borse, rendendo un'opera di concorde filtraggio dei loro flussi finanziari un'azione tutt'altro che impossibile e priva di efficacia.

La guerra di domani non sarà combattuta da popoli, e qui sta il grande ostacolo alla sua promozione pubblica e politica. Sarà combattuta da schiere di gnomi tecnocratici, delegati da ciò che resterà degli stati sovrani a organizzare incursioni e scorribande simili a quelle dei pirati informatici. Sarà una guerra commerciale, che in realtà è già in corso, se solo si pensa che attrezzati fondi di investimento quotidianamente programmano operazioni speculative in borsa, che giocoforza mettono in questione la sovranità fiscale degli stati: un fondo può ad es., oltre che scommettere sui rapporti di concambio tra monete, acquistare massicce dose di *credit default swap* legate ai titoli di debito pubblico di uno stato, e perciò scommette al ribasso sulla possibile insolvenza del bilancio. Ciò permette di realizzare un utile speculativo sfruttando l'effetto di panico generato dall'impennata virtuale dei tassi d'interesse derivati da questi prodotti. Non è così messa in gioco la stabilità sovrana di un paese?

Tutto questo è solo un esempio, se vogliamo banale, un'ipotesi di lavoro all'interno di un discorso inteso per lo più ad analizzare le faglie del linguaggio speculativo e le scosse che su di esso finisce per scaricare la moltiplicazione di eventi e di termini, che il linguaggio ordinario produce nel corso dei suoi inevitabili e vitali tentativi di razionalizzazione. Ma era un esempio che cerca, attraverso la guida di una metafora, quella della rete, di inquadrare e mettere parzialmente a fuoco alcune linee di tensione polemica che scuotono il mondo che noi abitiamo, e preparano forse gli estremi di imminenti eventi catastrofici.

Nei quali non saranno coinvolti solo imperi, ora in vistoso arretramento, né solo moltitudini, per ora in grado di mobilitare energie ma non di rivolgere precedenti governi in nuovi e più dotati di consenso stabile. Ma si avverte nell'aria, come la rete dei rapporti globali, così carica di tensioni a seguito dei suoi eccessivi squilibri (demografici e sociali), in così diffusa instabilità geopolitica (dall'Africa all'Oriente), coltivi un sotterraneo impulso a dare sfogo ad un nuovo evento di deflagrazione, della portata mediatica di un 11 settembre. Solo che, preda di furori isterici come tutti nelle crisi macroeconomiche tendiamo ad essere (volendo rimuovere le ragioni profonde di nostro *double-bond* con esse), non è da escludere che un gesto più incontrollato di altri finisca per violare i sacri deterrenti tecnici dell'equilibrio del terrore. Chi sa se la vita troverà ancora la forza di apprezzare e interiorizzare quel pudore che gli dei hanno donato affinché ci si arresti dallo sperimentare gli abissi di ciò che è eccessivo e tracotante desiderare.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.