

Giuseppe Nicolaci

## METAFISICA E TEMPO DELLA FESTA

### Abstract

*The essay centers on the connection between truth and time. The originally tragic constitution of such a connection undergoes a turn in the birth of metaphysical thought. Metaphysical thought is here presented as a form of thinking that unfolds entirely within the path of the skeptical, Socratic principle of “knowing not to know” and unrolls ideally in a time without duration, a time unrepresentable to consciousness, a merely logical time. With reference to Aristotle’s Physics, the essay characterizes such a purely rational time as free from movement and places it in relation with the time of festivals. From the perspective of metaphysics, to live the time of festivals means to pause in view of the aporetic condition whose fecundity is theorized in Socratic dialectics and later, in a much more systematic way, in Hegel’s doctrine of the determinate negation.*

Ecco adesso il tempo favorevole. Ecco adesso il  
giorno della salvezza  
(PAOLO, *Seconda lettera ai Corinti*)

Tindari serena torna;/soave amico mi desta/che mi  
sporga nel cielo da una rupe/e io fingo timore a chi  
non sa/che vento profondo m’ha cercato.  
(S. QUASIMODO, *Vento a Tindari*)

### 1. Difesa di Protagora

Immaginiamo che l’oracolo di un dio misterioso sentenzi, a mio esclusivo beneficio, che arriverà primo alle corse l’atleta la cui vittoria meno mi aspetto. Detto fatto, scommetto un cospicuo gruzzolo sull’atleta meno bravo e più sfavorito e perdo, a giusto titolo, perché arriva primo il più bravo e il più favorito dai pronostici: per l’appunto quello che meno mi aspettavo vincesse. Il fatto è che l’oracolo, se veridico, non poteva non aver messo in conto il cambiamento che le mie aspettative avrebbero subito *quando* o, se preferiamo, *appena dopo che* il suo contenuto mi fosse stato comunicato. I conti tornano, ma lo scopro troppo tardi, quando non c’è più nulla da fare per il mio portafogli saccheggiato. E non mi conforta dover concludere che nulla, comunque, c’era da fare per la sua salvezza. È la logica paradossale e per sua struttura perdente del gioco della

morra cinese<sup>1</sup>: va da sé che, *quando* anch'io nel mio calcolo avessi messo in conto il mutamento d'opinione intervenuto in me, un tempuscolo dopo il senso della mia aspettativa sarebbe cambiato nuovamente e avrei dovuto rivedere nuovamente i conti; e così via via fino a quel tempuscolo ultimo, necessariamente non più disponibile al mio desiderio, in cui si fosse consumato il fatidico gesto della scommessa. Ah, se in quell'istante, in cui nulla vi sarebbe stato ormai da aspettare, il fato amico mi avesse visto operare in senso contrario all'aspettativa da me nutrita nel *penultimo* istante! In vista di quel *penultimo* istante il tempo di tutta la storia verrebbe messo in conto a rovescio quasi provenisse dall'*ultimo*, in cui nulla vi fosse ormai da fare per il mio desiderio. Vano miraggio! Come diceva Aristotele, il tempo non è una successione di istanti. Qui non si tratta di amicizia o di inimicizia della sorte. In ogni caso i conti alla fine tornerebbero. Vincerebbe comunque chi, non da me ma dall'oracolo che non ha altra colpa se non d'esser veritiero, era stato previsto vicesse. Stando alla conclusione della storia, potrebbe dirsi che in certo senso, *alla fine*, non accade niente: niente, intendo, più di quanto era assolutamente prevedibile che accadesse. Se diciamo che non si sfugge al vaticinio del fato, che non si può rovesciare la sorte, è perché in realtà non c'era nessuna sorte avversa da rovesciare. Eppure, *in mezzo*, qualcosa, che non era affatto in conto, è accaduto. Quel che, alla lettera, ne è andato di mezzo è la salute del mio stato patrimoniale. A lei può ben dirsi che la sorte è stata avversa e la verità fatale. Senza l'oracolo sarebbe stata ancora in fiore.

Come è noto, di simili trucchi della parola erano ricchi gli oracoli dei miti che fiorivano fin dall'epoca tragica dei Greci e dei primi filosofi dai cui pensieri, d'improvviso, come per un'inattesa virata, vennero fuori, con disappunto di Nietzsche, Socrate, la metafisica e la sua tradizione. Ne erano ricche anche le argomentazioni dei nuovi maestri di saggezza cui si opposero Socrate e i più illustri dei suoi discepoli di Atene. In questo caso, però, la materia dell'inganno non viene direttamente dalla parola, ma da quell'intreccio mai del tutto dipanabile fra il tempo e quanto vi accade, che impegna non da oggi l'attenzione dei filosofi perché sembra attrarre oscuramente nelle

---

<sup>1</sup> Cfr. J. LACAN, *Il tempo logico e l'asserzione di certezza anticipata. Un nuovo sofisma*, in ID., *Scritti*, trad. it. G. Contri, Einaudi, Torino 1974, vol. I, pp. 191-207. La prospettiva sviluppata in queste pagine deve abbastanza alla nozione lacaniana di "tempo logico", che utilizzo tuttavia, non da oggi, in una direzione del tutto autonoma. Deve di più a Ugo Perone e ad alcuni passaggi tematici cruciali della sua proposta teorica, qui assunti soprattutto a partire da U. PERONE, *Il presente possibile*, Guida, Napoli 2005. Né del primo debito né del secondo avrei potuto dar conto in questo scritto senza modificarne considerevolmente l'estensione e il contenuto. Il secondo, però, credo si lasci in parte costatare da se stesso – questo è almeno nelle mie ambizioni – anche per una certa intonazione generale dello scritto. Con Perone, con il suo modo di porre il tema della "soglia" e del presente come soglia, con la sua fatica di ripensare l'apertura dello spazio del religioso e del sacro nel rapporto con la verità ambiscono palesemente a dialogare, in questo studio, sia il tentativo di riprospettare l'*exáiphnes* come il "tempo dell'interruzione", sia il motivo della conversione del tempo dell'interruzione nel tempo della festa, pur sviluppato in modo del tutto personale allo scopo di enuclearne l'implicazione metafisica (almeno secondo una certa visione della metafisica cui sono affezionato). Gli autori e i testi classici utilizzati sono a me particolarmente cari. Tuttavia è nella memoria del laborioso itinerario filosofico di Perone, con la mente un po' rivolta al suo Benjamin, al suo Bonhoeffer, al suo Celan, che qui ho provato a chiamare in scena e a raccordare insieme alcuni passaggi platonici, aristotelici ed hegeliani che da tempo affaticano la mia ricerca.

sue trame il legame fra la verità e il tempo. Là si annida la seduzione di una figura ingannevole che potrebbe indicarsi come la *nudità del vero*. All'insidia racchiusa nella notizia dell'oracolo, il cui sopravvenire dannava inesorabilmente alla perdizione il contenuto del mio portafogli, somiglia un poco l'incidente del velo perduto da Tisbe (o della vela, per far memoria anche di Egeo e di Tristano), che basta a volgere in tragedia l'amore di Piramo. La materia della seduzione non è meno sottile dell'attesa ingannevole che si consuma in quel penultimo istante che sfuggirà comunque al mio calcolo e che, però, l'oracolo del dio non trascura di rimettere al suo posto. La fiducia con la quale mi precipitavo inevitabilmente troppo presto al botteghino delle scommesse ha qualcosa del vano dolore di Piramo che non esita a uccidersi al falso annuncio della morte atroce di Tisbe; e a giusto titolo, dato che effettivamente essa morirà sul corpo esanime dell'amato, anche se nessuna belva avrà mai affondato le zanne insanguinate se non nel breve spessore del velo che la fanciulla ha perso fuggendo. Come non riconoscere qualcosa di strappato alla verità – che invece, ma lo si scopre troppo tardi, i suoi veli se li tiene cuciti addosso – in quel sottile tessuto ingannatore che, rifratto come in un caleidoscopio attraverso i millenni dal genio di Shakespeare, fluttua invisibile sugli occhi di Macbeth e di Romeo, e riappare fra le mani incolpevoli di Cassio?

In tutte queste trame luttuose l'elemento comune, il tratto propriamente tragico, è che al fondo non c'è il rovescio di fortuna (*non* ci sono fanciulle rubate anzitempo alla vita né foreste che vanno in giro ad assaltare castelli e Desdemona *non* ha mai tradito contro ogni attesa il suo amore). La *peripétheia* dell'antica tragedia si assenta, lasciando che sia piuttosto il suo fantasma a governare tutta la vicenda fino alla catastrofe; dove diventa proprio quest'assenza, dolente d'improvviso come una ferita invisibile, il *vero* rovescio di fortuna (alla fine dei conti proprio che Tisbe *non* sia morta, che Desdemona *non* abbia tradito, è il tragico). Che l'*a-létheia* potesse giocare così crudelmente col desiderio umano è cosa che i classici dell'età tragica non avrebbero osato mettere in scena. Quel che accade, in queste trame, è che qualcosa *non accade*, quasi l'assenza d'evento si *positivizzasse* lasciandosi imprigionare in una sua implausibile durata, in un suo tempo finito che, non potendo essere marcato in alcun modo nella parola e nell'anima dato che dentro, appunto, non vi accade nulla, va sempre, inesorabilmente, fuori conto.

Va proprio così nella storia del mio portafogli. L'oracolo, a pensarci bene, non è meno incolpevole di Cassio. In che modo un dio più benevolo avrebbe potuto mai trasformare il messaggio per proteggermi dal bagliore in esubero della sua verità? Come fare a concedermi davvero il *tempo di cambiare opinione* sulle mie aspettative? Comunicarmi che l'atleta che vincerà è quello che meno mi aspettavo vincessero *quando* però, beninteso, questa stessa notizia non mi avesse ancora raggiunto? Ed eccomi alle prese con un improbabile congiuntivo, invano impegnato a rimediare all'assenza di un imperfetto indicativo idoneo a dire il *tempo* in cui la notizia non mi abbia ancora raggiunto; dal momento che *mai e sempre* in realtà la notizia *non* mi ha ancora raggiunto: *mai*, perché sempre deve avermi già raggiunto perché io possa raccogliere in un passato l'*intera* durata in me dell'aspettativa che ormai non mi appartiene più e alla quale si riferiva l'oracolo; *sempre*, perché mai potrà raggiungermi se, *nel tempo* in cui mi raggiunge, l'aspettativa che *in me* al suo apparire si distrugge deve pur durare ancora, affinché l'oracolo possa farvi riferimento. Ma così non c'è salvezza per il mio gruzzolo investito a perdere, come non

c'è conforto per il dolore vano di Egeo, di Tristano, Piramo, di Romeo, per il disperato stupore di Otello, per la fiducia cieca e temeraria di Macbeth. Se la verità è che la “verità” il suo velo se lo tiene sempre cucito addosso, come insegna Heidegger, per l'occhio non c'è scampo di fronte al fantasma della nudità del vero. E la tragedia non è meno reale perché ha tessitura d'inganno dall'inizio alla fine. Nulla di più sfuggente della leggerezza di quel velo, quell'indizio di s-velatezza in cui la mente è intrappolata a morte. Nulla di più struggente di quel congiuntivo, di quel tempo del desiderio, che invoca invano per quegli eroi “moderni” e per il protagonista della mia storiella la grazia di un non-ancora che non ha più misura nell'anima né durata nel tempo dei loro giorni: ah *quando* la notizia del vero non li avesse ancora raggiunti!

Sembra davvero di registrare in questo spasmo del desiderio qualcosa come uno slargo, una smagliatura nel flusso continuo del tempo in cui non cessano di consumarsi le cure dei mortali; qualcosa che suona come una pulsazione a vuoto, un *quando* mancante; qualcosa come un'interruzione del tempo. Ma è un inganno dell'immaginazione. Del tempo non può esserci interruzione, se abbiamo assunto che è un *continuum*. A nessun livello: anche lo *Shabbat* è un giorno della settimana e a dispetto della legge può succedervi di tutto, dall'assalto mortale nel deserto del primo libro dei Maccabei (*1Mac* 2,29-41) alle guarigioni prodigiose dei Vangeli. Anche il movimento, se preso come una grandezza, è continuo e, fuori dall'anima, ha tanta probabilità di interrompersi quanto l'amore di Otello ne ha dentro il cuore di Desdemona. Piuttosto è l'interruzione stessa, la discontinuità, che sembra raccogliersi nella continuità di una sua durata finita. Non si dà se non come *tempo* dell'interruzione. Ed è il tempo in cui *accade* che non accada nulla; ma è anche il tempo che nell'anima va sempre fuori misura, il tempo a perdere. La sua durata è reale, anche se appartiene a un tempo che non ha misura che nel suo rovescio, dove non lo si può abitare che in perdita. È la durata del tempo che *perdo*, appunto, a cambiar d'opinione *quando* apprendo dell'oracolo: quanto basta perché quel quando si dilati in se stesso in un *appena dopo*, sufficiente a condannare il mio gruzzolo, perché *appena dopo* sarà *tempo* che la sentenza debba interpretarsi in senso contrario. Se di questo *appena dopo* avessi potuto disporre, per così dire, dal “verso giusto” come *kairòs* per mutare la direzione delle mie aspettative, avrei dato un altro corso al movimento e vinto il dio dell'oracolo al gioco della morra cinese. È questo, dunque, il quando mancante al calcolo dei miei movimenti: mancante, nel senso che è *per sua natura fuori posto*<sup>2</sup>, non ci è dato se non nella misura esatta in cui è *sottratto* al tempo che ci è dato e non gli è restituito se non appunto, in aggiunta, in esubero, *quando* è troppo tardi perché il nostro desiderio possa farsene qualcosa. Quel quando in cui *nulla accade* quanto al movimento e del quale in nessun caso avrei potuto disporre, quel tempo che in nessun caso mi sarebbe stato concesso, è tuttavia abbastanza reale perché io possa lasciamelo rubare, così che venga riguadagnato a mio danno. Per questo gli eroi ovidiani di Shakespeare, capaci di schiantarsi contro un velo, giganteggiano quanto quelli di Eschilo e di Sofocle. I Greci, con Platone, lo hanno indicato all'attenzione della filosofia come *l'improvvisamente* (*to exáiphnes*): il tempo in cui accade – un accadimento non configurabile esso stesso in termini di movimento – che dalla quiete prenda avvio il movimento o che il movimento si estingua nella quiete.

---

<sup>2</sup> Cfr. PLATONE, *Parmenide*, 156d-e.

Ma qui l'*improvvisamente* si converte in tempo di tragedia. Preso come un tempo in cui, del movimento, *non accade nulla*, non si lascia misurare se non in perdita, come un tempo irrimediabilmente perduto, indisponibile alla memoria; non si lascia rappresentare se non come quell'insidioso scarto che dà modo a quel che pure, nel *frattempo*, accade, di arrivare sempre troppo tardi o troppo presto perché lo si possa vedere arrivare. Se d'improvviso un amico interrompe il corso delle mie occupazioni e dei miei pensieri per chiedermi appunto che sto facendo, faccio presto, troppo presto – reso accorto ormai dalla disavventura del mio portafoglio – a riprendermi tanto da rispondergli: *sto rispondendo alla tua domanda*. E naturalmente la mia risposta è la più vicina al vero. L'aver messo in conto, pur senza averne memoria, anche il tempo *perduto* nel rispondere, rende la mia parola avveduta come l'oracolo del Dio che mi ha saccheggiato il portafoglio. Ma la mia è una verità che brucia il desiderio di sapere come una sventagliata d'acido negli occhi. Per venir incontro al desiderio dell'amico la mia risposta avrebbe invece dovuto calcolare in perdita la misura del tempo dell'interruzione prodotta dall'ascolto della domanda in cui prende per l'appunto avvio la nuova occupazione di rispondergli. Si voleva sapere infatti cos'è che stavo *continuando* a fare non adesso che rispondo ma *prima che* la notizia della domanda mi raggiungesse e *fino a quando* non mi avesse ancora raggiunto. Tuttavia l'amico non può correggere il tiro chiedendomi "che *stavi* facendo?". All'indicativo, non c'è imperfetto che tenga. Gli replicherei domandando a mia volta, a giusto titolo: "quando?". E non avrei risposta, salvo – ormai va da sé – che *sempre e mai*: del tempo sul quale entrambi ora ci interroghiamo, sebbene oltre ogni dire reale, dato che ci sta passando addosso mentre parliamo, alla lettera, *non se ne sa nulla*. Non ha durata la cui memoria possa indicarsi nella parola salvo che in uno spasmo del desiderio, struggente quanto può esserlo un congiuntivo, perché è il tempo di una interruzione impossibilmente invocata nel cuore di un *continuum*. Sempre troppo tardi per ricordarsene. L'atto del movimento cui lo riferiamo, e che figuriamo giustamente come incompiuto – *enérgeia atelés* – è già estinto incalcolabilmente nella quiete e quel "prima che" non ha nessun "poi" rispetto al quale sia possibile numerare un qualunque movimento. Non c'è nessun "poi", se è vero che la cosa di cui si voleva sapere era il movimento che stavo continuando a fare precisamente *quando* – né prima né dopo – il sopravvenire della notizia della domanda ha interrotto, ponendole fine, quella continuità. Sebbene, oltre ogni dire, reale, quel *quando* che la domanda vorrebbe così affannosamente intercettare, il *quando* cioè di quella interruzione, il tempo in cui dura il movimento del mio improvviso prestare ascolto a chi mi interroga, non ha durata (*grandezza*, direbbe Aristotele) nella memoria, sufficiente a incrociare, delimitandolo, il tempo in cui *durava* il movimento cui la notizia della domanda ha posto fine. Questo non significa certo che non ci sia intersezione fra il tempo della domanda e quello del movimento cui la domanda si riferisce (e che ho interrotto al sopraggiungere dell'amico); che non ci sia qualcosa come un limite comune a entrambi. Questo limite ha però una sua interna costituzione temporale. Non è vero che i due tempi non si incontrino. Tuttavia non si incrociano in un punto. Perché possano incontrarsi occorre la continuità di un *altro* tempo. Si incontrano come in uno slargo, in un'apertura, al modo in cui potrebbero incontrarsi, per rubare un'eloquente metafora spaziale a Ugo Perone, due

strade che finiscono nella medesima piazza, dove però non ci sono più sentieri che vengano o vadano da qualche parte<sup>3</sup>.

Il fatto è che proprio perché in questo caso il limite ha esso stesso carattere temporale, anche la parte di tempo in cui prende forma andrebbe messa in conto con le altre. In nessun caso potrebbe azzerarsi in un adesso – punto inesteso di incontro fra il tempo e l'eternità – salvo che appunto *adesso* che il mio portafogli è ormai alleggerito, al mio amico è toccata la risposta raggelante e il volto di Desdemona è pallido come la sua veste bianca. Ma qui ancora una volta ci previene l'insegnamento di Aristotele, l'autore di riferimento della metafisica. Nel *quando* in cui c'è da rispondere all'amico si annidano in questo caso due *adesso* diversi, non quanto all'*adesso* di ciascuno che è sempre lo stesso, ma quanto al loro rispettivo *essere adesso*<sup>4</sup>. Per quanto il pensiero di chi interroga e quello di chi risponde possano correre l'uno incontro all'altro con la stessa velocità con cui Achille correva dietro alla tartaruga, alla mia richiesta di precisare il *quando* cui si riferisce la sua domanda, il mio amico non sarà allora così poco avveduto da rispondere: "adesso!". L'*adesso* non è un *quando*. Non è come l'*improvvisamente*: non *vi accade* che non accada nulla; semplicemente, non accade nulla! Anche se il tempo è «continuo per l'adesso»<sup>5</sup>, non è nell'adesso né è un succedersi di adesso. E sebbene in se stesso l'adesso «determini il tempo quanto a ciò che viene prima e viene dopo»<sup>6</sup>, un adesso da solo non è una parte di tempo. È infatti fra due adesso che ha misura nell'anima il movimento e il valore di questa misura è per l'appunto il tempo. E poiché non c'è distanza, per quanto breve, fra due adesso, che non possa ospitarne un'altra più breve che si interponga a sua volta fra due adesso, per questo il tempo è una grandezza continua come lo è per Aristotele ogni grandezza e come continuo è il movimento, *di cui* tuttavia il tempo è precisamente ciò che può ancora numerarsi rispetto a ciò che precede e a ciò che segue (nel movimento, ovviamente, e non nel tempo).

Stando a questa teoria, quel che rende comunque inevitabili la disavventura del mio portafogli e quella del mio amico è appunto il fatto che in entrambe le storie c'è un valore, un numero, che esce fuori conto, come se il tempo, impazzito, avesse perduto la continuità del movimento, di cui è il *quando* e dunque in qualche modo la discretizzazione, e vagasse liberamente al modo di una porta uscita dai cardini (come non ricordare Amleto?). Quel numero che vaga via liberamente, depistandoci come il velo sfuggito a Tisbe o alla verità di cui inseguiamo il fantasma, è comunque maggiore di zero. Piccolissimo, come appunto possono esserlo a volte il tempo del morire del vento fra le vele, quello di mutare opinione o di abbandonare un pensiero per dare ascolto a un

---

<sup>3</sup> «La piazza, in una città, ne è il centro; di là si dipartono le strade e là esse riconducono. Nella piazza si intrecciano le vie dell'andare quotidiano e giungono festosamente alla loro origine. La piazza è simbolo del tempo festivo; questo tempo ha luogo nel centro della vita, in uno spazio il cui contrassegno ultimo è la differenza. Gli uomini costruiscono vie, ma non possono propriamente costruire una piazza [...]. La piazza serve agli uomini, che là hanno il loro punto di incontro; essa non è però a loro disposizione. Sulla piazza non si può andare in nessun luogo; essa non è come la via, che conduce in qualche luogo, che può essere mezzo per altri scopi» (U. PERONE, *Ambivalenza della quotidianità*, in "Annuario filosofico", 5 (1989), p.143).

<sup>4</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 219b 10-11.

<sup>5</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 220a 5.

<sup>6</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 219b 11-12.

amico, non è meno reale per il fatto che non lo si possa marcare nella parola e nell'anima. Va fuori conto quando l'anima è indotta a riferirglisi, appunto, per metterlo in conto, rappresentandolo fra due adesso, quasi a metterlo in linea, se così posso dire, con altre parti di tempo e a numerarlo rispetto a quella che viene prima e a quella che viene dopo, come se *anziché essere una parte di tempo fosse una parte di movimento*<sup>7</sup>. Là il tempo impazzisce, perché di suo è davvero una parte del movimento, nel senso che è qualcosa del movimento (come è davvero di Tisbe il velo fra le zanne della leonessa e davvero della verità il nascondimento sulle labbra del mentitore); ma lo è in termini ontologici e non ontici: lo è al modo in cui, se Socrate è un uomo, diremo che l'*essere-uomo*, l'essere proprio dell'uomo, è parte dell'*essere* (proprio di) *Socrate*; non certo che è parte di Socrate, altrimenti non potrebbero più essere uomini Alcibiade, Callia ecc.

Solo che è del tutto inutile somministrare questa briciola di ontologia aristotelica all'anima umana, che mai rinuncerebbe a perseverare nell'errore; mai, per nessuna filosofia al mondo, rinuncerebbe a mettere in conto anche la memoria del tempo *in cui* vive come se vi si annidasse ancora qualcosa da numerare rispetto a ciò che segue e a ciò che precede. Mai rinuncerebbe a questo spasmo della riflessione, perché non potrebbe vivere *nel* tempo senza provarsi a vivere anche *il* tempo (per lo stesso motivo, direi che non c'è successione di giorni che possa volgersi su se stessa in un intero, senza annoverare il tempo della festa); anche a costo di perderlo, di farlo impazzire e di fare la fine degli eroi shakespeariani che muoiono di verità e mandano il tempo fuori sesto per il modo spasmodico che il loro desiderio di verità ha di attraversare il tempo. Di questo, infatti, si tratta: è qui, in quest'operazione di calcolo, che non torna mai per quante volte la si possa tentare, che la verità di cui l'anima è sempre in traccia viene col tempo in un rapporto intimo, vitale, in cui ne va di entrambi.

Del fatto che a riguardo non c'è filosofia che tenga, perché conoscere la fonte dell'inganno non giova all'anima ai fini di proteggersi dalla sua seduzione, sembra fossero consapevoli i nuovi maestri di saggezza che avevano successo ad Atene all'epoca di Socrate e dell'inizio della metafisica. Ma se essi usavano per lo più a loro esclusivo beneficio questa consapevolezza, in modo assai più radicale e sofferto se ne avvale Protagora – almeno a sentire Socrate e il formidabile argomento che, nella celebre “apologia” del *Teeteto*, egli esibisce a sostegno della dottrina del più illustre dei sofisti, il più irriducibile e certo il più amato dei suoi antagonisti.

Protagora è il filosofo che più di ogni altro ha saputo intendere e coprire in anticipo col suo pensiero, con una *pietas* che si addice ai filosofi, quella flessione “moderna” del tragico che ho cercato fin qui, come potevo, di illustrare. Quel che ho cercato di dire fin qui, con qualche aiuto da parte della fisica di Aristotele, va riferito essenzialmente a lui, alla memoria del suo pensiero quale, almeno, rimane “compreso”, stando al *Teeteto*, nell'epoca d'inizio della metafisica. Che fosse amato da Socrate è testimoniato dall'ammonizione, che da Socrate gli viene messa sulle labbra, a intender bene, prima di precipitarci a confutarlo, cosa abbia veramente voluto dire con l'asserzione che *tutto si muove* e che *ciò che a ciascuno sembra questo anche è*<sup>8</sup>; e alla sua parola è affidata, contro ogni

<sup>7</sup> «Ma il tempo non è determinato (*hóristai*) dal tempo, né nella sua quantità né nella sua qualità» (ARISTOTELE, *Fisica*, IV 10, 218b 15-16).

<sup>8</sup> Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 168b 4-5.

attesa, una delle esposizioni più lucide che Platone ci abbia lasciato della dialettica come disciplina fondata sul desiderio comune della verità e dunque sulla *philia*<sup>9</sup> e sull'intesa reciproca degli antagonisti. Ma soprattutto, e nel modo più accorato, l'amicizia con l'antagonista è attestata dal tono con cui Socrate, riprendendo la parola in prima persona, sigla la conclusione della propria "difesa" sulla stessa nota dolorosa da cui aveva preso avvio:

«Queste cose, Teodoro, ho provato a dire, secondo la mia capacità, in difesa del tuo compagno, piccola difesa, data la mia piccola capacità; ma se lui fosse vivo, miglior difesa della sua dottrina avrebbe potuto fare egli stesso»<sup>10</sup>.

La tesi di Protagora, discepolo segreto di Eraclito, secondo cui la verità è consegnata tutta intera senza residui alle forme del suo apparire ma l'apparenza è a sua volta inchiodata alla verità, ha nell'ascolto di Socrate un'intonazione costitutivamente tragica. Il formidabile argomento su cui riposa la conclusione che la verità si offre tutta intera nell'opinione, nasce e muore con essa, tiene ostinatamente di mira il tempo dell'interruzione, quella piccola parte di tempo che non può mettersi in conto salvo che a cose fatte. Che questo tempo non possa viverci come un tempo della coscienza è il punto di forza del ragionamento. E sebbene esso sia vincente, il sapore del successo – forse, perché lo si apprezza per bocca di Socrate – ha in esso un sapore amaro, un che di desolato e di irreparabile:

«Mai nessuno fece sì che opinasse poi il vero chi opinava il falso»<sup>11</sup>.

Come è noto, la conclusione cui l'argomento conduce non implica affatto l'asserzione che tutte le *doxai* abbiano lo stesso valore. Ve ne sono alcune più di altre adeguate a migliorare, in circostanze determinate, il nostro modo di stare al mondo e di rapportarci ai nostri simili. Compete al buon maestro di saggezza l'arte di distinguere un'opinione migliore da un'opinione peggiore, di avvalersi della parola per indurre l'interlocutore ad abbandonare la seconda per la prima. Posta così la cosa – il Protagora di Socrate si avvale peraltro tranquillamente del principio di bivalenza – la classica rivalsa antiscettica, credo non sia difficile avvedersene, ha presa assai scarsa. Il fulcro del ragionamento, che come ogni argomento dialettico è in realtà un controargomento, consiste nel volgere in contraddizione il tentativo di interpretare e di giustificare, viceversa, il passaggio da un'opinione a un'altra in termini di passaggio dal falso (o dal meno vero) al vero (o al più vero). Esso demolisce di fatto l'ipotesi che possa darsi distanza fra verità e apparenza, provando che in nessun caso il mio cambiare d'opinione potrebbe essere ascritto al potere di distinguere *dapprima* la non verità di quel che, ingannevolmente, mi si presenta innanzi come vero. Quel che mi è concesso è solo di riconoscere la non verità di quel che un momento prima mi *appariva* come vero, dunque solo a cose fatte *quando già* ho cambiato opinione. In breve, non è possibile riconoscere la non verità di "Q" se non

---

<sup>9</sup> Cfr. PLATONE, *Teeteto*, 167d 7-168c 2.

<sup>10</sup> PLATONE, *Teeteto*, 168c 2-5. Ma cfr. anche l'esordio dell'"apologia": «Se fosse vivo, il padre di questo racconto rimuoverebbe molte obiezioni» (164e 2-3).

<sup>11</sup> PLATONE, *Teeteto*, 167b 6-7.

nell'atto di tener per vero “non-Q”. Troppo tardi, dunque, perché si possa sensatamente affermare che *dall'*opinare il falso si *passi* all'opinare il vero. Perché si dia passaggio dovrebbe esserci una parte di tempo, pur minima, in cui mi appare che la cosa semplicemente *non* sta al modo in cui mi appare che stia (il che violerebbe il principio di non contraddizione ma in cambio toglierebbe all'oracolo di qualunque dio il gusto di giocare a morra cinese). Ma quella parte di tempo è disabitata. Se anche vi fosse un tempo in cui il continuum del movimento del mio *passare*, nel senso dello *star passando*, da un'opinione all'opinione contraria – l'atto del mio cambiare opinione nel senso cioè dello *star cambiando* opinione – potesse ancora numerarsi rispetto a quel che viene prima e a quel che viene dopo, su di esso non avrebbero presa la parola e il suo potere rivelativo. Non c'è scampo: la verità non la si *vede* arrivare. Nessun maestro per quanto abile a farmi cambiare d'opinione potrebbe indurmi sensatamente a concludere e a riconoscere che la cosa non sta come *ritengo* che stia. Come dire che chiunque creda oggi di sapere può ben riconoscersi esposto al rischio di cambiare opinione e di giudicare domani mal riposta la propria credenza; ma quanto al fatto di non sapere, nessuno, che effettivamente non sappia, può sensatamente affermare di *saperlo*.

Questa conclusione Socrate non la trae; ma possiamo immaginarlo, alla fine del suo discorso, chinare il capo con tristezza: in ogni caso l'amico Protagora non è più vivo per essere lì ad udirla, riconoscersi pienamente compreso e attendere su questo punto il contraddittorio, che, ovviamente, sarebbe a riguardo radicale perché la posta in gioco è il senso stesso del lavoro della dialettica. Se è vero che la disciplina introdotta da Socrate e dai suoi allievi più illustri sotto questo nome si stacca dall'eristica dei sofisti perché suppone l'amicizia e l'intesa preliminare fra gli antagonisti, allora la dialettica comincia, qui, sotto un segno di lutto.

## 2. *La metafisica e il tempo della festa*

Se mi si concede – il che ovviamente non è d'obbligo – di intendere per *metafisica* quanto prodotto, nella storia, da quel pensiero che nasce e si sviluppa sotto la disciplina del “so di non sapere” socratico, sostengo allora che c'è un legame essenziale fra la metafisica e ciò che con un piccolo colpo di mano, tutto sommato non imprevedibile e di cui spero a breve di farmi perdonare, propongo di chiamare a questo punto *tempo della festa*. In realtà, sostengo che c'è una sorta di responsabilità strutturale della metafisica nel darsi della congiuntura teorica che consente di riconfigurare, in qualche modo di rinominare, sotto questa espressione, proprio quanto ho indicato e cercato di illustrare prima, in ordine alla “difesa di Protagora”, come *tempo dell'interruzione*. È questo il tema che brevemente vorrei svolgere. Esso comporta però un passaggio particolarmente delicato che ha luogo, per così dire, dentro la medesima cosa. Se il tempo dell'interruzione, quello che va sempre fuori conto, che va in perdita, può in se stesso riconfigurarsi come tempo della festa, è ovviamente a causa di un certo modo di abitarlo e di viverlo, in qualche modo, in *positivo*. Vissuto distintamente come tempo della festa, è rimesso in conto nel calcolo del tempo, non però questa volta solo dalla parte del dio e a nostro danno ma in amicizia col dio e a vantaggio dei mortali. Che ciò sia possibile e in che limiti ciò sia possibile è l'*istanza*

socratica della dialettica, raccolta sotto la disciplina del sapere di non sapere. Questa disciplina, che si costituisce dalla nascita sotto un segno di lutto, si consegna dalla nascita, in forza della sua stessa forma, al tempo della metafisica e al particolare desiderio di sapere (riferito a un sapere non finalizzato che al sapere stesso) che in esso si coltiva. Quel che prende figura in una simile consegna è allora un certo movimento di conversione del tempo e dell'azione del lutto nel tempo e nell'azione della festa. Ma è una conversione che ha luogo, appunto, dall'origine e nel medesimo, e prende forma nella radice stessa del lutto, perché è proprio la presa di distanza da Protagora che insegna, in Socrate, come sia possibile abitare non in perdita il tempo dell'interruzione. È questa infatti la mossa che egli impegna nella disputa virtuale con l'amico assente. Essa consiste nello sfruttare proprio il tempo che sempre, tragicamente, va fuori conto – il tempo dell'interruzione, appunto, in cui nulla apparentemente accade – per smarcarsi dal calcolo di Protagora secondo cui, *quando* scopriamo che la cosa non sta come opinavamo che stesse, non c'è mai tempo per convertirci all'opinione contraria, dato che siamo *già* dell'opinione contraria. Nel farlo Socrate esibisce il volto radicalmente e invalicabilmente “negativo” della dialettica: non si tratta di presumere, di credere, di opinare di non sapere ma di *saperlo*, di *giungere*, per l'appunto, a *saperlo*. È la forma più desolata e anche più ambiziosa di scetticismo, la più ardita e anche, a tutti gli effetti, la meno “probabile”. Nell'ottica di Protagora l'impresa è impensabile ed è questo il punto di forza del suo argomento. Nessuno può sensatamente affermare di *sapere* di non sapere. Se Socrate ci riesce ed è nel vero in una tale affermazione, se riesce a portare il sapere fino a questo limite estremo, può ben dirsi il più sapiente degli uomini. Oltre, davvero non si può andare!

Per parte mia cercherò di far vedere in che senso la metafisica potrebbe essere responsabile di un certo modo di abitare in positivo il tempo dell'interruzione che basta a riconfigurarlo come tempo della festa. Resta però un fatto che questo modo è comunque il modo di Socrate che, nel lutto per l'assenza dell'amico, esibisce in piena luce il lato “negativo e dialettico” della ragione. Non c'è un altro modo di “abitare” non in perdita il tempo dell'interruzione! Ma abitato in questo modo il tempo dell'interruzione è già tempo della festa. La responsabilità della metafisica è dunque già da sempre coinvolta – sta in questo il passaggio delicato cui mi riferisco –; e in effetti in essa il pensiero non fa che prendere su di sé *fino in fondo* la responsabilità dell'impresa socratica, prolungandola in un progetto di ricerca abbastanza vasto e felice da attraversare – anch'esso, come il velo di Tisbe – i millenni (ne sarebbe oggetto quella “scienza dei principi e delle cause prime” che solo al dio per sua natura si addice<sup>12</sup> e il cui possesso nulla di nuovo né in termini di vantaggio né in termini di svantaggio aggiunge al conto abituale delle cure e delle fatiche, delle pene e delle gioie dei mortali).

Il passaggio che converte nel tempo della festa il tempo del lutto insiste per questo, dunque, sul medesimo. A volerlo prendere appunto come un *passaggio* se ne possono ben ravvisare le fattezze nel passaggio, che Hegel ha ostinatamente cercato e tematizzato, dal lato “negativo e dialettico” a quello “speculativo” della ragione. Purché, beninteso, si tenga per fermo – cosa che a mio avviso Hegel volentieri concederebbe, ma non la maggioranza dei suoi lettori – che quel passaggio non valica il limite comunque

---

<sup>12</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 2, 983a 8-10.

“negativo e dialettico” della ragione ma insiste su di esso, non si apre la strada oltre ma dentro questo limite, in nessun modo intende inficiare la veridicità dell’oracolo delfico, che nel sapere di non sapere vedeva raggiunta la punta estrema della sapienza umana; al contrario massimamente ne esalta il carattere rivelativo. La novità che la metafisica produce nel cuore della dialettica è soltanto – e non è poco – come un moto intimo di allegrezza che là non è fuori posto: l’invalidabilità del confine toccato nel sapere di non sapere, quel che lo rende estremo, non ha misura nelle ristrettezze della natura umana ma nella natura della cosa stessa, ossia nella forma *assoluta* del sapere che là si raggiunge e che, in quel limite, si tocca con il sapere del dio.

È questo delicatissimo tratto “hegeliano”, a mio avviso, il cuore della relazione fra metafisica e tempo della festa. Per illustrarlo non affronterò la filosofia di Hegel ma, semplicemente, proverò ad analizzare più da vicino la mossa socratica, anche se con lo sguardo rivolto a quanto essa si lascia alle spalle e a quanto ne è divenuto, storicamente, al tempo della metafisica.

C’è una volontà radicale di distacco che la disciplina scettica di Socrate e dei suoi allievi mi sembra nutrire nei confronti del passato verso cui tuttavia tiene sempre tenacemente rivolto lo sguardo. L’esodo da Protagora è anche esodo dal tempo della tragedia, preso in quel suo tratto estremo, “alessandrino” se così posso dire, a partire dal quale il tempo della tragedia si lascia abitare anche nella modernità. È una scommessa radicale sul futuro quella che si gioca, appunto, sulla possibilità di abitare in positivo, di metterlo a frutto, sia pure con il solo lavoro della ragione, quel minuscolo tempo, inaccessibile alla coscienza, che esce di conto ogni volta che, improvvisamente, qualcosa di veramente nuovo accade. Farsene carico implica l’attitudine a ripensare dalle fondamenta quell’intreccio, mai totalmente dipanabile, fra il tempo e quanto vi accade, che ha potere di chiamare in gioco il legame fra la verità e il tempo. L’argomento inaggirabile di Protagora non è valicato perché smentito ma perché accolto in un nuovo spazio logico che ce lo mostra in un’ottica rovesciata rispetto a quella da cui era stato formulato. Per dirla in breve: nessuno nega che la verità, per quanto la si ricerchi, se ci raggiunge ci raggiunge alle spalle, nell’*improvviso*, così da sorprenderci. Non ne consegue però che l’impatto debba risolversi nel cortocircuito che riproduce il carattere della catastrofe tragica, se l’attitudine a disporsi “felicitemente” in vista di esso può pensarsi, sotto il nome di dialettica, come una disciplina del pensiero. E in effetti il pensiero, che sta sotto la disciplina trasmessa da Socrate, non incontra più il fantasma della nudità del vero, perché impegnato a farsi carico della reale difficoltà di cui quel fantasma è comunque la cifra; ossia della propria condizione di *nudità di fronte al vero*.

In Platone la verità è sempre irriducibilmente altro, quanto alla forma, dalla *doxa*, che non può che tramontare al suo cospetto. Eppure nella *doxa* non si tratta che di essa, non si pensa che di essa. Questo basta già a sconvolgere e a far vacillare la tessitura del *dokeî moi*. La *responsabilità* del vero di cui tuttavia non dispongono è ciò di cui entrambe le opinioni in gioco nel contraddittorio della disputa condividono *insieme* il peso e questo obbliga i due ragionamenti antagonisti a costruirsi e a fronteggiarsi sempre nello spazio della *philia* e della ricerca dell’intesa reciproca: dunque in uno spazio capovolto. È una disciplina ardua che obbliga il pensiero a lavorare e a portarsi innanzi nella ricerca del vero da una postura innaturale che può ben configurarsi come il *rovescio* della coscienza.

La prospettiva di Protagora è capovolta: al cospetto della coscienza – del *dokei moi* e del suo sapere di sé – l'*apparire* della verità non può che darsi, invalicabilmente, sotto il segno della contraddizione.

Tutto ciò evoca ancora, inevitabilmente, Hegel e il suo disegno della *Fenomenologia dello spirito* dove il capovolgimento è tematico, il *venire a sapere* di non sapere è la forma stessa dell'esperienza che la coscienza fa di sé e del mondo, e l'impresa di discernere, in questa forma, il tempo ed il movimento dell'*apparire del sapere* dentro il *sapere apparente* mette a nudo la coscienza la figura portante, regista inconsapevole e insieme prima attrice del legame fra la verità e il tempo.

Ma, ancora un volta, qui non si tratta di Hegel né del modo in cui l'attitudine ad abitare e mettere a frutto il tempo dell'interruzione – perché di questo comunque si tratta – arriva ad Hegel. Ancora prima, si tratta del modo in cui l'attitudine di cui egli si fa lucidissimo interprete prende vita nello spazio sottile e senza fondo che rimane ostinatamente in disputa nello scambio virtuale fra Protagora assente e Socrate. Non è certo un caso che nel *Teeteto*, impegnato da cima a fondo in questa disputa, Platone metta in bocca a Socrate la puntuale formulazione dell'argomento protagoreo piuttosto che la sua demolizione. Se Hegel si lascia da se stesso evocare è perché l'ammonizione a capir meglio il pensiero di Protagora, prima di confutarlo, torna in lui, come in Kant, ancora fresca malgrado i millenni di storia della metafisica. Nessuno più di lui ha memoria del formidabile argomento “tragico” opposto da Protagora e della natura “speculativa” della fatica spesa dalla tradizione che a lui stesso mette capo, nel compito di rispondergli provando al tempo stesso a risponderne. Dopo tutto, se egli si ostina ad assegnare la via della disperazione e del dubbio al percorso di avvicinamento verso la verità è perché si protegge abilmente dentro la “difesa” della mossa socratica: anche Protagora concederebbe che se l'approdo all'opinione contraria è guadagnato sotto questa condizione radicalmente negativa, il tempo del “passaggio” non è pleonastico né vuoto di cura rispetto al vero.

Il tempo della metafisica si distruggerebbe se non durasse, in esso, il contraddittorio di un dialogo che, fin dal suo esordio, non ha memoria che al futuro e vi si perdesse la forza d'urto dell'argomento la cui “resistenza” coincide con l'atto di nascita della dialettica. Per lasciarsi alle spalle Protagora e il suo tempo non c'è da lasciarsi alle spalle il suo ragionamento ma anzi da prenderlo sul serio dove ne è più fine la punta e da non mollare mai la presa. La tesi della coincidenza fra verità e parvenza non è messa in mora perché è confutato l'argomento cardine su cui si appoggia ma perché nel contraddittorio che attorno ad esso s'innesci, nel gioco del dare e del chiedere ragione, viene alla luce uno scenario totalmente nuovo.

Provo a raccontare la cosa più da vicino. A Protagora anche Aristotele darebbe ragione su questo punto: non può esserci un'opinione intermedia fra due opinioni contrarie (tali cioè che la proposizione che descrive il contenuto intenzionale dell'una è [o implica] la contraddittoria di quella che descrive il contenuto intenzionale dell'altro)<sup>13</sup>. Né da parte sua Protagora, il cui argomento è calibrato sul principio di bivalenza, darebbe torto a Platone sul fatto che il passaggio da un'opinione all'opinione contraria comporta nell'anima la rappresentazione della non verità del contenuto dell'opinione

---

<sup>13</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Dell'interpretazione*, 14, 23a 27-b 26.

abbandonata. Il punto è però che in nessun caso una tale rappresentazione potrebbe essere, nell'anima, il contenuto di un'*opinione intermedia* dalla quale *derivare* la nuova opinione del vero il cui contenuto non potrebbe essere, in base all'applicazione del principio di bivalenza, altro che quello dell'*opinione contraria*. Solo in questa ipotesi, la responsabilità dell'abbandono della prima opinione sarebbe imputabile alla *causa* della verità, non importa se bene o mal risposta (ad essere falsa potrebbe essere, ovviamente, la rappresentazione della falsità della prima opinione). La lezione inaggirabile che Protagora ci consegna è che questa ipotesi è solo un miraggio della riflessione.

Tuttavia, ciò che ne segue non è immediatamente la risoluzione della distanza fra verità e parvenza. Ne segue semplicemente che la percezione della distanza fra la nostra opinione ed il vero non può pensarsi essa stessa come il contenuto di un'opinione e meno che mai di un'*opinione vera*, o ancora di un'*opinione vera accompagnata da ragione*. E infatti nel *Teeteto* si cercherà invano di catturarne la forma per questa via. Ciò non impedisce che, *contro* l'opinione, *al negativo*, e Protagora lo sa bene, la misura di questa distanza si lasci da se stessa apprendere per via, episodicamente, come materia di contraddizione e di dubbio; ne facciamo esperienza a ogni crocicchio nell'ostacolo che d'improvviso mette a rischio il corso abituale delle nostre attese e delle nostre certezze e ci induce a cercare nuove strade e nuovi maestri. Non la apprendiamo, naturalmente, che di passaggio. Ma la filosofia, presa specificamente come *epistème tes aletheias*<sup>14</sup> – quale vuole essere la metafisica – non ha interesse che a *questo* apprendimento; dunque al passaggio e a ciò che *nel* passaggio fa per un momento resistenza e trattiene. D'altro non si cura. Protagora non ha più nulla da insegnarci quando capiamo che ha ragione e che, se ha ragione, la verità in vista di cui ci accingiamo ad abbandonare il sentiero non ha il volto di ciò che ci attende oltre, domani, dall'altra parte, nella forma dell'*opinione contraria* – certo sperabilmente *più vera* della precedente, certo *migliore* se dall'altra parte ci sono buoni maestri. Per intendere dove cercarne il volto dobbiamo avvertire nell'"in vista di cui" prima che il verso della causa finale quello della "causa per cui prende avvio" il movimento di abbandono del terreno che è già in nostro possesso, e volgerci alla "natura atopica" del tempo in cui, d'improvviso, il movimento passa nella quiete e in ciò che è in quiete prende avvio il movimento. È là, nel gesto dell'essere per andar via – non nel senso dell'andare verso ma dello spingersi innanzi –, che la *causa* della verità deve essere necessariamente implicata, affinché ciascuno dei cambiamenti che la nostra rappresentazione della realtà subisce incessantemente possa sensatamente pensarsi come orientato, *nel suo principio*, in vista della verità e affinché, in forza di un tale principio, il loro insieme possa pensarsi in unica trama al modo di una serie. Occorre allora orientare diversamente lo sguardo attorno a noi. Se nel guado dall'una opinione all'altra, la causa della verità è sempre in gioco – intendo *a rischio* – dev'esserci un momento in cui la distanza che si interpone fra l'abbandono dell'una e l'approdo all'altra si fa incontro e si mette di traverso anche in un'altra direzione, che impegna il pensiero a solcarla in modo più severo: la direzione in cui non ci sono strade che portino da qualche parte (al modo dello slargo, della piazza, per utilizzare ancora l'immagine di Perone). Là occorre, come si dice, "fare mente locale": oltre e dinnanzi a noi, *qui e adesso*, non c'è la verità dell'*opinione contraria* che, pure, ci è già promessa dall'altra parte se ci affidiamo al

<sup>14</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 983b 20.

principio di bivalenza. Oltre e dinnanzi a noi, semplicemente, non c'è più sentiero! Non accade, beninteso, che per un momento. Non è che una pausa nel percorso, non dissimile da quella che va in perdita nel rispondere a chi mi chiede che sto facendo. Ma quella pausa, solo quella, è il tempo *buono* per la metafisica. Tutta la dialettica, dal *Menone* a Hegel, sembra spesa a prepararlo. È l'istanza socratica della dialettica, che a fronte della rovina della *doxa* non evoca la nudità del vero, il più vano e il più minaccioso dei fantasmi della riflessione, ma per l'appunto la nudità del pensiero *di fronte al vero*: un luogo di sosta che pur essendo dell'anima non si lascia distinguere e abitare che nella parola. Cos'altro è la condizione di radicale imbarazzo, di paralisi, così fortemente teorizzata nei dialoghi di Platone, in cui presto o tardi s'imbatte chi impegna il contraddittorio con Socrate? Di essa fa esperienza, nella disputa in vista della verità, quello dei due interlocutori che sulla base della sintonia, dell'intesa preliminarmente istituita, subisce, nel senso che *l'accoglie*, la confutazione. Ovviamente può trarsi indietro e ricusare i termini dell'intesa. Ma *finché sta alla parola* e tiene fermo il contenuto della propria *doxa* egli sa sulla resistenza del proprio stesso ragionamento la maggior tenuta dell'altro, che ne deduce la contraddizione. Ne conclude per la non verità della propria *doxa*. Non può però andare oltre e concludere per la verità della *doxa* contraria, cosa che nell'anima non potrà non accadere dato che là funziona pacificamente il principio di bivalenza. Non può farlo perché non appena lo fa, distrugge la condizione che gli consentiva di trarre la precedente inferenza e dunque non ha più ragione di farlo. La misura della non verità del contenuto del proprio *dokei moi* non si attinge infatti che contro la resistenza del ragionamento impegnato a rispondere della sua verità nel contraddittorio della disputa. Dunque, il transito verso la verità dell'opinione contraria è barrato. Occorrerà un passaggio ulteriore, con buona pace del principio di bivalenza. Null'altro egli apprende in positivo, nel punto in cui accoglie la confutazione, se non di non sapere; e lo apprende in una forma assoluta: non sa che questo e basta, questo e nient'altro. Ma questo nulla, questo esito totalmente negativo, che dà occasione al pensiero di ricominciare da capo, non può pensarsi certo con un nulla di fatto, dato che non si apprezza e non dura che sulla punta del ragionamento che gli resiste, non se ne può disporre se non in quanto, come direbbe Hegel «nel risultato è [...] contenuto ciò da cui risulta»<sup>15</sup>.

Ma ancora una volta non è a Hegel e alla sua “negazione determinata” che penso. Penso al fatidico “*nyn d'eporékamen*” del *Sofista*, dove il *nyn* ha una durata che non aspetta più interruzione; perché dall'altro lato, dal lato di chi ha prodotto la confutazione, non c'è un maestro che conoscendo da gran tempo (*pálai*)<sup>16</sup> dove sta la verità stia segretamente orientando verso di essa il percorso della disperazione e del dubbio. *Non ci sono maestri*. Socrate non si sostituisce a Protagora della cui assenza porta senza infingimenti il lutto. La piatta torpedine marina del *Menone* esercita il potere di paralizzare i movimenti dell'interlocutore solo non nella misura in cui è essa stessa soggetta a questo

<sup>15</sup> G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, 2 voll. (voll. 5-6 di ID., *Werke in zwanzig Bänden*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, vol. I, p. 49; trad. it. A. Moni e C. Cesa, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1968, vol. I, p. 36 (traduzione leggermente modificata).

<sup>16</sup> Cfr. PLATONE, *Sofista*, 244a 4-8.

potere<sup>17</sup>. Alla sua scuola non si apprende nulla di nuovo, non *si viene a sapere* null'altro che di *non sapere*. Non ci sono maestri, perché non ci sono insegnamenti (ossia dogmi, *dogmata*, nella severa ritraduzione di Kant) nell'“uso speculativo” della ragione pura<sup>18</sup>. È questa la severa *consegna metafisica* della dialettica, la *tradizione* che dal *Menone*, non senza l'apporto cruciale di Kant, mette capo a Hegel.

In vista della verità “noi [che prima credevamo di conoscere] adesso siamo senza strada”. E tuttavia per la verità il pensiero non ha un altro adesso da aspettare. Non c'è da andare oltre, perché oltre sarà troppo tardi. È qui e ora che c'è da scavare. Siamo, è vero, senza strada verso la verità, ma è pur *verso di essa* che la nostra strada s'interrompe ed è al suo cospetto che siamo senza strada. È qui che il pensiero ha da trattenersi e da far festa perché è qui, in questa interruzione, e non altrove, che si decide, per il passato e per il futuro, del suo rapporto con la verità *di cui* (nel senso soggettivo del genitivo) è in vista. È fresca ancora, con Hegel, la lezione di Protagora. Il sapere di cui da millenni Aristotele ci ha messo in cerca guadagnerà come se fosse l'*ultima* ciascuna delle trasformazioni, degli avvicendamenti, dei passaggi di figura cui dà luogo di volta in volta il cammino della ricerca. Tuttavia, occorre mettere ancora una volta in conto un certo strabismo dello sguardo, affinché il senso del movimento con cui di volta in volta *si spinge innanzi* la ricerca possa sensatamente pensarsi come orientato in vista di quella stessa verità nei cui confronti l'intero si costituisce nella sua interezza come teoria: la distanza da cui la verità – quella stessa appunto che da ultimo, nel compiersi della ricerca, ci attende – si fa incontro al sapere, non si lascerà apprezzare nella direzione *verso cui* la spinta del movimento trova, di volta in volta, abbrivio ma in quella, impercorribile a rovescio, *da cui*, sempre, il movimento proviene. Se così non fosse, ricadremmo nell'illusione mortale di veder comparire la verità tutta intera, senza più velo, subito a seguire oltre la penultima figura; quasi il movimento della ricerca sui principi e sulle cause non fosse un grandezza *continua* come *continuo* è il tempo in cui *si consuma insieme* alle mille altre attività che impegnano le giornate dei mortali. Invece l'ultimo viene prima, ci è prossimo, è adesso; ma per l'appunto come il termine in vista di cui *provviene* lo slargo, l'aporia, nella cui apertura ci accingiamo a impegnare *non pleonasticamente* il guado verso l'opinione contraria, il cui contenuto proposizionale ci attende tuttavia senza sorpresa sull'altra sponda in base al principio di bivalenza. Ma se è *della verità* che ci interessa *sapere*, se è l'*epistémè tes alethéias* quel che alla fine ci preme, mentre ci accingiamo a passare non siamo interessati al contenuto di quel che dall'altra parte si attende, ma a quel piccolo tempo di sosta che si raccoglie nell'atto dell'*accingersi* e alla forma dello slargo, dell'apertura, dell'aporia, in cui d'improvviso torna a schiudersi la strada.

Un simile tipo di strabismo mi sembra si addica alla natura di quel particolare sapere intorno alle cause e i principi primi che, secondo Aristotele, sarebbe da ricercare non allo

<sup>17</sup> Cfr. PLATONE, *Menone*, 80c 6-7. Tutt'altro senso ha il celebre *élenchos* didattico che Socrate condurrà di lì a poco sul *país*, dove l'assenza di strada è simulata, perché l'approdo aporetico come momento di passaggio obbligato verso l'acquisizione della verità è stato avvedutamente pilotato dal maestro che è già a conoscenza del teorema di Pitagora.

<sup>18</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, pp. 482-483; trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 458-459.

scopo di dare principio a un nuovo sapere o a una qualunque altra attività che possa valer la pena di perseguire, ma unicamente per interesse alla forma del proprio oggetto, ossia per il puro desiderio di apprenderlo. Poiché la pratica di questa ricerca evoca già nella natura e nella materia del desiderio che la sollecita una pausa di libertà del tempo dal movimento di ogni giorno – nel senso di quello che i Greci chiamavano *scholé* e i Latini *otium* –, che essa abbia qualcosa a che fare con il tempo della festa è palese e può essere illustrato da molti punti di vista. Ho ristretto la mia attenzione sul movimento di consegna metafisica della dialettica perché in questo passaggio, che pure ha luogo, come dicevo, nel medesimo e che insiste su una certa condizione di lutto, mi sembra farsi presente un tratto “festivo” concernente il tempo in se stesso. Credo che la metafisica tenda a rapportarsi al tempo, e anche un po’ ad abitarlo, proprio a partire da questo tratto.

Con un occhio rivolto ad Aristotele, la cosa potrebbe così brevemente raccontarsi. Sebbene i padri, gli antichi maestri della filosofia, insegnassero che tutto quel che si muove, che nasce, che prende vita e forma sulla terra è destinato a tornare in circolo alla quiete da cui ha avuto origine e a scontare così l’arbitrio dell’inizio, gli ultimi discepoli, i dialettici allevati alla scepsti socratica, protestarono che non tutto, in questo ritorno, ritorna. Nella figura del circolo che eternamente volge ogni movimento alla fine c’è una segreta asimmetria la cui impronta, segno della gioiosa novità di ogni inizio, resiste indelebile, inespiable, a ogni volontà di giustizia del fato: un qualcosa che, pur non essendo movimento, è tuttavia del movimento e, pur non condividendone il destino, non sarebbe senza il movimento; un aspetto, fra i tanti sotto cui ogni tramonto somiglia all’aurora, per il quale l’aurora non somiglia, tuttavia, al tramonto. Se ne conosce così poco il segreto che ai nostri occhi ogni tratto del circolo che volge ogni movimento alla sua fine può sempre dividersi ulteriormente in modo che ogni parte che precede, presa per sé, appaia identica a quella che segue, come la sua immagine allo specchio. Così l’intero circolo potrebbe ripercorrersi a dritto e a rovescio a piacimento, e del movimento di ciò che è mosso non resterebbe più traccia, quasi non fosse mai stato, se quell’aspetto segreto non opponesse nell’anima resistenza. Non si sa come, esso fa sì che ogni parte, comunque presa, sia *numerabile* rispetto a quella che viene prima e a quella che viene dopo. Ai padri, i nuovi filosofi della dialettica obiettarono che *questo numero*, e nient’altro, è il tempo.