

Divenire e coscienza

DUILIO D'ALFONSO*

Abstract

Nella svalutazione a pura apparenza del divenire, agli albori della metafisica occidentale, piuttosto che nella “elevazione” dell’essere a verità, sta la forza, tutt’ora provocatoria, della eredità degli Eleati. Muovendo da tale considerazione, verrà dapprima illustrata, in chiave moderna, la disputa su essere e divenire che contrappone simmetricamente gli Eleati a Eraclito. Una analisi logica del divenire servirà poi a ricostruire, in senso puramente teoretico e non filologico, le aporie cui dà luogo il pensiero analitico del divenire, nel quadro di una visione degli Eleati modernamente ripensata. Tale analisi offrirà lo spunto per argomentare a favore della necessità di introdurre una prospettiva fenomenologica sul divenire, laddove l’interrogativo sul che “cos’è” il divenire deve infine essere lasciato alle scienze dure. Si proporrà dunque una analisi del divenire nella coscienza, prendendo le mosse dalla teoria fenomenologica del tempo di Husserl.

La fenomenologia del tempo di Husserl è il fondamento del senso dell’evento, che è ciò che dà forma al divenire nella coscienza. Si illustrerà quindi l’ipotesi di una analisi dell’evento come “oggetto temporale”, prodotto dell’intenzionalità della coscienza rivolta al tempo. Verranno poi brevemente considerate le implicazioni dell’approccio fenomenologico sulla natura delle categorie del pensiero modale. Nella conclusione si avanza un’ipotesi di rilettura delle proprietà dell’essere secondo gli Eleati, una rilettura per cui essere e divenire, in prospettiva fenomenologica, non si contrappongono più. Infatti, si sosterrà, le aporie attorno al divenire insorgono laddove questo è pensato con le categorie del pensiero logico-linguistico.

Keywords: Divenire, Coscienza, Parmenide, Fenomenologia, Ontologia, Evento.

Becoming and Consciousness

Abstract

The downgrading of the becoming as outward seeming, rather than the proclamation of the being as inward reality, is the still challenging legacy of the Eleatic school. Moving from this issue, I firstly propose a modernized version of the dispute on becoming between the Eleatic philosophers and Heraclites. A logical analysis of becoming will be aimed at showing the inconsistencies unavoidably produced when an analytical formulation of becoming is pursued. Then, a change of perspective on becoming is explored, from the classical, ontological (and logical), perspective to a phenomenological one, arguing that the problem of “what is” becoming should be, ultimately, left to physics. The starting point of the phenomenological analysis of becoming will be the theory of time in consciousness by Edmund Husserl.

* PhD, Università di Palermo. dalfonsoduilio@gmail.com.

The Husserl's phenomenology of time will be the framework of an analysis of event as a consciousness' production, as the consciousness' construction of becoming, to the extent that events are to be considered as "temporal object", produced by the intentionality of the consciousness, focused on time. Modal categories will then be briefly considered from the phenomenological standpoint. In the conclusion, I propose a reinterpretation of the Eleatic notion of being in the phenomenological context: the inconsistencies raise when becoming is thought by means of the linguistic-logical categories, while in that context being and becoming are no longer conflicting.

Keywords: Becoming, Consciousness, Parmenides, Phenomenology, Ontology, Event.

1. Introduzione

La critica storico-filosofica attorno al pensiero di Parmenide, antica e moderna, spesso (soprattutto quella moderna) in relazione ai problemi di ricostruzione ed esegesi della lezione del poema parmenideo, si è principalmente concentrata sulla seguente domanda: cos'è l'essere, l'*on*, di cui parla Parmenide? Qui invece si vuole proporre una domanda, in certa misura, opposta e complementare: cosa spinse Parmenide di Elea, nel V sec. a. C., a una così solenne e insieme vibrante confutazione, o svalutazione, del divenire e della molteplicità (delle differenze, in cui è implicito il non-essere)? Quali le ragioni per rivolgere ai mortali un così forte ammonimento a non soggiacere all'*ethos* delle apparenze? Non possono escludersi motivazioni etico-politiche retroagenti. Il "Poema sulla Natura",¹ con il tono ieratico e le metafore del proemio che incastonano il discorso nella cornice di una rivelazione di sapienza (secondo una precisa strategia retorica arcaica che doveva elevare il risultato di una speculazione umana a rango di sapienza scaturita per "benevolenza" della divinità), doveva essere sì l'esito di una ricerca speculativa, ma su cui si innesta una finalità pratica, pedagogica, etico-politica, retorico-persuasiva, performativa, diremmo oggi. Vi è poi anche il peso della tradizione in cui il poema si iscrive, la tradizione presocratica, in cui la filosofia si pratica in simbiosi con la poesia (e con la mitologia — basti richiamare l'ampio dibattito moderno sulla fase arcaica della filosofia greca come crocevia di mito e ragione) e non può che esprimersi nei generi della poesia (in particolare dell'epica di tradizione orale) e per mezzo dei tropi dell'immaginario poetico. Ma neppure questo aspetto dell'opera di Parmenide è qui al centro della riflessione.

Piuttosto, quello che preme sottolineare è che Parmenide, nel suo "Sulla Natura", indicando i due cammini radicalmente divergenti, quello della

1. L'edizione italiana di riferimento del poema parmenideo, a cui si rimanda per gli approfondimenti esegetici e critici, resta Reale, Ruggiu (1991).

intransigente fedeltà all'essere proprio del pensiero, e quello incline ad ammettere il non-essere e il divenire proprio della sensibilità ordinaria (in questa indulgenza nei confronti del non-essere Parmenide doveva scorgere il rischio di forme seminali di "relativismo", forse anche su un piano etico), determina e sanziona la frattura tra ragione e senso comune, l'insanabile frattura tra la nascente autocoscienza filosofica e l'opinione dei molti, forgiata questa sull'empiria ordinaria che si costituisce, per abitudine, nell'esperienza sensibile e si esprime attraverso il linguaggio naturale (sia quella che questo già considerati possibili fonti di insidie per la conoscenza del vero, ossia fonti di "certezze" ingannevoli) — tralasciando qui la questione della "terza via" che Parmenide sembra indicare nel Proemio.

In realtà, è lecito ipotizzare che la "sfida al senso comune" si accompagni a una disputa agli albori della metafisica, disputa che aveva come bersaglio Eraclito e la sua dottrina del fluire incessante delle cose. E anche in ciò si può scorgere un probabile attacco all'incipiente relativismo a cui avrebbe inesorabilmente messo capo il credere, con consapevolezza filosofica, nella transitorietà e molteplicità degli enti, così come nella realtà del non-essere e del possibile. Dunque anche una sfida a Eraclito, quell'Eraclito che pure nel suo poema "Sulla Natura"² aveva sfidato il senso comune, mosso a sua volta dall'intento di attaccare non solo l'opinione dei più, ma anche poeti e filosofi (tra cui Senofane, iniziatore della scuola eleatica) che egli accusa del nozionismo che non conduce alla vera conoscenza (fram. B 40). Quella di Parmenide è dunque pure una probabile risposta ad Eraclito, ossia non solo al relativismo inconsapevolmente soggiacente al senso comune, ma anche alla formalizzazione della metafisica relativista che ammette e anzi ipostatizza la pluralità, ambiguità e instabilità degli enti — e perciò stesso è forse potenzialmente più insidiosa.

2. Una lettura modernizzante della disputa classica su essere e divenire

Una chiave di lettura modernizzante, sul piano dei contenuti puramente teoretici (che pertanto non va intesa come ricostruzione filologica), della disputa sul divenire (o forse meglio sarebbe dire sull'essere e sul divenire, tra VI e V sec. a. C., alle origini e già al centro della metafisica classica e del pensiero occidentale), disputa che fin dal suo apparire, sulla scena virtuale della nascente autocoscienza filosofica, è già nella pienezza della maturità teoretica, potrebbe riassumersi come segue. Gli Eleati mettono in luce

2. È noto che la fonte moderna di riferimento per la filosofia presocratica è *Die Fragmente der Vorsokratiker* ad opera di H. Diels e W. Kranz (1951/2). Qui, per il poema eracliteo, ci si riferisce all'edizione italiana dei *Vorsokratiker* a cura di G. Reale (2017).

la difficoltà di pensare in modo consistente il divenire nel tempo, mentre Eraclito evidenzia la difficoltà di pensare in modo consistente il persistere nel tempo. È noto che poi Aristotele (*Metafisica*, VII, 1032a 12–1034a 8) proverà a comporre la disputa allo scopo di “salvare i fenomeni”, ipotizzando una sintesi, ossia mostrando la necessaria reciprocità del persistere e del mutare — il sostrato permane, le forme che il sostrato prende divengono (quanto alle forme, esse stesse sono indivenienti, in quanto generi, ossia universali). In questo modo si eliminano, almeno secondo Aristotele, le aporie generate dal pensiero del divenire come quelle generate dal pensiero del perdurare. La soluzione aristotelica si è poi standardizzata, rimanendo sostanzialmente inalterata almeno fino a Kant e all'idealismo hegeliano.

Premetto che qui il persistere è inteso in un senso ampio e, al tempo stesso, forte, come ciò che perdura, protraendosi nel tempo identico a se stesso. Così inteso, il persistere è la proprietà essenziale dell'essere parmenideo: l'essere, in definitiva, qualsiasi sia la sua sostanza (e qualsiasi siano le ragioni per cui soddisfa tale proprietà), coincide con tutto e soltanto ciò che persiste nel tempo identico a se stesso. In tale persistenza nell'identità, è proprio la temporalità stessa che, in definitiva, viene meno (convertendosi in una sorta di eternità dello stato presente). Ciò premesso, i due problemi, del persistere e del divenire, appaiono simmetrici, o forse meglio duali, sul piano logico. In prima approssimazione, tale dualità può essere mostrata, in modo semplificato, dalla seguente matrice:

	REALTA'	APPARENZA
Eleati	Essere	Divenire
Eraclito	Divenire	Essere

Discorsivamente, per Eraclito non è possibile che qualcosa resti immutato nel tempo, identico a se stesso, dato che, in realtà, inevitabilmente si trasforma (anche laddove si tratti di minime, impercettibili, trasformazioni). Viceversa, per gli Eleati non è possibile che qualcosa si trasformi nel tempo, diventi qualcos'altro, dato che, affinché vi sia divenire in senso proprio, (questo qualcosa) dovrebbe da un lato annullarsi, dall'altro persistere nella sua identità (ossia identificarsi con ciò che diventa), il che è palesemente impensabile.

In altri termini, gli Eleati problematizzano la trasformabilità dell'ente nel tempo, allorché questo dovrebbe “al tempo stesso” restare identico a sé, affinché vi sia divenire in senso proprio: infatti, come può qualcosa realmente trasformarsi se necessariamente resta identico a sé stesso (se non gli fosse necessario questo “persistere in se stesso nel mutare”, vedremo, non vi sarebbe divenire in senso proprio)? Ma è poi evidente che tale compresenza, nel divenire, di persistere e mutare (pensati non su piani diversi, ma sullo

“stesso piano”) è inaccettabile e pertanto il divenire è contraddittorio. Invece, Eraclito problematizza la persistenza dell'ente nel tempo, dal momento che questo è inevitabilmente soggetto a cambiamenti, pur minimi: infatti, come può qualcosa realmente persistere nel tempo se inevitabilmente muta (se non gli fosse inevitabile questo “mutare nel restare se stesso”, non vi sarebbe un persistere in senso stretto)? È perciò per Eraclito impensabile la compresenza, nel perdurare nell'identità, di mutamento e persistenza, e così egli dichiara impossibile il perdurare stesso (per Eraclito l'identità dell'ente non si dà neppure nell'istante, poiché una stessa cosa può essere più cose nello stesso tempo — un punto del cerchio è al tempo stesso inizio e fine del cerchio (fram. B 103)).

Va detto che il divenire implica la negazione: A diviene B (quella legna diviene questa cenere) e dunque A non è più (quella legna, una volta divenuta questa cenere, non è più), il che significa che “A è non-A”, oppure semplicemente che “A non è”, è cioè finito nel nulla e questo per gli Eleati è palesemente assurdo. Se A fosse finito nel nulla, come si farebbe anche solo a nominarlo? Ora, perché gli argomenti degli Eleati e di Eraclito siano duali, occorre che anche il persistere implichi la negazione. In effetti, il persistere non implica di per sé alcuna negazione (ed è ciò che pensavano gli Eleati, e per questo lo indentificavano con l'essere). Tuttavia, il dualismo si ripropone se si assume assiomaticamente che tutto ciò che esiste sia soggetto a continuo e inarrestabile mutamento (si può presumere che questo assumesse Eraclito). Infatti, se A muta, anche solo impercettibilmente, A, in quanto tale, si annulla (diventa non-A), e affinché persista identico a se stesso occorrerebbe negare tale negazione. In questo modo si avrebbe che “non-A è non-non-A”, ossia quella contraddizione che, evidentemente, Eraclito scorgeva come immanente a ciò che persiste identico a se stesso nel tempo. Il persistere finisce per implicare la negazione della negazione, sullo sfondo dell'assioma eracliteo del fluire incessante di ciò che esiste e che, istante per istante, nega la propria identità.

3. Un'analisi del divenire

Concentriamoci ora sul divenire. Abbiamo detto che perché vi sia divenire in senso proprio occorre che ciò che diviene persista in ciò che è divenuto. Vediamo meglio in che senso e quali implicazioni ne derivano. Che cos'è il divenire? Dato l'enunciato:

(1) x diviene y

(per x e y che vanno intesi come “variabili individuali” che si riferiscono a oggetti qualsiasi nello spazio-tempo oppure, se si preferisce, che variano su “ciò che esiste”) l'estensione del concetto di divenire può essere costituita dall'insieme delle coppie ordinate (x, y) che rendono vero l'enunciato in (1). Ma questa definizione ci dice solo che occorre esplicitare le condizioni per le quali (1) è vero, le cosiddette condizioni di verità, dati certi valori di x e y . Non procederemo a una traduzione in “forma logica” di tale classe di enunciati, per la quale occorrerebbe mettere in campo teorie logiche quali il calcolo dei predicati (probabilmente al secondo ordine), una logica temporale, una logica causale (ossia teorie logiche modali non-classiche), ecc., anche se non si può negare che una tale analisi potrebbe essere utile a disseppellire la struttura logica soggiacente agli enunciati che esprimono il divenire — e non si può escludere che una simile analisi possa contribuire a “dissipare certe nebbie” attorno agli enunciati esprimenti il divenire, confusioni che potrebbero ricondursi alla “forma grammaticale” di tali enunciati.

Dunque non seguiremo questa ipotesi (che meriterebbe uno studio appositamente dedicato), bensì procederemo in modo discorsivo e informale, provando anche a non allontanarci troppo dallo stile argomentativo degli Eleati, e della metafisica “tradizionale”, che dagli Eleati sostanzialmente deriva (avendo un occhio anche, inevitabilmente, alla metafisica dei nostri tempi, in particolare quella all'interno della filosofia analitica).

Perché “A diviene B” (la legna diviene cenere) sia vero, ossia perché proprio B sia il risultato del divenire di A (questa cenere è il risultato della combustione della legna che era qui) vi deve essere una sorta di identificazione di A e B: A è (divenuto) B. Infatti, se così non fosse, A e B sarebbero tutt'al più veri in momenti successivi — ovviamente nessuno accetterebbe come condizione sufficiente a che A sia divenuto B che A è vero e B è falso fino al tempo t , e B è vero e A è falso subito dopo t (anche se la si può comunque considerare una condizione necessaria). Se B non fosse proprio ciò che A è divenuto verrebbe meno la relazione di “divenire” che lega A e B, una relazione per cui B è il risultato posto in essere dalla trasformazione di A, per cui A precede B nel tempo, è la causa principale (magari in presenza di concause secondarie) di B, ecc. Perciò, non si accetterebbe come vera la relazione “A diviene B” se B fosse solo e semplicemente B, perdendosi, per così dire, “memoria” dell'A che era in precedenza. Occorre in effetti che B (il divenuto) conservi la memoria di A (il diveniente), affinché B sia proprio ciò che A è divenuto.

D'altro canto, proprio la trasformazione per cui B deriva da A deve essere tale per cui A cessa di esistere nel momento in cui B inizia a esistere. In effetti, se è vero che A diviene B, non si può accettare che A continui a esistere successivamente al momento in cui B inizia a esistere (il *terminus a quo* del divenire deve annullarsi nel momento in cui il *terminus ad quem* è

posto in essere). Sembra dunque che la proposizione “A diviene B” implichi una tensione, o contraddizione, latente, così riassumibile:

- a) A deve perdurare in B, poiché altrimenti, una volta apparso B, si perderebbe memoria del suo esser-divenuto B;
- b) A deve annullarsi, poiché se così non fosse, se cioè A persistesse oltre il momento in cui B inizia ad esistere, non potrebbe più essere ciò da cui B è propriamente derivato (B non sarebbe il risultato della trasformazione completa di A).

Si vede pertanto come si possa facilmente dedurre il falso dall’enunciato “A diviene B”, ponendosi in un’ottica che, in termini teoretici e non strettamente filologici, ci riconduce a quella degli Eleati. Infatti, il divenire si può confutare con un semplice “sillogismo disgiuntivo”. L’enunciato “A è divenuto B” lo si può intendere in (soltanto) uno dei due significati seguenti (presupponendo comunque che A e B siano termini referenziali differenti, come nel caso di “la legna è divenuta cenere”, “la crisalide è divenuta farfalla”, ecc.):

- a) A, divenendo B, persiste in B, ossia A è B, dal che deriva che A è non-A, e questa è una contraddizione;
- b) A, divenendo B, finisce nel nulla, ossia diventa vero che “A non è (più)”. Ma questo è un enunciato privo di senso, come detto in precedenza (un enunciato, che, per così dire, si “autonega”, o meglio elimina ogni possibile riferimento per il termine soggetto — autonegando il presupposto fondamentale della sua stessa significanza).

Ritengo che le confutazioni del divenire da parte degli Eleati, sul piano logico, si possano generalmente ricondurre al sillogismo disgiuntivo che abbiamo illustrato, o ai singoli rami di cui è costituito, che sono schemi di inferenza del falso (*reductio ad absurdum*, a partire dall’ipotesi che si vuole negare) che mettono capo, rispettivamente, a contraddizioni del tipo “A è non-A”, oppure a enunciati semanticamente vacui del tipo “A non è”.

4. La coscienza del divenire

Sosterremo di qui in poi che il problema del divenire deve trasferirsi da una prospettiva ontologica a una prospettiva fenomenologica. Procedo prima a illustrare alcune ragioni per cui si invoca tale necessità. Successivamente, si proporrà una analisi fenomenologica del divenire, ossia del divenire per come si costituisce nella coscienza. Nelle conclusioni, torneremo alla

metafisica degli Eleati, per considerare alcune implicazione che il cambio di prospettiva sul divenire comporta proprio circa il modo in cui intendere l'essere parmenideo.

Come già ricordato, il dilemma del divenire posto dagli Eleati ha trovato la sua soluzione standard in Aristotele. Ma si tratta di una autentica soluzione? Si è soliti richiamarsi anche al famoso “parricidio di Parmenide” operato da Platone nel *Sofista* (258 A–259 B). Qui Platone, in realtà, si preoccupa di salvare la molteplicità piuttosto che il divenire, quella molteplicità degli enti che era stata negata con una radicalità estrema da Melisso, al quale si attribuisce la versione più radicale del “monismo ontologico” eleatico (si sa che per Melisso se esistessero due enti distinti dovrebbero esibire ciascuno e singolarmente tutte le proprietà dell'essere, il che è manifestamente assurdo — frammenti B 1–8. Per Melisso l'essere non è solo compiuto (*olos*, oltre che ingenerato, imperituro, ecc.), ma anche uno (*en*)).³

Ora, sempre sul piano puramente teoretico e “modernizzante” su cui ci muoviamo, si può, credo, sostenere che la confutazione della molteplicità da parte degli Eleati segua, in qualche modo, lo stesso binario di quella del divenire, o la si possa caratterizzare negli stessi termini, in parallelo a quella del divenire che abbiamo fornito nel paragrafo precedente. Nel darsi della molteplicità degli enti vi è una compresenza di identità e differenza che è intollerabile per il pensiero analitico, così come intollerabile, nel darsi del divenire, è la compresenza di persistere e annullarsi.⁴ Le risposte platonica e aristotelica ai dilemmi della molteplicità e del divenire, posti dagli Eleati mirano a salvare i fenomeni. Platone confuta la confutazione della molteplicità e salva la molteplicità stessa, introducendo la negazione determinata, la differenza determinata (che convive con un'identità di cui si può partecipare anche solo parzialmente); Aristotele salva il divenire, introducendo la distin-

3. Anche per Melisso si fa riferimento ai *Vorsokratiker* di Diels e Kanz nell'edizione italiana a cura di Reale (*op. cit.*).

4. Sempre su un piano teoretico piuttosto che filologico, si può ricostruire la confutazione della molteplicità nell'ottica degli Eleati come segue. Nell'affermare che “A è B” (dove B è un termine qualsiasi, anche negativo, del tipo “non-C”) si afferma insieme l'identità e la differenza tra A e B. In effetti, se così non fosse, qualora non si intendesse l'identità di A e B, il giudizio “A è B” stabilirebbe una connessione, in fondo un'identità, laddove invece vi è in realtà assoluta differenza e separazione, il che è contraddittorio; qualora non si affermasse la differenza fra A e B, “A è B” sarebbe una vuota tautologia. Dunque, è necessario che il giudizio “A è B” ponga, al tempo stesso, la relazione di identità e di differenza tra A e B. Ma allora, si cade di nuovo in un'aporia, poiché se B è identico a A, ne segue che l'enunciato “A è B” diventa “A è A”, nient'altro che la pura riaffermazione del principio di identità; se invece B è diverso da A e dunque è non-A, allora l'enunciato “A è B” equivale a “A è non-A”, che è una contraddizione. Qualsiasi giudizio categorico della forma “A è B” finisce pertanto per essere o una vuota tautologia o una inconsistente contraddizione. È forse superfluo aggiungere che oggi questo genere di argomenti si considera superato. Oggi intendiamo la copula “è” non come generica attribuzione della proprietà dell'essere, ma come esprime la relazione di inclusione o di identità (se si vuole, da Frege in poi). Ciononostante, il “modo di pensare” retrostante a simili argomenti è tutt'ora oggetto di analisi e approfondimento (vedi, ad esempio, Sasso 1991).

zione tra sostrato indiveniente e forme o accidenti che divengono. Ma, di nuovo, si tratta di soluzioni che dissolvono definitivamente i dilemmi che gli Eleati hanno lasciato in eredità alla metafisica occidentale?

La questione è tutt'ora soggetta a discussione (in ambito italiano, vedi, ad esempio, Severino 1995). Non è nelle ambizioni di questo articolo analizzare tale interrogativo, né sul piano storico-filologico né su quello teoretico. In ogni caso, sempre collocandosi su quest'ultimo, si può dire quanto segue. A proposito della distinzione aristotelica fra il sostrato che permane e le forme del sostrato che divengono, non si vede con chiarezza perché le obiezioni al divenire degli Eleati debbano valere solo per il sostrato e non per le forme che il sostrato prende di volta in volta. In effetti, se nel divenire sia il sostrato a permanere in sé stesso divenendo, al tempo stesso, altro da sé, oppure se siano gli attributi del sostrato a permanere in sé stessi divenendo al tempo stesso altro da sé, non sembra fare differenza sul piano logico.

Credo che questo genere di dubbi cui sembra esporsi il salvataggio aristotelico del divenire possa riguardare, *mutata mutandis*, anche il salvataggio platonico della molteplicità, che probabilmente si espone a dubbi simili sul piano logico. È invece con Kant e Hegel che il problema del divenire, in certo senso, dilegua, ossia viene neutralizzato nel quadro di una "visione" metafisica diversa, piuttosto che risolto in senso stretto, sul piano logico (il piano logico dell'ontologia) su cui fu posto dagli Eleati. E credo che tale neutralizzazione sia da connettersi con lo spostamento del centro del discorso metafisico dalla "realtà" alla "coscienza", o al "soggetto" che dir si voglia, quello spostamento che in qualche modo costituisce l'essenza dell'idealismo.

Tornando a concentrarci esclusivamente sul divenire, le considerazioni appena svolte, pur necessariamente troppo brevi e parziali, suggeriscono che quello spostamento di prospettiva, per dirla con un motto forse eccessivamente semplificante, dall'oggettività alla soggettività che interessa il pensiero occidentale con l'avvento dell'idealismo da Kant in poi, potrebbe essere esplicitato in relazione al problema del divenire. Si potrebbe cioè esplorare un passaggio di prospettiva sul divenire, da ontologica a epistemica o, come preferiremo dire, fenomenologica. Dico "fenomenologica" e non idealistica poiché l'idealismo, soprattutto quello hegeliano, è intriso di portati metafisici che oggi sono chiaramente difficili da accettare. Però si vuole anche sottolineare che la prospettiva che chiamiamo fenomenologica è fortemente connessa alla visione dell'idealismo, dalla quale in qualche modo deriva, in certo senso proprio per sottrazione di quei presupposti metafisici che oggi non possono che considerarsi come inattuali.

La trattazione fenomenologica del divenire ha un suo presupposto, più o meno esplicitamente presente nella svolta idealistica, per cui il divenire in ultimo coincide con la coscienza del divenire. E la coscienza del divenire

è in fondo lo stesso che il divenire della coscienza. La coscienza diventa dunque il paradigma del divenire, ed è alla coscienza che occorre rivolgere l'indagine se si vuole comprendere il fondamento della costituzione del divenire stesso.

Proviamo perciò a esplicitare alcuni aspetti di questa ipotesi di prospettiva fenomenologica sul divenire, che da un lato neutralizza il problema sul piano ontologico, in definitiva lasciandolo alle scienze fisiche,⁵ dall'altro comporta, come vedremo nelle conclusioni, la possibilità di una sorta di ri-attualizzazione dell'essere parmenideo, diversamente interpretato.

5. Fenomenologia dell'evento

Il punto di partenza per una analisi del divenire nella coscienza è l'analisi della coscienza interna del tempo di Edmund Husserl. Si intende anzi (provare a) mostrare come la teoria fenomenologica del tempo di Husserl, in certo senso di per sé stessa, coincida per molti versi con una teoria del divenire nella coscienza, ossia è (anche) una fenomenologia del divenire. Si proverà a "far collassare" l'analisi husserliana della coscienza interna del tempo in una analisi fenomenologica del divenire o, forse meglio, del senso dell'evento, così come si costituisce nella, e per la coscienza. Intendiamo qui gli eventi come gli elementi costitutivi del divenire, sullo sfondo della dimensione temporale, alla stregua in cui gli elementi costitutivi dell'essere sono gli oggetti, sullo sfondo delle dimensioni spaziali. Se l'essere, su un piano fenomenologico, ha come prototipo l'oggetto, il divenire ha come prototipo l'evento. Vedremo anzi come essere e divenire, nella prospettiva fenomenologica, non si contrappongono più in un rapporto di dualità, proprio perché ciò che persiste nel tempo nella sua identità e ciò che si trasforma nel tempo non costituiscono problematiche differenti a livello fenomenologico.

5. A questo proposito potremmo ricordare la nota tesi di Quine (1948) sull'impegno ontologico, per cui non possiamo che assumere che la migliore ontologia di cui disponiamo è l'ontologia delle migliori teorie scientifiche di cui disponiamo. In ultimo, oggi, la questione del "che cos'è" il divenire, ossia la problematica del divenire in quella che qui chiamiamo la prospettiva puramente ontologica, riguarda la fisica (in particolare la fisica teorica), per come tale questione è caratterizzata per mezzo di modelli formali di evoluzione dei sistemi fisici nello spazio delle fasi (n -dimensionale), ossia i modelli delineati della meccanica (classica, relativistica, quantistica, statistica, ecc.). Vorrei marginalmente aggiungere che il vero dilemma ontologico relativo al divenire è oggi quello tra determinismo e caso. Non si può infatti negare che in un quadro puramente deterministico, il divenire sarebbe alla fine da considerarsi come un'illusione cui è inevitabilmente soggetta la coscienza, per via dei suoi limiti conoscitivi. Vi sarebbe invece una sorta di oggettività per il divenire se il caso avesse un ruolo autentico nell'evoluzione della realtà fisica (un'interessante ricostruzione di tale dibattito contemporaneo, un dibattito ricco e complesso, si trova in Dorato 1997).

Husserl introduce così gli “oggetti temporali” (Husserl 1966, tr. it. Husserl 2001, p. 59):

Con oggetti temporali in senso specifico intendiamo oggetti che, oltre ad essere delle unità nel tempo, contengono anche in sé l'estensione temporale. . . Un suono è . . . , in quanto tale, un oggetto temporale. Lo stesso vale per una melodia, per ogni sorta di mutamento, ma anche per ogni permanere, considerato come tale.

L'esperienza cosciente si caratterizza per possedere, in sé stessa, un'estensione temporale, una durata e, al tempo stesso, per essere esperienza di tale estensione temporale, che dunque viene in qualche modo oggettivata. Gli oggetti temporali equivalgono agli eventi (anche se Husserl non fa esplicita menzione della nozione di evento). Gli eventi sono per il tempo l'equivalente di ciò che gli oggetti sono per lo spazio. L'esperienza del tempo, se pure si staglia su una temporalità vuota della soggettività come suo sfondo, non è mai esperienza diretta di tale temporalità vuota, ma esperienza dell'evento, dell'oggetto temporale dotato di una sua durata. Se gli oggetti sono le forme che prende lo spazio, o meglio l'esperienza dello spazio sullo sfondo di una spazialità vuota in sé inespugnabile, gli eventi sono le forme che prende il tempo, ossia le forme dell'esperienza del tempo nella coscienza. La differenza di fondo tra oggetto ed evento è che mentre l'oggetto si offre nell'ora, alla coscienza, nella sua totalità, l'evento si distribuisce su una serie di “ora”, si dà sì nell'ora, ma come ciò la cui totalità-identità deve essere ricostruita. Per il resto, oggetto ed evento non si distinguono ulteriormente, poiché l'oggetto è dotato, alla stregua dell'evento, di una sua temporalità, nella quale perdura. Potremmo dire che in fondo l'oggetto è sempre anche un evento, l'evento del suo persistere identico nel tempo. Come tale, l'oggetto è sottoposto alle stesse condizioni per cui si dà l'evento.

Quella di Husserl è una fenomenologia della temporalità che poi si configura come, si potrebbe dire già da sempre, una fenomenologia delle forme della temporalità, che sono le forme dell'evento. Husserl intende fornire una spiegazione di come sia possibile per la coscienza che l'evento, pur la sua totalità non offrendosi mai “pienamente” alla coscienza (ossia con la forza e nell'immanenza del dato percettivo), sia comunque ricostruito, colto e individuato come un'unità. Egli muove da Brentano e da W. Stern, per poi andare oltre. Il punto di partenza comune è che l'evento si dà, si individua come tale nella coscienza, nella misura in cui la coscienza va oltre il dato immediato della percezione, il contenuto dell'ora della coscienza percettiva, o impressionale (come dice Husserl). Mentre questo contenuto è in continuo mutamento (ossia si rinnova continuamente e quello che esce dall'ora sprofonda nel passato, prima prossimo e poi remoto), la coscienza trattiene quel contenuto impressionale in quella che Husserl chiama la ri-

tenzione. Vi è dunque un "ora" della "coscienza ritenzionale" che trattiene i contenuti via via trascorsi nell'ora della coscienza percettiva (e negli "ora" appena trascorsi della coscienza ritenzionale stessa). L'atto apprensionale che coglie l'evento come totalità si produce dunque attraverso tale processo di accumulazione, nell'ora della coscienza, di contenuto percepito e contenuto ritenzionale. Che il presente sia puntuale o esteso (come sosteneva W. Stern), in ogni caso, l'atto apprensionale che coglie la totalità, e determina l'identità, dell'evento è reso possibile da tale accumulazione nell'ora di contenuto della percezione e contenuto della ritenzione: « Così, una successione discreta, nonostante la non-simultaneità dei suoi membri, può essere tenuta insieme grazie a un legame di coscienza, con un atto d'apprensione unitario » (Husserl 1966, tr. it. cit., p. 57). Che il presente sia esteso o puntuale, l'« ora » della coscienza si estende comunque, in virtù di tale accumulazione di contenuto percettivo e ritenzionale, in un abbraccio che tiene legate le parti temporali di cui è costituito l'evento, lasciando così emergere l'evento nella sua identità-totalità.

L'allontanarsi nella profondità del passato dei contenuti via via usciti dall'ora della percezione ne determina la perdita di "saliencia apprensionale". L'accumulazione del passato nell'ora fa sì che l'evento si dia come una totalità, nel senso che i momenti del suo decorso si accumulano via via nel presente della coscienza, che così acquista una sua profondità (che Husserl chiama "orizzonte di passato"), ma tale accumulazione è limitata. L'orizzonte di passato, dal passato prossimo al passato remoto (potremmo dire dalla memoria di lavoro alla memoria a lungo termine), gradualmente sfuma, fino a diventare un fondale indistinto. La saliencia apprensionale di un contenuto uscito dall'ora della percezione è, diremmo, inversamente proporzionale al livello di sprofondamento nel passato, ma quest'aspetto rientra nei limiti cognitivi della coscienza degli esseri umani, e potrebbe essere trascurato su un piano puramente trascendentale (se ci si riferisce a qualcosa come a una "soggettività ideale").

Per Brentano e Stern la totalità dell'evento appare *ex post*, solo nella ritenzione, dopo che l'evento si è concluso e ne rimane ancora vivida la traccia nell'ora della ritenzione, in cui evidentemente si verifica l'atto apprensionale del cogliimento dell'evento nella sua totalità. Invece, Husserl introduce l'anticipazione. Nella sua fenomenologia del tempo, la coscienza opera l'oltrepassamento dell'ora in due direzioni. Il superamento dell'ora avviene, non solo perché in essa vi si trattiene il passato, ma anche perché vi si anticipa il futuro. L'ora diventa un accumulatore di passato e, al tempo stesso e quasi simmetricamente, un accumulatore di futuro. Questo aspetto della teoria husserliana del tempo, che è ciò che ne fa una teoria dell'evento,

è a mio avviso di particolare rilievo.⁶ L'ora acquista dunque una profondità di futuro, uguale ma direzionalmente opposta alla profondità di passato, con la differenza che, mentre il passato, pur trattenuto nella ritenzione, è destinato a sprofondare ulteriormente e quindi ad affievolirsi nella sua salienza apprensionale, il futuro, ossia il contenuto della anticipazione (o protenzione, nei termini di Husserl), gradualmente affiora in superficie, fino a entrare nel vivo dell'ora della coscienza percettiva, ossia si fa sempre più cognitivamente saliente. Diventa così virtualmente possibile che l'evento si dia alla coscienza apprensionale, non solo *ex post*, ma anche *ex ante*, anche nel mentre del suo svolgimento (l'ora della coscienza in cui l'evento si offre nella sua totalità coincide con un istante, o con una fase, del tempo oggettivo dell'evento). L'evento, ossia la coscienza dell'evento, è nel corso del suo sviluppo e, improvvisamente, l'evento si manifesta nella sua totalità e compiutezza. Dopo l'ora in cui l'evento si manifesta come consaputo, in un atto apprensionale, come una totalità, il restante decorso dell'evento ha il senso della conferma, nel dato percepito, dell'atto protenzionale. In virtù dell'attività anticipatrice della coscienza, l'evento si dà nella sua totalità quando ancora non è esaurita la sua durata oggettiva.

Abbiamo fin qui cercato di mostrare come la fenomenologia del tempo di Husserl fornisca il quadro delle condizioni di possibilità dell'evento. L'intero dell'evento si offre all'apprensione in virtù dell'attività della coscienza, si potrebbe dire dell'intenzionalità della coscienza rivolta al tempo. In virtù di tale attività, l'ora della coscienza percettiva acquista un orizzonte di passato nella ritenzione, e un orizzonte di futuro nella protenzione. Il contenuto della protenzione è gradualmente "travasato" in quello della ritenzione; l'evento si manifesta *ex ante*, per poi trovare la sua conferma *ex post*. In virtù di tale attività della coscienza, l'intero si dà nell'ora, la totalità dell'evento appare alla coscienza apprensionale nell'ora. La coscienza dell'evento è tale per cui l'ora è sempre più il riflesso dell'intero, sempre meno il semplice contenuto del presente della coscienza percettiva.

La doppia profondità, ritenzionale e protenzionale, dell'ora, che è ciò su cui si costituisce l'evento nella coscienza, determina una sorta di superamento dell'ora, in certo senso, di "sparizione" dell'ora come semplice presenza del dato percepito. Ritenzione e protenzione fanno del presente ciò che si proietta nel passato e nel futuro, piuttosto che ciò che vale in sé stesso. Il senso di ciascun momento di un evento è costituito dall'insieme di relazione che tale momento intrattiene con tutti gli altri nel delineare la "figura" del tutto (si potrebbe anche parlare qui di *gestalt* dell'evento, ma ciò aprirebbe un orizzonte di tematiche legate alla psicologia della *gestalt*

6. Su una linea simile si colloca, a mio avviso, Ricoeur (1983), dove si fa dialogare la teoria del racconto di Aristotele (nella *Poetica*) con la teoria del tempo di Agostino.

fuori dagli ambiti di questo articolo). Dunque, ciascuna “ora”, nel veicolare il riflesso del tutto è come se delegasse per lasciar affiorare quest'ultimo. L'attivo operare della coscienza nel costruire l'evento, per come l'abbiamo caratterizzato per mezzo della fenomenologia del tempo di Husserl, consiste proprio nel disvelare l'essenza dell'evento stesso.

Ci si potrebbe chiedere se vi sono dei requisiti minimi che una porzione di spazio-tempo debba possedere per costituirsi come evento per l'esperienza cosciente. Una simile questione, che si collocherebbe all'interfaccia tra approccio ontologico e approccio fenomenologico al divenire, proprio per questo sarebbe in qualche modo esterna ad una pura fenomenologia del senso dell'evento. In ogni caso, rispondere a tale domanda comporta l'esporsi a una circolarità argomentativa. Infatti, qualsiasi risposta sembra presupporre una qualche precomprensione dell'evento, precomprensione che dovrebbe configurarsi come indipendente da una qualche grammatica (bio-cognitiva o storica) del senso dell'evento. Una tale circolarità dimostra, o dimostrerebbe, quanto il senso dell'evento sia immanente alla coscienza stessa.⁷

6. Cenno a una fenomenologia delle categorie modali

Nella metafisica parmenidea, l'impossibilità di pensare il non-essere implica l'impossibilità di pensare il divenire, ma anche l'impossibilità di pensare il possibile e, a fortiori, l'impossibile (ciò che è necessario che non sia). In effetti, se solo l'essere può essere pensato mentre il non-essere è impensabile, come sarebbe possibile pensare il futuro che ancora non è, il passato che non è più, o pensare situazioni alternative a quella reale, che evidentemente non sono? Rimanendo fedeli all'assioma per cui solo ciò che è può essere pensato, ossia che il pensiero è sempre e soltanto pensiero dell'essere, solo l'ora sarebbe pensabile o, forse meglio, solo l'essere-ora.

Tuttavia, il senso dell'evento (per come è stato caratterizzato), soggiacente alla comprensione del divenire che “cade sotto i sensi”, consente di concepire anche l'evento possibile, di cui non si ha, o non si è avuta, testimonianza esperienziale. La costituzione dell'evento richiede di per sé un superamento della testimonianza esperienziale per come si dà nell'ora della coscienza percettiva. L'evento si costituisce in una estensione temporale che, sebbene colta nell'ora (della coscienza apprensionale), tende ad estendersi sempre di più, in forza dei suoi orizzonti di passato e futuro,

7. Vi è comunque un importante dibattito contemporaneo sul problema dell'identità dell'evento, della definizione di criteri di identità alla base dell'individuazione degli eventi. Si rinvia a Varzi (2001) per una visione d'insieme di tale dibattito (per il lettore italiano).

fino ad abbracciare l'evento in tutta la sua arcata temporale, come fosse interamente presente davanti allo "sguardo" della coscienza apprensionale. Il senso dell'evento si basa su un sostanziale superamento dell'ora della percezione.

Dall'evento reale all'evento possibile non si produce che un'ulteriore "amplificazione" di tale superamento. Oppure, che è lo stesso, potremmo dire che il superamento dell'ora si traduce, con l'emergere del pensiero modale, in emancipazione dall'ora. Il vincolo dell'evento reale consiste in ciò: l'«ora» della coscienza percettiva cade (per gli eventi "qui"), cadrebbe (per gli eventi "altrove"), e o sarebbe caduto (per gli eventi passati) nel tempo oggettivo dell'evento stesso. L'evento possibile si distingue dall'evento reale in ciò, che questo vincolo viene meno. Anzi, l'evento possibile emerge proprio dalla completa emancipazione del senso dell'evento da qualsiasi legame con l'ora della coscienza percettiva. È come se ritenzione e protenzione si connettessero l'una all'altra e l'ora della coscienza percettiva non avesse alcun ruolo in tale connessione. L'evento possibile si staglia dunque nella coscienza apprensionale, in uno spazio di ritenzione/protenzione disancorato dall'ora della coscienza percettiva, e indipendente dal contenuto di questa.

Da queste considerazioni potrebbe delinearsi una fenomenologia delle categorie modali, che non è possibile sviluppare in questa sede. Solo qualche cenno. La possibilità è locale: il concepimento di un singolo evento alternativo all'evento reale (la legna ora brucia ma poteva anche non bruciare) dà luogo alla modalità del possibile, che, fenomenologicamente, emerge innanzitutto come istanza di giudizio controfattuale. L'evento possibile si proietta e, in certo senso, crea lo spazio logico del futuro (questa legna ora non brucia ma potrebbe anche bruciare). Vi è dunque un senso in cui il possibile è prioritario rispetto al futuro: l'evento possibile apre, per così dire, l'orizzonte di un futuro che può variamente diramarsi (questa legna, che ora non brucia, potrebbe bruciare oppure no), e crea il passato alternativo, avvolgendolo in una rete di alternative puramente virtuali a ciò che è realmente accaduto (ossia, appunto, i controfattuali — questa legna, completamente bruciata, poteva anche non bruciare, poteva ardere in parte, ecc.).

Se la possibilità è locale, la necessità è globale: l'evento necessario esclude tutti i possibili eventi alternativi, richiedendo che, in qualche modo, l'insieme degli eventi alternativi sia accessibile alla coscienza. La necessità è comunque rivolta al passato: questa legna è bruciata e dunque è necessariamente bruciata (le alternative relative al destino di questa legna sono state tutte soppresse). Vi è qui una specie di crescita graduale di "onere cognitivo" per la coscienza: la possibilità deriva dal divenire, concepito come evento del divenire. La necessità deriva dalla possibilità: un evento è necessario nella misura in cui (e con tutti i limiti in cui) si possono escludere tutte le possibili

alternative. Su queste linee (sviluppando queste ipotesi qui solo abbozzate) è forse possibile delineare una completa riduzione fenomenologica del pensiero modale, oltre che del divenire.

E il realismo modale (D. Lewis 1986)? Al pari del dilemma ontologico del “che cos’è” il divenire, il dilemma ontologico del “cosa sono” le situazioni alternative, i mondi possibili, i controfattuali, è neutralizzato, disinnescato piuttosto che risolto in senso stretto, dalla prospettiva fenomenologica sul pensiero modale. Sarebbe certamente facile dire che le categorie modali si riconducono, e quindi in un certo senso vanno ricondotte, a prodotti della libera attività della coscienza, all’incrocio tra le facoltà della memoria, della percezione, dell’assimilazione, dell’apprendimento, dell’inferenza. Ma non è questo il risultato di maggior rilievo della prospettiva fenomenologica su divenire e categorie modali.

L’analisi fenomenologica delle categorie modali di per sé sposta su un piano fenomenologico l’interrogativo circa la natura del possibile e del necessario. E possibile e necessario sono realissimi nella coscienza, parte di una grammatica cognitiva alla base dell’attività cosciente di costituzione della realtà, la realtà nella coscienza che è anche la realtà della coscienza. La coscienza manifesta una tendenza oggettivante, ossia una tendenza a presentarsi le proprie costruzioni come fossero realtà oggettive. Si tratta, come è stato variamente notato, di una tendenza oltremodo importante, presupposto indispensabile allo sviluppo di linguaggi e saperi (delle ontologie che linguaggi e saperi in vari modi presuppongono). Ciò significa che possibilità e necessità vanno intesi come *entia rationis*, che la coscienza tende ad oggettivare? Se pure lo sono, non lo sono in modo arbitrario. Altrimenti non si spiegherebbe il potere adattativo ed esplicativo della coscienza, che si manifesta tanto nelle capacità di adattamento che essa ha “assicurato” alla specie umana, quale specie animale che ha sviluppato evolutivamente la capacità di concepire l’evento (reale, possibile, necessario), quanto nello sviluppo storico dei sistemi di comunicazione, della tecnica e dei saperi scientifici, un potere che si fonda non trascurabilmente sul pensiero modale, e sulla sua interpretazione oggettivante. Possibile e necessario sono parte essenziale di una ontologia trascendentale della coscienza, ontologia che costituisce il mondo della coscienza, ossia il mondo così come strutturato dalla coscienza.

Va aggiunta una postilla. La linea di pensiero dominante sulle categorie modali, che si è sviluppata nell’ambito della filosofia analitica dal dopoguerra ai giorni nostri, concerne la semantica delle espressioni che contengono operatori modali (sia che appartengano ai linguaggi naturali, oppure ai linguaggi artificiali della logica formale). Se Carnap (1947) dette un contributo essenziale alla definizione dei concetti di estensione e intensione (determinando così con chiarezza la nozione di operatore intensionale), Kripke

(1980), introducendo i mondi possibili, fornì il metodo per dare una semantica modellistica alle espressioni intensionali. Lewis (op. cit.), infine, conferì dignità ontologica ai mondi possibili: se i mondi possibili consentono di definire la semantica delle espressioni intensionali allora vanno intesi come realtà oggettive, a cui quelle espressioni si riferiscono. Ora, mentre questo dibattito fondamentale si pone su un piano logico-linguistico, l'analisi delle categorie modali che abbiamo abbozzato si colloca, come sottolineato, su un piano fenomenologico, precedente a, e in qualche modo indipendente da, quello logico-linguistico.

7. Conclusione: e la visione degli Eleati?

In conclusione, si intende brevemente riportare l'attenzione sulla metafisica degli Eleati. Può il passaggio dalla prospettiva ontologica a quella fenomenologica sul divenire, che abbiamo illustrato, autorizzare una rilettura "in chiave fenomenologica" della teoria dell'essere degli Eleati? Abbiamo detto che su un piano strettamente ontologico il problema del divenire deve essere lasciato alle scienze dure. Ma l'analisi fenomenologica del divenire si presta, in quanto tale, a una lettura metafisica. Provo qui a delineare una sorta di "paradosso", per cui tale analisi potrebbe implicare, non tanto un salvataggio del divenire, quanto una sua "riconduzione" all'essere, così come concepito dagli Eleati.

Torniamo all'enunciato "A diventa B", che ora esprime l'evento che consiste nel divenire B da parte di A, quale coscienza di tale evento. Questo evento è tale per cui ogni sua fase partecipa dell'intero e contribuisce alla sua individualità/identità. In ogni sua fase si riflette l'intero processo, per cui la totalità/identità dell'evento è costantemente presente in ogni momento dello stesso, come proiezione rivolta al passato e al futuro. A è già B, ancora prima che B inizi a esistere, e B è ancora A quando A ha già cessato di esistere: si potrebbe dire che, nell'« essere » dell'evento-per-la-coscienza, su un piano puramente fenomenologico, ciò non produce più alcuna inconsistenza, contraddizione o aporia.

Se poi la coscienza proietta il suo proprio costrutto dell'evento dinanzi a sé, come fosse una realtà oggettiva e prova a pensarlo (esprimerlo e rappresentarlo) con le categorie del pensiero logico-linguistico, o analitico, allora insorgono le aporie che gli Eleati disvelarono fin dagli albori della metafisica. Potrebbe suonare in qualche modo paradossale, ma è nella coscienza, nella sua pura fenomenologia, che il divenire recupera quelle proprietà che Parmenide riteneva esclusive dell'essere, e che fanno sì che solo l'essere coincida con il vero. Non vi è spazio per il non-essere in un divenire che è colto, nell'ora, come evento nella sua totalità.

L'oggettivazione, l'« entificazione » del divenire come evento (come oggetto temporale o della temporalità), per cui il divenire, da processo, diventa oggetto che, in quanto tale, non è soggetto a evoluzione (l'evoluzione è come fotografata "in panoramica", nel presente esteso o estesissimo della coscienza apprensionale), è un recupero, a livello puramente fenomenologico (che, in quanto tale, è precedente al livello al quale opera il pensiero analitico, il *logos*), della visione parmenidea. Infatti, l'analisi fenomenologica del divenire mostra come esso sia concepibile dalla coscienza sotto certe condizioni che lo riconducono all'essere, all'ente dotato di compiutezza e integrità. La coscienza opera una sorta di soppressione del divenire, nel momento in cui lo comprende, in cui lo costituisce come evento del divenire. Questo perché la coscienza "naturalmente" coglie l'evento come l'intero che, nella sua totalità e compiutezza indiveniente, è colto, consaputo nell'ora ossia, se si preferisce, ne coglie l'essenza stessa.

Riferimenti

- Carnap R. (1947) *Meaning and Necessity*, Chicago, University of Chicago Press; tr. it. in *Significato e necessità*, Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- Diels H. e Kranz W. (1951/2) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 voll.), Berlin.
- Dorato M. (1997) *Futuro aperto e libertà: un'introduzione alla filosofia del tempo*, Roma / Bari, Laterza.
- Husserl E. (1966) *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag; tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano, FrancoAngeli, 2001.
- Kripke S. (1980) *Naming and Necessity*, Harvard, Harvard University Press; tr. it. di M. Santambrogio, *Nome e Necessità*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999.
- Lewis D.K. (1986) *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell.
- Quine W.V. (1948) *On What There Is*, in *From a Logical Point of View*, New York, Harper; tr. it. in *Da un punto di vista logico*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.
- Reale G. (a c. di) (2017) *I Presocratici* (Il pensiero occidentale), Firenze, Giunti/Bompiani.
- Reale G. e Ruggiu L. (a c. di) (1991) *Parmenide: Poema sulla natura*, Milano, Rusconi.
- Ricoeur P. (1983), *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique*, Le Seuil; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, Milano, Jaca Book, 2008.
- Sasso G. (1991) *L'essere e le differenze*, Bologna, Il Mulino.
- Severino E. (1995) *Tautótes*, Milano, Adelphi.
- Varzi A. (2001) *Parole, oggetti, eventi*, Roma, Carocci.