

trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Anno XII – Numero 2 – 2019

A cura di Eugenio Buriano Aimonetto



trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel Philosopher's Index,
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP), nel Philosophy Research Index
e nell'European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH Plus)

Direttore responsabile

GIANNI VATTIMO

Direttore

GAETANO CHIURAZZI

Redazione

Roberto Salizzoni (segretario)

Emanuele Antonelli, Alessandro Bertinotto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Paolo Furia,
Saša Hrnjez, Jean-Claude Lévêque, Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana,
Luca Savarino, Søren Tinning, Roberto Zanetti

Comitato scientifico

Luca Baggio (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca
D'Agostini (Politecnico di Torino) – Donatella Di Cesare (Sapienza – Università di Roma) – Jean
Grondin (Università di Montréal) – Zdravko Kobe (Università di Lubiana) – Federico Luisetti
(Università di San Gallo) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED, Madrid)
– James Risser (University of Seattle) – Alexander Schnell (Università di Wuppertal) – Richard
Schusterman (Florida Atlantic University) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert
Valgenti (Lebanon Valley College) – Laurent van Eynde (Université Saint Louis – Bruxelles) –
Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Università Pompeu Fabra)

Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica sottopone a procedura di referaggio anonimo
tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di
almeno due referees. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

Indirizzo

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università degli Studi di Torino
via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino (Italia)
tropos.filosofia@unito.it – <http://troposonline.org/>

Editore

Gioacchino Onorati editore S.r.l.

via Vittorio Veneto, 20 – 00020 Canterano (RM)
www.aracneeditrice.it/aracneweb/index.php/riviste.html?col=tropos

Stampa

«The Factory S.r.l.»

00156 Roma – via Tiburtina, 912

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2019

ISBN 978-88-255-XXXX-X

ISSN 2036-542X

Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.

*Volume pubblicato con il contributo della Cattedra Internazionale di Ermeneutica Critica
(HERCRITIA).*

Indice

- 5 Introduzione. Il pensiero dello Stesso
Eugenio Buriano–Aimonetto

Destino ed eredità dell'eleatismo. Un'indagine intorno al possibile e al reale

- 11 Parmenide in Damascio. Uni–molteplicità dell'essere e differenza ontologica nell'ultimo scolarca della Scuola platonica di Atene
Michele Abbate
- 27 Comentarios en torno a “εἶναι μὴ εἶναι”. En el Curso *Plato: Sophistes* y “*Moirai*” de Martin Heidegger
José Luis Díaz Arroyo
- 47 Cantor's Principle of Finitism or the Actualization of Infinite Potentialities
Gabriele Baratelli
- 61 Divenire e coscienza
Duilio D'Alfonso
- 79 Come la sfera d'un eterno istante. L'esperienza del pensare in Parmenide
Salvatore Lavecchia
- 89 Indeterminismo e metafisica naturale
Mariani Massimo

- 135 Vicino alla follia. La filosofia eleatica al vaglio di Aristotele
Marcello Zanatta

Saggi

- 157 Is Gadamer a Realist?
Yusuke Okada
- 173 Assenza e morte dell'arte. Hegel e Heidegger tra inizio e fine
dell'estetica
Nicola Ramazzotto
- 193 Note biografiche

Introduzione

Il pensiero dello Stesso

EUGENIO BURIANO–AIMONETTO*

Pur in diversi momenti storici assai distanti fra loro, la tradizione filosofica occidentale ha intrattenuto con Parmenide un rapporto travagliato, a tratti esplicitamente conflittuale, con il comune intento di osteggiare la presunta pretesa autocratica di un pensiero totalizzante, insensibile alla varietà proteiforme che popola il mondo. Confrontandosi con questo padre « venerando e terribile » [*Theaet.*, 183e6–7], molti autori hanno infatti avvertito la necessità di minare la sua autorità contestandone il razionalismo esasperato, del tutto incapace di “salvare i fenomeni”. Ciononostante, nel tentativo di restituire consistenza ontologica al divenire e alla molteplicità, non pochi si sono resi conto dell’inconfutabilità della sentenza parmenidea: gli enti sorgono e periscono, ma i processi di generazione e corruzione non si generano né si corrompono a loro volta. Le cose divengono, benché il divenire non divenga; il movimento, insomma, non va da nessuna parte, non si genera dal nulla, né vi sconfinava. Privo di inizio e di fine, semplicemente è, già da sempre in atto.

Lungi allora dallo sconfessare il capzioso *elenchos* zenoniano, si finisce per riprodurne inveterata la conclusione: tutto in fondo si muove perché ciascun ente rimane paradossalmente sul posto, lì dov’è, nel suo *topos*, immobile. Sebbene già agli occhi di Aristotele l’iperbole eleatica rasentasse la « follia (*mania*) » [*De gen. et corr.*, I 8, 325a9], testimoniando addirittura una forma di « infermità intellettuale (*arrostia dianoias*) » [*Phys.*, VIII 3, 253a33–34], per quanto ci si sforzi di esorcizzarla, scampando al delirio, sembra infine ineluttabile cadervi preda declassando il divenire a parvenza illusoria, al punto ad arguire che « ci sono sempre le stesse cose (*tauta aei*) » [*Metaph.*, XII 6, 1072a8].

Quali che siano le strategie adottate per emanciparsi da questo padre oppressivo, destituendo la tirannia dell’identico legittimata dal suo vaneggiamento, il parricidio parrebbe risultare in ogni caso riprovevole poiché non interamente giustificabile. Sicché la storia della filosofia occidentale, stante l’illiceità di questo delitto, quantomeno dall’inconfessabile attentato

* Affiliazione.

ordito da Platone nel *Sofista*, rivelerebbe un vissuto tormentato, costellato di *lapsus* e atti mancati, afflitto da una psicosi irrisolta.

Con l'augurio di affrancarsi dalle pastoie edipiche di questa vicenda, alcuni pensatori, cercando di battere vie non ancora scorte, si sono interrogati a più riprese intorno allo statuto ontologico del divenire rinnovando l'articolazione delle categorie modali presupposte da quest'ultimo, denunciando anzitutto l'inadeguatezza dell'impostazione peripatetica del problema, la quale riconfermerebbe, in ultima battuta, la parola di Parmenide. Se una certa linea, da Plotino a Bergson, rileva l'inconsistenza del binomio potenza/atto, reputandolo posticcio, inadatto a cogliere la continuità dinamica, unitaria e indivisibile, del reale, un'altra, culminante in Heidegger, azzarda il rovesciamento dell'assioma aristotelico che sancisce la priorità dell'atto sulla potenza (« *proteron energeia dynameos* » [Metaph., XII 6, 1072a9]) mediante la riabilitazione del nulla, elevando il possibile a modo fondamentale dell'esperienza (« *höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit* » [SuZ, §7]).

Curiosamente, entrambi gli orientamenti non mancano di richiamarsi a Parmenide, ancora una volta in modo ambiguo, sottoponendolo dapprima a una critica serrata, per poi elogiarlo in un secondo momento. Questa reazione ancipite, francamente aporetica, ai limiti del contraddittorio, attesta in maniera emblematica la metanoia covata dalla verità eleatica, a causa della quale Zenone, per primo, ricorse al metodo apagogico per renderne conto: il monismo più radicale dà immancabilmente luogo a una forma di pluralismo, ontologico ed epistemologico, laddove l'uno non può che darsi in molti modi, e all'*episteme* non si accede se non grazie alla *doxa*. Come a dire che l'erranza è la vita della verità, la parte dell'intero, l'astratto del concreto, il finito dell'infinito, il male del bene. Monadologia realizzata o pensiero speculativo *in nuce*, se è vero che Zenone, agli occhi di Hegel, appariva come scopritore della dialettica. Di un procedere paradossale, è evidente, come Platone non si è stancato di mostrare in quell'inestricabile rizoma ch'è il *Parmenide*; ché l'uno, in fondo, è precisamente ciò che sta accanto (*para*), immortale, al comune opinare (*doxa*) dei mortali.

Certo, per Parmenide si può percorrere un'unica via (*hodos*), la via dell'uno, nella quale presto o tardi s'imbattono tutte le altre strade, incrociandola come sentieri interrotti, benché chi le tracciasse intendesse deviarne dal corso. Quale che sia il punto di partenza, come si legge nel frammento 5 del *Poema*, il cammino riconduce lì, allo stesso (*to auto*) menzionato nella testimonianza 3. Questa stessità nomina a prima vista un'inesorabilità gravosa, appellata Destino (*Moirai*), Verità (*Aletheia*), Necessità (*Ananke*), in virtù della quale le differenze scompaiono, collassando l'una sull'altra in un'identità senza spessore, matrice di un'ontologia che oggi si definirebbe *flat*, piatta.

Che l'esito dell'eleatismo consista nella notte ottenebrante dell'indistinto resta tuttavia ancora da appurare. Il punto di vista parmenideo è stato assun-

to in più occasioni, da Aristotele sino a Severino, come logico, se non come idealistico *ante litteram*, da alcuni celebrato per l'indefesso e mirabile rigore, da altri condannato per l'astrattezza assuefacente e totalitaria. Al contrario, secondo Heidegger, nell'*auto* del frammento 3 si cela l'impensato dell'intera metafisica quale soglia neutra, indeducibile ed eventuale, eccedente la bivalenza e il terzo escluso, in cui le opposizioni si riuniscono e insieme si dipartono.

Una meditazione intorno all'abissalità semiotico-semantiche che connota tale stessità, a partire dalla diafonia ermeneutica registrata, in ragione della quale talora s'intende l'*auto* come *idem* (*das Gleiche*), talaltra come *ipsum* (*das Selbe*), non solo consentirebbe di rivitalizzare in maniera originale gli studi filologici concernenti la questione eleatica, ma alimenterebbe, in una prospettiva a-edipica, il ripensamento teoretico delle modalità, particolarmente fruttuoso per la stagione contemporanea della ricerca filosofica, in cui fioriscono realismi di vario genere, innestati ciascuno su una precisa configurazione del rapporto tra attuale e potenziale, reale e possibile.

Non si tratterebbe, insomma, di proporre un'apologia di Parmenide al fine di recuperare un'origine incorrotta del pensiero, come si evince da alcuni commenti dell'ultimo Heidegger dal tono gnosticheggiante, né di respingerlo in blocco mediante etichette stereotipate e improduttive.

Il volume in oggetto raccoglie a tal proposito contributi eterogenei che ripercorrono le aporie appena accennate, affrontando altresì tematiche collaterali, strettamente implicate, tra cui la relazione finito/infinito, identità/differenza, libertà/necessità. Pur discutendo la ricezione dell'eredità parmenidea in diverse fasi storiche (dalle ricezioni classiche ad alcune più inusuali), e declinandola secondo orientamenti teorici fra loro irriducibili (dalla fenomenologia alla fisica quantistica, dall'ermeneutica alla teoria degli insiemi), dai saggi traspare una vividezza comune, un'effervescenza creativa che con ragione, come alcuni degli autori si sforzano di comprovare, potrebbe dirsi eleatica a discapito dell'usuale *vulgata* che stigmatizza il parmenidismo come un sistema claustrofobico, immotivatamente votato a un quietismo cadaverico.

A Parmenide, sin dall'omonimo dialogo platonico, è stata del resto assegnata un'età avanzata, verosimile indice della senilità del suo insegnamento, quasi che occorresse svecchiarlo. Così, da Aristotele a Hegel, nonostante i più espliciti apprezzamenti di quest'ultimo, l'Eleate viene dipinto come antiquato poiché « s'interrogò in modo arcaico (*aporesai archaicos*) » [*Metaph.*, XIV 2, 1089a1-2], al punto di essere annoverato tra gli esponenti di una metafisica vetusta.

Ma quest'arcaismo non allude a un tempo remoto, ormai stantio e necrotico. L'anzianità conferitagli non evoca un passato empirico, cronologico, bensì un'anacronia trascendentale, dettata dall'oggetto del suo discorso: Par-

menide vanta una qualche priorità sui successori, istituendo la pre-istoria della filosofia, perché parlò del principio, dell'*arché*, che certo viene prima giacché costituisce il « prima (*proteron*) ». Prima di ogni prima, tale anteriorità non si dimostra necessariamente logica, alla stregua di una “struttura originaria” che resiste in contraddittoria; essa semmai riporta alla filosofia *prima*, ch'è prima in quanto antecedente qualsiasi determinazione, sia ontica sia noetica. È archeologia, nel senso arcaico del termine, indagine sull'*arché*, del tutto priva di presupposti, rispetto alla quale pensiero ed essere (*noein te kai einai*), lungi dall'essere già dati, s'ingenerano simultaneamente come due corni divergenti, eppure inseparabili, di uno stesso (*auto*). Non che i due siano la *stessa* cosa; piuttosto esprimono la *cosa stessa*.

Riscoprire Parmenide equivale a ripensare questo stesso, riattivando l'evento teoretico germinale della filosofia, così da riattivare un certo « *thymos* » [fr. 1, 1] archeologico, metafisico, con l'augurio che tale ardimento non degeneri in una delirante e insipida indifferenza (*Schwärmerei*) nei confronti della policromia del mondo, ma che infiammi di un entusiasmo propulsivo (*Begeisterung*), illuminando la realtà fin nei suoi dettagli più segreti, i quali, benché in apparenza prossimi al nulla, eternamente sono.

**Destino ed eredità dell'eleatismo.
Un'indagine intorno
al possibile e al reale**

Parmenide in Damascio

Uni–molteplicità dell’essere e differenza ontologica nell’ultimo scolarca
della Scuola platonica di Atene

MICHELE ABBATE*

Abstract

This paper aims to examine the references to Parmenides’ doctrine in Damascius’ masterpiece *De primis Principiis*. Through the analysis of the concept of *henomenon*, i.e. the Unified, which is the being in its original unity, it is possible to understand which meaning Damascius ascribes to the Parmenidean ontological monism. He tries to overcome some aporetic problems concerning the Neoplatonic conception of the uni–multiplicity of being. He highlights the constitutive aporias of Neoplatonic metaphysics in its speculative development. Some of them seem ultimately to be due precisely to the postulation of the intrinsic multiplicity of being. This reveals further and indirectly the incontrovertible and ironclad logic of Parmenides’ ontological monism.

Keywords: Ontological Monism, Being, Unity, Difference, Identity, Uni–Multiplicity.

I

La riflessione di Parmenide sulla natura dell’essere riveste una posizione e un ruolo fondamentali per lo sviluppo dell’ontologia greca. Il monismo ontologico parmenideo, fondato sull’assoluta auto–identità e unità dell’ἕόν, costituisce, infatti, un punto di riferimento problematico per la riflessione ontologica successiva, in particolare nell’ambito dell’intera tradizione platonica, da Platone stesso fino a giungere alla tarda filosofia neoplatonica. Parmenide è, infatti, quel pensatore che Platone nel *Teeteto* definisce, con le parole di Omero, “venerando e terribile”¹, e nel *Sofista* considera “padre”².

In effetti, all’interno della tradizione platonica, quella dell’Eleate è considerata come una dottrina con la quale occorre “fare i conti” al fine di fondare teoreticamente una concezione dinamica e relazionale dell’essere,

* University of Salerno, Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale. e.mail: mabbate@unista.it.

1. Cfr. *Teeteto*, 183e5–6: Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὀμήρου, “αἰδοῖός τέ μοι” εἶναι ἅμα “δεινός τε”.

2. Cfr. *Sofista*, 241d5–6: Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον κ.τ.λ.

inteso come molteplicità unitaria della realtà intelligibile o anche come “uni–molteplicità”, che, come è noto, rappresenta la tesi fondamentale su cui poggia gran parte dell’impalcatura teoretica dell’ontologia neoplatonica³. La nozione di *differenza*, che risulta implicita nella concezione della molteplicità dell’essere, porta con sé, nell’intera tradizione platonica, l’esigenza di un fondamento in grado di garantire all’essere *unità*.

Tale problematica emerge in tutta la sua rilevanza nella trazione neoplatonica in cui il tema dell’uni–molteplicità dell’essere diviene assolutamente centrale. Infatti, se da un lato l’introduzione del concetto di molteplicità e differenza all’interno dell’essere consente di sviluppare un’ontologia dinamica rispetto alla fissità assoluta dell’essere nella prospettiva monistica parmenidea, tale dinamicità, insita nella concezione dell’essere come molteplice, rende necessario un principio che riconduca l’essere a una dimensione unitaria: solo così, infatti, l’essere può venire ricondotto a un’unità relazionale d’insieme, senza risultare costitutivamente frammentato in una molteplicità indefinita. Per questo, il problema dell’uni–molteplicità dell’essere appare come uno dei temi fondamentali e decisivi della riflessione ontologica neoplatonica. Entro tale prospettiva ogni *vero e autentico ente*, inteso platonicamente come oggetto intelligibile, deve venire ricondotto all’unità complessiva dell’essere pur nella sua intrinseca molteplicità.

Tra gli autori neoplatonici per i quali la natura originariamente unitaria dell’essere risulta un problema assolutamente decisivo si pone l’ultimo scolarca della Scuola Platonica di Atene — chiusa nel 529 in seguito all’editto di Giustiniano — ossia Damascio⁴. Egli può essere considerato come l’autore neoplatonico che appare più consapevole e cosciente delle problematiche insite nella struttura di fondo del pensiero neoplatonico.

Il pensiero damasciano si delinea come una riflessione critica sugli esiti concettuali della riflessione neoplatonica e, in particolare, del pensiero procliano sulla natura del Principio e il problema dell’unità dell’essere nella sua intrinseca molteplicità, tema quest’ultimo che, come si è accennato, permea capillarmente l’intera tradizione platonica. Nella sua riflessione l’ultimo scolarca della Scuola platonica di Atene sviluppa quella che può essere considerata come una “aporetica” sistematica, ossia un’analisi critica, detagliata e articolata, delle aporie concettuali insite nella riflessione neoplatonica finalizzata a ricercare le possibili soluzioni di tali aporie sulla base di un ripensamento complessivo della struttura del sistema metafisico–teologico

3. Sul rapporto fra la riflessione parmenidea e la tradizione platonica e neoplatonica si rinvia a M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall’Essere all’Uno e al di là dell’Uno*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2010, in particolare pp. 79–81.

4. Sulla questione si rinvia a V. Napoli, *Note sulla chiusura della Scuola neoplatonica di Atene*, « Schede Medievali » 42 (2004), 53–95. Per una ricostruzione della biografia di Damascio si rinvia a F. Trabattoni, *Per una biografia di Damascio*, « Rivista di Storia della Filosofia » 40 (1985), 179–201.

e ontologico neoplatonico, in particolare procliano⁵.

Un aspetto fondamentale del ripensamento critico proposto da Damascio, oltre che il carattere assolutamente ineffabile e trascendente del Principio Primitivo, riguarda l'unità originaria dell'essere. Proprio in questo contesto, come vedremo, Damascio si rifà più volte alla dottrina di Parmenide, anche con citazioni dirette. Il problema essenziale è quello di concepire un livello originario dell'essere nel quale esso risulti *uno* o comunque il più unitario possibile anteriormente alla sua differenziazione e pluralità. La questione concernente l'unità-identità originaria dell'essere è affrontata da Damascio alla luce di una serie di riferimenti alla dottrina parmenidea, che, in certa misura, rendono evidente il carattere problematico e aporetico di alcune implicazioni concettuali e teoretiche insite nella nozione dell'uni-molteplicità dell'essere.

II

Il titolo del capolavoro damasciano in cui vengono affrontate le aporie fondamentali della riflessione neoplatonica precedente è: Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, ossia *Aporie e soluzioni intorno ai Principi primi*⁶. Tale opera è nota con il titolo latino *De primis Principiis* o anche *De Principiis*.

Mi limiterò qui a prendere in considerazione la concezione relativa alla natura dell'essere che Damascio elabora nel suo capolavoro. Egli identifica l'Essere nella sua semplicità e unitarietà originarie con un particolare principio — inferiore rispetto agli altri che sono connotati da un maggior livello di trascendenza e semplicità — che egli denomina "l'Unificato" (τὸ ἠνωμένον) e che si potrebbe identificare con l'Essere in sé. L'Unificato corrisponde all'unità originaria dell'essere, ma, in qualche modo, comporta nello stesso tempo la sua implicita e potenziale pluralità. L'ἠνωμένον, infatti, è concepito, sulla base dell'interpretazione del *Filebo* di Platone, come il primo μικτόν

5. Sull'aporetica di Damascio si veda V. Napoli, Ἐπέχεινα τοῦ ἑνός. *Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania, CUECM, 2008, in particolare p. 199: l'aporia si delinea in Damascio « come cifra intrinseca del discorso protologico ». Sullo stesso tema si veda anche: C. Metry-Tresson, *L'aporie ou l'expérience de limites de la pensée dans le Peri Archôn de Damaskios*, Leiden, Brill, 2012, in particolare p. 18–19; M. Vlad, *De Principiis: de l'aporétique de l'Un à l'aporétique de l'Ineffable*, « Chora. Revue d'études anciennes et médiévales » 2 (2004), 125–148. Sulla natura critica della riflessione damasciana all'interno della tradizione neoplatonica cfr., ad esempio, S. Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 198: l'opera di Damascio « offers a brilliant internal critique of Neoplatonic metaphysics, shedding much light on questions of method and dialectic within the last phase of Academy ».

6. L'edizione critica di riferimento di questo testo è quella, con traduzione francese, curata da L.G. Westerink, J. Combès, *Damascius. Traité des Premiers Principes*, 3 vol., texte établi par L.G. Westerink, traduit et annoté par J. Combès, Paris 1986–1991 (rist. 2003). I testi di Damascio citati qui di seguito sono riportati in base a questa edizione. Tutte le traduzioni sono mie.

(“misto” o “composto”), il quale trascende nella sua unità ogni forma di determinazione e di differenziazione, che è invece alla base della pluralità degli enti⁷. Damascio, in questo modo, fa dell’Unificato il principio che comprende in se stesso in forma contratta la pluralità della totalità degli enti⁸.

Con l’introduzione del concetto di Essere come τὸ ἡνωμένον, Damascio intende superare alcune delle aporie che la concezione dell’essere come uni–molteplicità determinata dalla relazione di *essere* e *uno* sembra implicare⁹: in che modo l’*essere* può risultare *uno* pur nella sua intrinseca molteplicità? Il problema rimane, in ultima istanza, sempre il medesimo: quello di fondare l’unità–identità dell’essere presupponendone al contempo la molteplicità, ovvero di spiegare la molteplicità dell’essere non potendo però fare a meno della sua necessaria ed imprescindibile unità.

L’essere come Unificato, configurandosi come ciò che è soggetto all’unità, in quanto “reso uno” e di conseguenza unito, appare in qualche modo implicante in modo intrinseco la nozione di una pluralità anteriore a esso, o anche di una pluralità che sussiste solo a livello potenziale e celato all’interno di esso. L’Unificato è, in sintesi, l’Essere che, in quanto determinazione in senso ontologico dell’Uno, sussiste non come unità originaria e assoluta, bensì derivata e, per così dire, dipendente. In questo modo Damascio attribuisce all’Essere un’unità e un’identità anteriori a ogni forma di differenziazione e alterità ontologica. Egli sembra così il primo autore ad aver introdotto in modo consapevole e sistematico il tema della *differenza ontologica*, ossia della differenza che separa e distingue l’essere dall’ente. La nozione di “Unificato”, infatti, va intesa nel senso che nella sua originaria natura l’Essere deve venire concepito come ciò che è reso *uno* anteriormente alla effettiva pluralità degli enti.

Al fine di chiarire la natura dell’Essere come Unificato, Damascio, come si è accennato, si rifà, anche con dirette citazioni, alla dottrina ontologica parmenidea. A differenza degli autori neoplatonici, in particolare Plotino e Proclo, Damascio sottolinea il carattere monistico della concezione parmenidea.

7. Nella sua introduzione al vol. I dell’edizione del *De primis Principiis* [d’ora in poi *De Princ.*], op. cit., p. LXII, Combès osserva: « Ansi, l’unifié transcende lui-même toute opposition interne dans son indifférenciation propre, et il cache toute distinction dans l’union ».

8. Sul concetto di “pluralità ancora contratta” cfr. J. Combès, *ibid.*, p. LXIV.

9. Occorre precisare che anche Proclo utilizza il concetto di ἡνωμένον, “unificato”, nel suo *Commento al Parmenide* (cfr. ad esempio Proclo, *In Parm.* ed. Steel, VI, 1093, 4 segg.; VII, 1150, 9 segg.; e *passim* e nella *Teologia Platonica* (cfr. *Theol. Plat.*, I, 4, 18, 17–20; III, 15, 53, 8 seg.). Tuttavia, a differenza di Damascio, egli non usa in modo sistematico e specifico tale concetto per indicare la natura unitaria dell’Essere anteriore al determinarsi e differenziarsi della molteplicità degli enti. Può darsi, comunque, che Damascio abbia preso spunto per la sua concezione dell’essere come τὸ ἡνωμένον, al quale nel *De Princ.* viene attribuita una precisa collocazione metafisica, proprio dall’utilizzo, non sistematico, di tale concetto da parte di Proclo.

III

Sono tre i passi del *De primis Principiis* in cui Damascio si riferisce esplicitamente a Parmenide. Il primo passo è contenuto nella parte iniziale — dedicata alla natura del Principio ineffabile e dell'Uno — del suo capolavoro, ove è illustrata la natura complessiva dell'Unificato inteso come Uno–che–è¹⁰. Damascio definisce l'Uno–che–è (τὸ ἓν ὄν) come la più semplice di tutte le forme di essere (τὸ τῶν ὄντων ἀπλοῦστατον); in esso non v'è nulla che sia totalmente distinto (μηδενὸς γὰρ ἐκεῖ διακεκριμένου τὸ πάμπαν), né è insita in esso alcuna forma di molteplicità (μηδέ τινος ἐνούσης πληθύος) o di ordine (τάξεως) — che implicherebbe una pluralità di elementi o di parti costitutive disposte in una determinata successione — o di dualità (διπλόης). Inoltre in esso non è neppure insita una forma di conversione verso se stesso (πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστροφή), la quale, sulla base del concetto neoplatonico di ἐπιστροφή, implicherebbe che l'Uno–che–è sia ricondotto alla sua originaria natura, ovvero all'unità, ritornando, per così dire, a essere quello che era in origine. Proprio alla luce di queste considerazioni, si domanda retoricamente Damascio, quale condizione di bisogno/mancanza potrebbe mai manifestarsi nel totalmente Unificato (τίς ἂν ἔνδεια φανεῖη τῷ πάντῃ ἡνωμένῳ)? Perciò, osserva il nostro autore, il grande Parmenide (Παρμενίδης ὁ μέγας) è risalito fino a questo saldissimo principio (ἐπὶ ταύτην ἀρχὴν ἀσφαλεστάτην ἀνέβη), ossia all'Uno–che–è o Unificato, in considerazione del fatto che esso non è assolutamente in alcuna condizione di bisogno/mancanza (ὡς ἀνευδεεστάτην)¹¹. Damascio evidentemente allude qui al v. 33 del fr. 8 del poema di Parmenide, ove si afferma che l'essere non è in una condizione di bisogno/mancanza, altrimenti esso risulterebbe mancante e privo di tutto (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· / ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο). Nella prospettiva ontologica parmenidea, infatti, il trovarsi in una condizione di bisogno/mancanza implicherebbe nell'essere una forma di incompletezza, ossia di non–essere, che finisce per contraddire il concetto stesso di ἓν.

Con questo riferimento a Parmenide, Damascio intende sottolineare che l'Unificato, essendo l'Essere nella sua unità, non può implicare al suo interno una forma di differenza, ovvero di *non–essere* e al contempo di *non–uno*. In effetti, subito dopo, egli, rifacendosi esplicitamente al *Sofista* di Platone (245b7–8), sottolinea come l'Unificato non sia l'Uno stesso, bensì ciò che è *affetto* dall'Uno, ovvero ciò che si è venuto a trovare nella condizione di essere *uno* (τὸ ἡνωμένον οὐκ ἔστιν αὐτὸ τὸ ἓν, ἀλλὰ τὸ πεπονθὸς

10. Per quanto segue cfr. *De Princ.* I, 35, 14 segg.

11. Cfr. *ibid.*, 17–21.

ἐκείνο)¹². Ne consegue che l'Unificato comprende in sé (ἐν ἑαυτῷ ἔχον) sia ciò che è reso uno (τό τε ἐνιζόμενον) sia l'uno stesso (αὐτὸ τὸ ἓν) — da intendersi qui come il carattere stesso dell'unità — dal momento che l'Unificato non è unità in se stessa, bensì è reso *unità*, proprio perché è *unificato*¹³. Esso, similmente all'essere di Parmenide, non comporta in sé distinzione e differenziazione; d'altra parte, non essendo *uno*, ma *essendo reso uno*, “pre-comprende” in se stesso la pura potenzialità della distinzione e della differenziazione.

In due altri brani del *De Principiis* Damascio, per mettere in luce come nell'Unificato non vi sia alcuna forma di distinzione e di differenziazione effettive e come esso sia anteriore alla molteplicità degli enti specificamente differenziati nella loro determinatezza, fa nuovamente diretto riferimento a Parmenide. Di questi due passi il primo è contenuto ancora nella prima parte del *De Principiis*: in esso, affrontando il problema aporetico del passaggio dall'Uno ai molti, Damascio spiega il motivo per cui non si può attribuire all'Essere, ovvero all'Unificato, nessun tipo di passaggio verso la differenziazione propria della pluralità degli enti. Per dar forza alla propria argomentazione, egli si rifà al v. 2 del fr. 4 di Parmenide, nel quale viene sottolineato come l'ἔόν non possa essere separato e distinto dall'ἔόν, il che significa che l'essere non è costituito né da molteplici parti né da alcuna forma di molteplicità, dato che l'essere è, per così dire, “tutt'uno” con l'essere. Damascio interpreta il verso in questione come argomento a sostegno del fatto che l'essere, in quanto Unificato, non può procedere modificando la sua propria natura, determinandosi e differenziandosi, ossia, in altri termini, divenendo altro da quello che in effetti è: l'Unificato è unità non divisibile né distinguibile in parti, poiché esso è nella sua natura anteriore alla molteplicità compiutamente dispiegata dei singoli enti¹⁴. Proprio in quanto assolutamente unificato (ἡνωμένον πάντη), l'Essere non è soggetto ad alcuna forma di passaggio alla pluralità: esso, infatti, è anteriore alla “distinzione sostanziale” (πρὸ τῆς οὐσιώδους διακρίσεως), ovvero quella che determina la natura di ogni singolo ente. Rifacendosi esplicitamente a quanto affermato in *Sofista* 249a2¹⁵, Damascio precisa che l'Essere « rimane in quiete, sacro e senza essere soggetto a movimento » (ἔστηκεν ἅγιον, οὐδὲ κινούμενον). Infatti, continua il nostro autore, l'Essere che è assolutamente unificato (τὸ πάντη ἡνωμένον ὄν) è in quiete (ἔστηκεν) e non risulta distinto in alcun modo (καὶ μηδαμῆ διακεκριμένον). Ne consegue che esso non

12. Cfr. *ibid.*, 22–23.

13. Su ciò cfr. *ibid.*, pp. 35, 24–36, 3.

14. Su ciò e su quanto segue cfr. *De Princ.* I, 101, 12–25.

15. In realtà, nel passo indicato del *Sofista* lo Straniero di Elea afferma che, se si supponesse che l'essere non vive né pensa, si dovrebbe concludere che esso, venerabile e sacro, se ne sta immobile, essendo privo di pensiero: ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι.

potrebbe distinguersi e dividersi in una forma qualunque di molteplicità. Proprio a questo punto, al fine di sottolineare il carattere assolutamente unificato, ossia privo di distinzione e molteplicità dell'Essere, viene citato da Damascio quello che per noi è il v. 2 del fr. 4, in una forma lievemente diversa da quella che è comunemente attribuita a Parmenide¹⁶:

οὐ γὰρ ἀποτμήσει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι.

infatti <il pensiero> non dividerà l'essere dal suo stare attaccato all'essere.

L'Essere è *uno* e di conseguenza non è possibile che esso proceda verso la molteplicità né è possibile dividerlo. Il v. 2 del fr. 4 di Parmenide viene quindi citato come argomento a sostegno del fatto che l'Unificato non è soggetto a nessuna forma di distinzione o differenziazione: l'*essere* infatti, potremmo dire, non può venire separato dal suo "appartenere" all'*essere*, proprio perché esso è essere. Damascio, dunque, trae spunto dal monismo ontologico di Parmenide per dedurre e dimostrare la natura indivisibile e unitaria dell'Essere-Unificato. Molteplicità e differenza sono dunque estranee alla sua natura.

Il terzo e ultimo passo in cui Damascio si rifà direttamente all'ontologia parmenidea per delineare la natura dell'Unificato è contenuto nella seconda parte del *De Principiis*, quella cioè specificamente dedicata all'analisi della natura dell'Unificato stesso. Il brano in questione appare assai rilevante anche perché mette in luce quale sia la fondamentale aporia alla quale la concezione dell'Unificato dovrebbe fornire una soluzione: « come può l'essere risultare una molteplicità di sostanze, quando noi diciamo che è la totalità delle cose in modo indifferenziato? »¹⁷. Infatti esso è per definizione tutte le cose in modo indifferenziato, in quanto è l'*essere* nella sua unità. Per rispondere a questa aporia, Damascio illustra la natura dell'Unificato e conclude la sua riflessione citando il secondo emistichio del v. 25 del fr. 8 di Parmenide¹⁸.

Come chiarisce il nostro autore, l'ἡνωμένον non comporta in sé alcuna forma di effettiva distinzione, né già compiuta né in procinto di realizzarsi. Di conseguenza non è *uno* e *molteplice* (ἐν καὶ πολλα), poiché in esso non sussistono la molteplicità, la differenza e la distinzione che determinano la

16. Nella versione damasciana invece della forma verbale ἀποτμήξει, presente nell'altro testimone, vale a dire Clemente Alessandrino (fr. 4 v. 2: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι), compare ἀποτμήσει. J. Combès nel suo commento al passo (cfr. *Damascius, Traité des premiers Principes*, vol. I, op. cit., p. 167 nota n. 4) osserva: « ἀποτμήσει, la forme normale, a pu la [scil. >apotm'hxei] supplanter sous l'influence de ἀποτμήσεσθαι ». In base alla versione damasciana del verso, il probabile soggetto del verbo ἀποτμήσει è il νοῦς, il pensiero.

17. Cfr. *De Princ.* II, 69, 6 seg.: Πῶς δὲ τὸ ὄν πολλαὶ οὐσίαι, ὃ γε πάντα φαιμέν ἀδιακρίτως;

18. Su tutto ciò che segue cfr. *De Princ.* II, 69, 17–70, 18.

natura dei singoli enti. L'Unificato non può nemmeno venire considerato un'unità complessiva di diverse componenti, come per esempio si potrebbe concepire la totalità unitaria intelligibile, che risulta a tutti gli effetti una realtà mista di unità e molteplicità. Pertanto quella che contraddistingue l'ἡνωμένον è un'unica e medesima natura (μία φύσις), non soggetta a un'intrinseca divisione e distinzione, bensì effettivamente unitaria. Tuttavia tale natura non può essere denominata propriamente "uno", dal momento che essa non è l'Uno, bensì, appunto, l'Unificato, ovvero ciò che è reso uno e che, dunque, implica in se stesso sia il carattere dell'unità sia, a livello puramente potenziale, quello della molteplicità. La nozione di Unificato rappresenta, in effetti, una sorta di "contrazione" originaria tra il concetto di unità pura e quello di molteplicità dispiegata. Proprio in virtù di tale contrazione l'Unificato si rivela al contempo come soggetto all'unità e trascendente rispetto alla distinzione e alla differenza che caratterizzano la molteplicità dei singoli enti. In quest'ottica l'Essere/ἡνωμένον non va inteso come composto (οὐ σύνθετον), bensì solo ed esclusivamente come Unificato (οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ ἡνωμένον). Esso è dunque intermedio (μέσον) tra l'unità in senso puro e autentico e la molteplicità che è implicita in ogni forma di distinzione e di differenziazione. Tuttavia, proprio perché non è puramente uno, l'Unificato, precisa Damascio, potrebbe avere una parvenza di distinzione (ἔμφρασιν ἔχει ἀν διακρίσεως), non però una distinzione reale (οὐ μέντοι τῷ ὄντι διάκρισιν). Di conseguenza l'Essere/ἡνωμένον va considerato come un'unità, ma non come un'unità costituita da molteplici parti, in quanto essa è ancora priva di differenziazione e pluralizzazione (ἔτι δὲ ἀδιάκριτον). A questo punto il discorso di Damascio si fa intrinsecamente problematico e per certi versi contraddittorio. Egli precisa, infatti, che la nozione stessa di "essere" (ἡ τοῦ ὄντος ἔννοια) non è qualcosa di assolutamente semplice (ἀπλούστατόν τι), ossia assolutamente unitario e privo di ogni forma di distinzione, né è totalmente incompatibile con un qualunque genere di pluralizzazione (οὐδὲ ἀναίνεται τὸ ὁπωσοῦν πεπληθυσμένον) — come invece è l'Uno autentico; l'Unificato tuttavia non ammette distinzione (οὔτε μέντοι δέχεται διάκρισιν), in quanto è « *solamente uno e semplicemente essere* » (ὅγε ἐστὶν ἐν μόνον καὶ ἀπλῶς ὄν). È per ribadire quest'ultimo concetto che Damascio cita, a questo punto, il secondo emistichio del v. 25 del fr. 8 di Parmenide:

ἔὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

l'essere infatti aderisce all'essere.

Questa espressione è intesa dal nostro autore come un'esplicitazione del carattere unitario dell'essere, nel quale v'è solo ed esclusivamente essere

e non anche differenza. L'Unificato, infatti, non è nessuno degli enti molteplici (τῶν πολλῶν ὄντων οὐδέν), ma è l'Essere in sé (αὐτὸ τὸ ὄν). In quanto tale, esso è anteriore a ogni forma di distinzione e differenziazione (πρὸ τῶν διακρινομένων ἀπάντων). A questo punto Damascio conclude affermando che proprio sulla base di questa delineazione della natura dell'Unificato le aporie concernenti l'essere non hanno più spazio, cioè ragione di sussistere (οὐδεμίαν ἔτι χώραν ἔχουσι αἱ ἀπορίαι). Ma si può effettivamente sostenere che l'argomentazione damasciana offra una soluzione all'aporia fondamentale di partenza, ossia come si debba concepire l'unitarietà dell'essere anteriormente alla differenziazione e determinazione della molteplicità degli enti? Detto in altri termini: la concezione damasciana offre un'effettiva spiegazione della *differenza ontologica* alla luce dell'originaria unità dell'Essere-in-sé rispetto alla pluralità degli enti determinati.

IV

Come emerge dai passi precedentemente presi in esame, Damascio ricorre alla dottrina parmenidea per mostrare come l'Essere/Unificato vada concepito come perfettamente unitario e privo in se stesso di ogni forma di differenza e molteplicità. Il monismo ontologico di Parmenide viene così considerato come conferma del fatto che l'Essere-in-sé è *solamente uno e semplicemente essere*. La necessità di individuare una dimensione ontologica originaria anteriore a ogni differenza ha certamente la finalità di stabilire e garantire l'unità dell'essere rispetto alla frammentazione determinata dalla differenziazione fra i singoli enti e, al contempo, di rendere il più possibile graduale il passaggio dall'Uno ai molti. Si tratta, in sostanza, di spiegare la natura della differenza ontologica. Occorre altresì tenere presente che all'interno del monismo ontologico parmenideo non si pone in alcun modo il problema della differenza ontologica, poiché essa non può sussistere, in quanto v'è solo l'essere e null'altro¹⁹.

Dal canto suo, Damascio, dovendo rendere ragione della pluralità degli enti in conformità con il dettato platonico e neoplatonico, non può non attribuire all'essere, anche nella sua forma più originaria e unitaria, una sorta di potenziale determinatezza e pluralità. È proprio là dove egli accenna alla parvenza/apparenza (ἐμφασίς) di distinzione nell'Unificato, ossia nell'Essere-in-sé, che il suo discorso sembra farsi in certa misura contraddittorio e, per certi aspetti, aporetico. Ciò appare evidente nel passo della II parte

19. A tale proposito è opportuno ricordare i versi del poema di Parmenide che in modo assolutamente chiaro dimostrano l'inammissibilità della *differenza* e della *molteplicità* nell'ambito dell'essere. Si tratta dei vv. 36-37 del fr. 8.: (...) οὐδεν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ του εόντος, vale a dire « null'altro infatti v'è o vi sarà al di fuori dell'essere (trad. mia).

del *De Principiis* appena preso in esame, nel quale si afferma che l'Essere avrebbe un'apparenza di distinzione, anche se — precisa problematicamente il nostro autore — non una distinzione reale, e che la nozione stessa di “essere” non è qualcosa di assolutamente semplice, ossia assolutamente privo di ogni forma di differenza, né è totalmente incompatibile con una qualunque forma di pluralizzazione. Chiaramente Damascio deve in qualche modo individuare un carattere di potenziale differenziazione nell'Essere, poiché, in caso contrario, rimarrebbe inspiegabile e non motivata la pluralità dei singoli enti determinati. D'altra parte, subito dopo, come si è visto, Damascio ribadisce ancora che l'Essere/Unificato non ammette distinzione, « in quanto è *solamente uno e semplicemente essere* ». È legittimo a questo punto chiedersi in che modo qualcosa che non ammette in sé distinzione possa non risultare assolutamente semplice, considerato che l'Unificato nella sua unità è puramente e semplicemente essere e non altro. Occorre inoltre tenere presente che in tutti e tre i passi esaminati in precedenza i riferimenti alla dottrina monistico-ontologica di Parmenide hanno sempre la funzione di mettere in risalto la natura unitaria e priva di differenza-pluralità dell'Unificato.

A ciò si deve anche aggiungere che l'Essere/ἡνωμένον non va inteso come la totalità intelligibile, ossia l'insieme degli enti intelligibili, poiché esso, come si è visto, è anteriore a ogni forma di differenziazione e pluralità. L'Unificato non è l'insieme della totalità degli intelligibili allo stesso modo in cui, per usare un paragone impiegato dallo stesso Damascio, i molteplici punti (τὰ πολλὰ σημεία) non sono e non costituiscono la linea (γραμμή)²⁰.

Per cercare di definire la natura intrinsecamente problematica dell'Unificato, che è *essere e solamente essere*, ma che al contempo implica in sé in qualche modo, per così dire, la possibilità stessa della differenza, Damascio ricorre a un'immagine piuttosto criptica: esso « possiede i molti in un'unica *contrazione/concrezione* (ἐν μιᾷ συναρέσει τὰ πολλὰ ἔχον), la quale, a sua volta, preesiste ai molti (προϋπαρχούση τῶν πολλῶν)²¹. Dunque si può dire che l'Essere/ἡνωμένον pre-comprende in sé la molteplicità degli enti in modo tale che essi non siano presenti nella loro specifica determinatezza, bensì raccolti e, per così dire, “fusi insieme” in un'unica e medesima *concrezione* unitaria, che risulta, a sua volta, in se stessa priva di distinzioni, in quanto anteriore al determinarsi dei singoli enti. Se l'Unificato comprende in sé in modo “contratto” la molteplicità degli enti, esso non può venire considerato del tutto esente dalla molteplicità. Inoltre Damascio aggiunge esplicitamente che l'Unificato necessita (δεῖται) di essere anche *molti*

20. Cfr. *De Princ.* II, 69, 2.

21. Cfr. *De Princ.* I, 53, 27–28.

(τοῦ καὶ πολλὰ εἶναι)²². Ma allora perché in altri passi del *De Principiis*, come si è visto, è a più riprese ribadito che esso è anteriore a ogni distinzione e molteplicità? Anche da questo punto di vista, dunque, la natura dell'Essere / ἡνωμένον risulta intrinsecamente problematica e aporetica.

Come per gli altri autori neoplatonici, quali, in particolare, Plotino e Proclo, Damascio non può prescindere dal presupposto della molteplicità degli enti, ma al contempo, tale molteplicità deve essere ricondotta a un'unità originaria anteriore alla pluralità, altrimenti l'essere rischierebbe di venire frantumato in una pluralità indistinta. D'altra parte egli non chiarisce in modo perspicuo ed esplicito come i molti enti vengano a sussistere rispetto alla *concrezione* originaria coincidente con l'Unificato. Dunque la pluralità degli enti rimane sostanzialmente inspiegata.

Se si esamina da un punto di vista semantico il termine ἡνωμένον, si dovrebbe concludere che esso implica, in base al suo significato, una pluralità anteriore e originaria rispetto all'unità propria di ciò che è *reso uno*. Anche a tale proposito s'impone una domanda che appare priva di risposta: da cosa dovrebbe essere formata questa pluralità originaria, se è vero che l'Unificato è anteriore alla molteplicità degli enti?

Alla luce di tali considerazioni non sembra possibile giungere a una diversa conclusione: il problema del rapporto fra l'unità dell'Essere e la molteplicità degli enti, ossia la questione relativa all'origine e al fondamento della differenza ontologica, permane in Damascio irrisolto e intrinsecamente aporetico.

V

Con il concetto di τὸ ἡνωμένον Damascio cerca di garantire una forma di unità originaria priva di differenza all'Essere sulla scorta del monismo ontologico parmenideo, ma finisce, di fatto, per rendere manifesti alcuni caratteri aporetici e per certi versi contraddittori insiti nella concezione neoplatonica dell'essere come unitario e molteplice a un tempo. In effetti, l'elaborazione del concetto di Unificato non risolve il problema fondamentale dell'ontologia neoplatonica, ossia come sia possibile collegare e connettere l'imprescindibile unità-identità dell'essere alla sua molteplicità, che, in base alla prospettiva platonica e neoplatonica, non può in alcun modo venire negata.

Al contrario, nel solidissimo impianto logico-concettuale che sorregge il monismo ontologico di Parmenide, non vi è spazio per alcuna forma di differenza e molteplicità, in quanto *solo l'essere è e null'altro*. L'unità-identità

22. Cfr. *De Princ.* II, 41, 9.

dell'essere non richiede dunque alcun fondamento originario, proprio perché l'ἔόν non ammette al suo interno alcuna distinzione, che, in Parmenide, comporterebbe comunque una qualche forma d'inconcepibile non-essere, inteso anche come ciò che è *altro dall'essere*. Di ciò Damascio pare perfettamente consapevole, come si evince dai riferimenti alla dottrina parmenidea a proposito della natura unitaria dell'Unificato che egli considera, come si è visto, solo uno e puramente essere. D'altra parte Damascio, in conformità con la prospettiva neoplatonica, deve connettere la nozione di essere a quella di "Uno" e di "unità" attraverso quella che si delinea di fatto come la postulazione di un originario rapporto di dipendenza e derivazione dell'essere dall'Uno. La nozione di ἡνωμένον, da questo punto di vista, appare un geniale artificio al contempo linguistico-semanticamente e concettuale per stabilire una relazione costitutiva fra la natura originariamente semplice dell'essere e la pluralità degli enti. Tuttavia, come si è visto, tale artificio non risolve il problema del passaggio dall'unità dell'Essere alla molteplicità degli enti, al punto che la nozione di Unificato risulta intrinsecamente aporetica e contraddittoria: esso è solo uno e puramente essere, ma al contempo contiene in sé la possibilità del molteplice, poiché non è assolutamente semplice. Come concrezione unitaria degli enti molteplici, infatti, l'Unificato, pur essendo anteriore a ogni effettiva distinzione e differenziazione, non esclude in sé radicalmente la possibilità di una qualunque forma di molteplicità.

Come gli altri autori neoplatonici, anche Damascio, in sostanza, per spiegare la molteplicità dell'essere e renderne conto, si rifà all'elaborazione e formulazione del concetto di ἑτερότης, *alterità/differenza*, intesa come non-essere relativo, proposta da Platone nel *Sofista* proprio nel tentativo di superare il monismo ontologico assoluto di Parmenide²³: si tratta, come noto, del così detto "parricidio di Parmenide". In riferimento alla nozione di "non-essere relativo", Damascio, nel suo commento al *Parmenide* di Platone, afferma che quest'ultimo, correggendo (διορθούμενος) l'Eleate, il cui metodo (ἡ μέθοδος . . . ἡ παρμενίδειος) originariamente distingue fra loro, per così dire, "solo" l'essere e il non-essere assoluto, ha messo in luce che accanto all'essere va posto anche il non-essere in senso relativo, cioè il non-essere inteso come *differenza*, e accanto a questo le altre proprietà e caratteristiche dell'essere: per Damascio ciò conduce a riconoscere che anche l'Uno non è *essere*, nel senso che esso è *altro* rispetto all'essere²⁴.

23. Cfr. Platone, *Sofista* 257b1 segg.

24. Su tutto ciò cfr. Damascio, *Commento al Parmenide*, IV, 81, 20–82, 12, ed. Westerink–Combès. È opportuno segnalare che una riflessione analoga a proposito della differenza — di cui tratta Platone nel *Sofista* e che non sarebbe stata colta originariamente da Parmenide — tra non-essere assoluto e non-essere relativo, si ritrova nel commento di Siriano, maestro di Proclo, alla *Metafisica* di Aristotele: cfr. *Commento alla Metafisica*, 171, 7–20, ed. Kroll. Anche Proclo nel V libro del suo *Commento al Parmenide* afferma che Platone, *correggendo* (διορθούμενος) Parmenide, dimostra che l'Uno è al di

Occorre a questo punto osservare che sono proprio la nozione di *differenza* e con essa quella di *molteplicità* che nella prospettiva neoplatonica sembrano implicare la necessità imprescindibile di un fondamento originario e totalmente trascendente di unità e identità. D'altra parte la teorizzazione del concetto di *differenza* come non-essere relativo non può essere intesa come una correzione o un emendamento dell'ontologia parmenidea, poiché quest'ultima, sulla base del concetto stesso di *essere*, nega con una logica ferrea che possa sussistere alcunché al di fuori dell'essere stesso. Cosa sarebbe infatti questo *qualcosa che non è essere*?

L'introduzione della nozione di *differenza* e con essa la postulazione della molteplicità all'intero dell'essere sembrano imporre nella prospettiva teoretica neoplatonica l'individuazione di un Principio assolutamente originario da cui tutto ciò che è e l'essere stesso traggano il fondamento della loro unità-identità. Tale Principio, proprio in quanto fondamento dell'essere, deve porsi su un piano di totale trascendenza rispetto all'essere stesso. L'ἀρχή, l'Origine primissima di tutto il reale, in base alla prospettiva neoplatonica, è intesa come necessariamente ulteriore rispetto all'essere stesso. Damascio, dal canto suo, riprendendo e rielaborando una concezione di matrice originariamente giamblichea²⁵, porta l'assoluta trascendenza e totale alterità del Primitivo Principio a un livello tale che esso viene posto addirittura al di sopra dell'Uno: tale Principio Primitivo si delinea per il pensiero, proprio in conseguenza della sua abissale ulteriorità, come *il puramente e assolutamente Ineffabile* (τὸ ἀπλῶς καὶ πάντα ἄρρητον)²⁶.

L'elaborazione di un Principio così trascendente che per il pensiero si può solo delineare come *assolutamente ineffabile* rappresenta l'esito concettuale ultimo della critica sistematico-aporetica che Damascio muove alla nozione neoplatonica stessa di Principio inteso come Uno autenticamente ulteriore rispetto a ogni determinazione, distinzione e molteplicità, anche solo meramente potenziale.

Così concepita l'ἀρχή autenticamente prima si configura come una forma di *nulla*: come osserva esplicitamente Damascio, ciò che non è neppure *uno* (μηδὲ ἓν), è, in modo assolutamente corretto ed esatto (κατὰ τὸ διακαιότατον), *nulla* (οὐδέν)²⁷. Ovviamente non si tratta del *nulla* inteso come mera negazione dell'essere (τοῦ ὄντος ἀπόφασις), così come invece ciò che *in nessun modo è*, bensì è negazione dell'Uno stesso (τὸ δὲ καὶ τοῦ ἑνός); in questo senso esso può venire considerato come il *Nulla* (οἶον τὸ

là dell'essere e di ogni essenza.

25. Su tale questione si veda A. Linguiti, *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'Uno*, «Elenchos» I (1988), 95–106.

26. Per questa espressione e sulla natura del Principio Primitivo come πρὸ τοῦ ἑνός, ossia "prima dell'Uno" cfr. in particolare *De Princ.* I, 56, 15.

27. Cfr. *De Princ.* I, 5, 20 seg.

οὐδέν) che non è *neppure Uno* in quanto è al di sopra di quest'ultimo²⁸. Il Principio Ineffabile, dunque, finisce per manifestarsi al pensiero come il *Nulla* dell'Origine anteriore alla totalità del reale in quanto tale Origine è al di là dell'Uno stesso.

Entro questa prospettiva, l'assolutamente Ineffabile, concepito in modo autentico come al di là dell'essere e del Tutto, va inteso come totale e assoluta mancanza di relazione: esso si delinea come "*l'assoluto Irrelato*" che, in quanto tale, è al di là anche dell'Uno stesso. L'assoluta ineffabilità e l'ulteriorità del Principio Primitivo rispetto all'Uno sono la diretta conseguenza della sua natura priva di una reale collocabilità, non-coordinata (ovvero irrelata) e assolutamente inconcepibile²⁹. Per questo esso finisce per manifestarsi come una forma di *nulla* che è tale proprio in quanto risulta μηδὲ ἓν, cioè *neppure uno*³⁰.

L'ἄρχή al di là del Tutto, essendo assolutamente trascendente rispetto all'unità dell'essere inteso come potenzialmente molteplice, deve risultare al di là dell'essere stesso. Ma cosa significa propriamente, da un punto di vista concettuale, trascendere l'essere? Come può *essere* qualcosa che è oltre *l'essere*? Proprio in considerazione di ciò, Damascio arriva a identificare il Principio Primitivo con il *Nulla assolutamente irrelato* proprio di ciò che per la sua trascendenza non può essere nessuna di tutte le cose. L'Ineffabile finisce così per delinarsi non solo come «una sorta di concetto–limite»³¹, ma addirittura come l'oltrepassamento del limite concettuale imposto dalla nozione stessa di "Origine primitiva": l'Ineffabile va inteso come *assolutamente irrelato*, al punto che esso paradossalmente non può *essere* e risultare effettivamente *sussistente*, poiché al di là di ogni forma di realtà ipostaticamente determinata.

Considerando la natura della riflessione aporetico–critica di Damascio e i riferimenti alla dottrina di Parmenide a proposito della nozione di Unificato, è possibile giungere a una decisiva considerazione d'insieme sulla natura della riflessione metafisico–ontologica nell'ambito della tradizione neoplatonica: proprio la pluralità dell'essere appare alla base della postulazione di un principio *altro* dall'essere, dal quale far dipendere e al quale ricondurre l'unità complessiva di "tutto" l'essere.

È la storia speculativa stessa del Neoplatonismo, di cui la riflessione damasciana rappresenta il momento al contempo culminante e conclusivo,

28. Su ciò cfr. *De Princ.* I, 18, 9 segg.

29. In *De Princ.* I, 56, 16 si afferma che il semplicemente e assolutamente Ineffabile è ἄθετον (incollocabile), ἀσύντακτον (incoordinato/irrelato), καὶ ἀνεπινώητον κατὰ πάντα τρόπον (inconcepibile sotto ogni punto di vista).

30. Cfr. a tale proposito *ibid.*, 5, 20 segg.

31. Per questa espressione cfr. A. Linguisti, *L'ultimo platonismo greco. Principi e Conoscenza*, Firenze, Olschki, 1990, p. 21.

a mettere in luce come la postulazione di un'ἀρχή così trascendente da venire concepita come autenticamente *altro* dall'essere, in una prospettiva radicalmente opposta a quella parmenidea, spinga il pensiero a concepire l'origine del Tutto come *Nulla assolutamente irrelato*. La paradossalità di questa conclusione sembra in qualche modo rafforzare la logica ferrea dell'ontologia di Parmenide, per il quale è solo l'essere e null'altro.

Comentarios en torno a “εἶναι μὴ ἔόντα”

En el Curso *Plato: Sophistes* y “*Moira*” de Martin Heidegger*

JOSÉ LUIS DÍAZ ARROYO**

Resumen

Pretendemos pensar los lugares del Poema de Parménides de Elea en las interpretaciones de Martin Heidegger a través principalmente de “*Moira*” y el Curso *Plato: Sophistes* mientras seguimos nociones claves (ἔόν/ἔόντα, δοχοῦντα) en la creciente atención al Poema en la labor del autor. Especialmente prestaremos atención al plexo problemático que guía las posibles interpretaciones heideggerianas de εἶναι μὴ ἔόντα en el Poema. Finalmente estudiaremos su relación con la noción de “destino” (*Moira* en el Poema).

Palabras claves: Parménides, Heidegger, εἶναι μὴ ἔόντα, pliegue, Destino.

Abstract

Comments on “εἶναι μὴ ἔόντα” (in the course *Platon: Sophistes* and “*Moira*” by Martin Heidegger). We are going to try to think about the places of the Parmenides from Elea Poem in Martin Heidegger’s interpretations through mainly “*Moira*” and the *Platon: Sophistes* Course, while we follow important notions (ἔόν/ἔόντα, δοχοῦντα) in the increasing attention to the Poem in the author’s work. We are going to give especially attention to the problematic plexus that guides the possible heideggerian interpretations of εἶναι μὴ ἔόντα in the Poem. Finally we will study its relationship with the notion of “fate” (*Moira* in the Poem).

Key words: Parménides, Heidegger, εἶναι μὴ ἔόντα, Fold, Fate.

1. Introducción

Leemos en las primeras dos líneas del transmitido como fragmento VII del Poema de Parménides de Elea¹ que “Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα· / ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα”, que traducimos al castellano como *pues he aquí lo que nunca será domado: εἶναι*

* El presente escrito y el trabajo del que es fruto se ha podido realizar gracias a la ayuda FPI UNED–Hercreitia–Santander, adscrita al Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la UNED, de la cual el autor disfruta.

** UNED, Madrid E–mail: jldatala8@hotmail.com.

1. De acuerdo a la ordenación de Diels–Kranz que seguiremos.

μὴ ἔόντα / Τύ, *aparta tu pensamiento de este camino de búsqueda*². Una de las fuentes antiguas de las que hemos recibido estos versos son dos lugares del diálogo *El Sofista de Platón*³ en los que si bien Platón introduce en la marcha dialogal las palabras de Parménides — que como tales han sido transmitidas e incorporadas (y con buenas razones críticas) como “de Parménides” en los corpus en circulación — el diálogo mismo, su acontecer a través de lo que unos y otros personajes van diciendo, no hace uso alguno del participio que ocupa el último lugar del primer período citado arriba (ἔόντα en plural, ἔον en singular), sino que en su lugar (donde se hace explícita referencia a Parménides pero en el contexto del discernimiento del εἶδος del “sofista” que va vehiculando el diálogo) aparece otro participio en singular (ὄν) del mismo verbo que traducimos por “ser”. Se nos suele decir también con buenas razones que esta diferencia responde a una distinción “dialectal” (y tal vez de “estilo”) entre usos del ático (luego clásico) del diálogo de Platón y el del dialecto jonio (así arcaizante) que ponía en juego Parménides.

Heidegger, a quien (y quizá sea de los pocas etiquetas que no se la han colgado todavía) difícilmente se le podría tachar técnicamente de “filólogo” — y sin embargo hace un amplio uso de los recursos de la filología—, y sólo con matices de “filósofo”, no sólo percibe esa diferencia sino que se demora en ella asumiendo su gravedad como inherente a la diferenciación de, al menos, dos comprensiones del Poema de Parménides de las cuales, siendo una y otra desarrolladas (en su propia obra) de un modo di-simétrico (no estrictamente casables entre sí), la segunda sí atiende a la cuestión de lo diferencial del “Poema” en Grecia (respecto a la “modernidad”⁴). La segunda comprensión interpretativa sobre el Poema de Parménides permitiría distanciar en la propia re-flexión de Heidegger el diálogo de Platón respecto al horizonte propio del Poema.

Y no obstante Heidegger podría en muy diversas obras hacer perfectamente suya la consideración según la cual el Poema de Parménides de

2. Adoptamos la traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*, dejando el término εἶναι μὴ ἔόντα sin traducción para subrayar su peso en la exégesis que iniciamos.

3. En 237a y 258d; como se sabe, la única diferencia entre ambas “citas” dichas por el diálogo es el uso de διζήμενος (participio de presente de διζημαι) por διζήσιος s (substantivo en genitivo). Conviene recordar otra ilustre cita antigua de estos dos versos del Poema de Parménides muy al final de *Metafísica* de Aristóteles, en su último libro [M–XIV, II, 1089a2].

4. El que el “Poema” en Grecia sea cuestión dice no sólo que la pregunta por ello no estaría ya dada (mucho menos entonces la respuesta) sino que el cuestionamiento a mantener no puede ser plano por cuanto le pertenece una urdimbre de cuestionamientos que en el caso del “Poema” tendrían que ver con: la pregunta por los decires, la cuestión de lo divino, los dioses y lo sagrado, la cuestión del pensar y el mirar, en definitiva, la cuestión del ser, de la presencia y sus sustracciones. Por otro lado, esta diferenciación podría llevar a interpretar la lectura del Poema griego de Heidegger en clave de su decir poético de género, vía no desarrollada explícitamente por Heidegger. Adoptamos el término de la investigación de Felipe Martínez Marzoa sobre los “géneros poéticos griegos” por ejemplo en los ya citado *El saber de la comedia* y *El decir griego*.

Elea marca el rumbo de *toda la meditación occidental*⁵, siempre — *retorciendo con mano débil el trazo grueso de la historiografía–metafísica*⁶ — a través del camino hermenéutico que vehicula su investigación ontológica, a saber, la tarea de *pensar y decir lo no–pensado y lo no–dicho dentro de lo dicho y de lo pensado*⁷ (de las tradiciones metafísicas), asunto y tarea que simplemente reconoce que la acción de interpretar corresponde a la apelación o llamada de una alteridad (de entrada textual) con carácter vinculante.

Ahora bien, asumiendo y respetando los límites de la tarea hermenéutica que Heidegger pone en marcha, incluso si a ultranza nos empeñásemos todavía en buscar algo constante en unos u otros escritos (sobre Parménides) por el arco combado de la obra heideggeriana, entonces, tal vez, podríamos únicamente localizar una referencia desplazada, deslocalizada (y tal vez ilocalizable por estar *Unterwegs*) *hacia el eleata: una suerte de origen e inicio (Ursprung y Anfang), el punto de partida original a la hora, siempre tardía por ser iniciante de un comienzo otro, de intentar pensar el ser del ente en el arranque matizado por el que se declinan y caracterizan caminos del pensar muy diversos en su obra*⁸.

El cuestionamiento que deseamos abrir en este texto pregunta a través de tres interrogaciones que iremos siguiendo: 1) ¿Cómo y en qué sentidos pende la interpretación de Heidegger sobre Parménides de su lectura de Platón en la esfera de *Sein und Zeit*?; 2) ¿En torno a qué lugares podríamos indicar el giro en las interpretaciones sobre Parménides en Heidegger?; 3) Cuestión que atravesará de modo diverso a cada una de las anteriores: ¿qué lugar tiene la noción de “destino” (Moirá) en el viraje que estamos señalando?

5. Martin, Heidegger. *Moirá*, en *Conferencias y Artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona, ed. Serbal, 2001, p. 171. Heidegger se refiere aquí a la mismidad de pensar y ser marcada por el fr. III y, de otro modo, por fr. VIII v. 34 y ss.

6. Haciendo con ello mención a la noción de *Verwindung* (retorsión) en la problemática de la *Überwindung der Metaphysik*, tal y como es expuesta por Heidegger (en el texto del mismo nombre) en *Vorträge und Aufsätze*.

7. Recomendamos para la profundización en esta cuestión Felipe, Martínez Marzoa. *El sentido y lo no–pensado: apuntes para el tema “Heidegger y los griegos”*. Murcia, Universidad de Murcia, 1985; así como Teresa, Oñate. *Heidegger, ho stokoinós. La ontología estética del Espacio–Tiempo tras la Kehre*, en Oñate&Nuñez&Cubo&Zubía(eds.), *El Segundo Heidegger. Ecología Arte Teología. En el cincuenta aniversario de Tiempo y Ser*. Dykinson, Madrid, 2012; o Félix, Duque. *Los destinos de la tradición*. Barcelona, Anthropos, 1989.

8. Dos ejemplos extremos y seguro bien conocidos por el lector son *Sein und Zeit* y *Zeit und Sein*.

2. ὄν y λόγος apofántico en el Curso Platon: Sophistes (Parménides en la esfera de *Sein und Zeit*)

En el semestre de invierno de 1928–1929 Martin Heidegger lleva a cabo en su primer curso en la Universidad de Friburgo unas lecciones cuyo doble carácter, aclaratorio e introductorio — ya conducido desde el título⁹ — gira en torno a, por un lado, ciertas nociones vehiculadoras de *Sein und Zeit*¹⁰ y, por el otro, a la problematización de la noción de “filosofía” en el horizonte griego que ya que presidía el curso exegético sobre *El Sofista*. En el cruce de ambos encauzamientos Heidegger dice que:

Podríamos señalar que la filosofía antigua empieza con una tesis que no parece expresar otra cosa que esta correlación entre ser y pensamiento. Parménides: “Pues lo mismo es pensar y ser” (Diels, fragmento 5), ambos se copertenecen. Pero no basta con indicaciones o referencias de este tipo porque el término νοεῖν que utiliza Parménides, no se puede equiparar sin más al concepto de razón de Kant o de Hegel; pero sobre todo porque esta orientación tan unívoca del problema del ser por el problema del λόγος, fue algo que sólo se inició más tarde¹¹.

Mantengamos en la periferia visual, aquella más afectada y activa por las aberraciones transversales sobre medios refractivo–especulativos transparentes, cómo la noción de *mismidad nunca puede decir (ni dice en Heidegger) lo idéntico, ni lo semejante, ni lo parecido...*¹² como tampoco lo meramente desigual o desemejante sino que, más bien, puede ser asumida como aquella noción–límite henológico–relacional, en voz de Heidegger, más digna de mantenerse como *enigma por–pensar*, por cuestionar — de acuerdo al texto que acabamos de citar el conocido fragmento III del Poema, pero no sólo allí — en una compleja medida marcada al menos por una doble asunción para su investigación: a) la irreductibilidad del horizonte histórico–comprensivo griego

9. Nos referimos al Curso del semestre de invierno 1928/1929 *Einleitung in die Philosophie*, recogido en *Gesamtausgabe*, Band 27.

10. Aclaraciones en torno a los diversos *Mitanderseins* que ya se habían puesto en juego en el Curso *Platon: Sophistes* (con Aristóteles, nociones de colectivo: ἄμα, πᾶν, ὅλον, συνεχές, etc). La problematización de la tarea de la “filosofía” no puede deslindarse de la crítica a la noción de “cosmovisión” (*Weltanschauung*, especialmente cristiana); para lo cual Heidegger aclara que *Welt* (en el sentido de “la totalidad de las cosas”) poco tiene que ver con “κόσμος” en Grecia, por ejemplo ni con el “κόσμον τόνδε” de Heráclito (B 30) ni el “κατὰ κόσμον” del final del tercer hexámetro del fragmento IV de Parménides. Heidegger cita a Karl Reinhardt, como bien se sabe, autor en el que Heidegger ve la solución del problema de las dos “partes” del Poema.

11. Traducción de Manuel Jiménez Redondo en ed. Frónesis (*Introducción a la filosofía*, Madrid, 2001, pp. 331–332) del original alemán (GA 27, p. 318).

12. Por mentar algunas de las clásicas categorías henológicas de raigambre aristotélica reunidas en el libro iota de *Metafísica de Aristóteles*.

respecto al “moderno”¹³, la cual exigirá la especial atención y cuidado al *debilitamiento–destrucción–retorsión*¹⁴ de ciertos clichés en circulación que simplemente son absurdos en Grecia en sus formulaciones “modernas” (podríamos cifrar los campos conceptuales del juego de tal crítica, siguiendo *Introducción a la Metafísica*, en los siguientes cuatro bloques: “Ser y apariencia”, “ser y devenir”, “ser y pensar”, “ser y deber ser”); b) que el lugar de Parménides, lo dicho por él, es lo mismo que el lugar de lo dicho por los “pensadores del inicio” (Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso y el propio Parménides).

En el horizonte de la *fenomenología hermenéutica* de los cursos de Marburgo, unitariamente pertenece a los tres Cursos que iremos mentando¹⁵ el hecho de que Parménides sea tomado como el primer *intento y avance*¹⁶ de la pregunta por el ser¹⁷.

Pero notemos ya que si en el Curso *Platon: Sophistes* el Poema se incluye en el mismo lugar ontológico–problemático “griego” de la investigación (ontológica) de Platón y Aristóteles — en el lugar “griego” que la *Destruktion* hermenéutica de las categorías, conceptos y nociones anacrónicamente “modernas” pretende resguardar — y, a la vez, el diálogo de Platón (o el cuestionamiento por las posiciones propias de Platón) sí admite *una cierta novedad* sobre el horizonte ontológico parmenídeo de la investigación, al cabo, novedad en cuya irrupción tiene posibilidad el “parricidio”, sin embargo¹⁸ el modo de leer de Heidegger no favorece la diferenciación neta del diálogo respecto al Poema del eleata¹⁹. Algo diversa, más autónoma en su tratamiento, es la dedicación a Parménides en el Curso del ‘26 bajo todavía el contexto de problematización de la noción de “filosofía” (vehiculadora también del curso del 28–29).

Atendamos al curso *Platon: Sophistes*. Heidegger no puede no admitir allí que el Poema, en especial con la palabra esencial νοεῖν, bucea ya en el *entscheidenden Beginn der griechischen Philosophie* donde el *Schicksal der griechischen und abendländischen Philosophie* es decidido. Pero la investigación

13. Otra cuestión serían los límites y legitimidad de la posibilidad de una supuesta “vuelta” a Grecia que, desde luego en Heidegger, no puede ser inocente, ingenua ni “romántica”.

14. En un sentido no restrictivo de la *Destruktion de Sein und Zeit*. Este sentido amplio se podría declinar de diversos modos a lo largo de la obra de Heidegger: crítica atenta y cuidada a ciertos clichés en circulación cuyos presupuestos son hermenéuticamente inadmisibles en horizontes histórico–comprehensivos otros a la “modernidad”.

15. Sobre el Poema de Parménides prestaremos atención a tres cursos del período: el Curso El Sofista (1924–25), el Curso *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926) y el Curso *Einleitung in der Philosophie* (1928–1929).

16. Ambos sentidos se reúne en el término *VorstoB*.

17. Así se afirma en el Curso *Platon: Sophistes*. Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*. GA, Band 19, Frankfurt, Vittorio Klosterman, p. 436.

18. Pues ninguno de estos dos cabos es subsumible en el otro.

19. Continuando con la terminología ya introducida, no diferenciación neta como diversos *decires* de género poético pertenecientes a una misma problemática del decir–pensar en Grecia.

se encamina no por el fragmento III, mucho menos se cuestiona por los significados de *Moira* (“destino” en el Poema), sino hacia el comienzo del fragmento VIII (v. 34–35²⁰).

Heidegger asume — como el diálogo *Parménides* en 128 a–b pero en el Curso a través de Aristóteles (Física, I, 2, 185a22) — que ἔν ὃ τό παν sería la principal sentencia de Parménides, si bien, siguiendo al διαλέγεσθαι del diálogo de Platón lo esencial del Poema sería la correlación entre ser y νοεῖν y la afirmación *Das Seiende ist*; ahí nota Heidegger, por el lado de Platón, la *bemerkenswerte Neuerung* dentro y respecto a la posición de Parménides (y Aristóteles), novedad o cambio brusco (*Umschlag*)²¹, interpretamos, respecto al comienzo del fragmento VI al que Heidegger da tanta importancia en el posterior Curso *Was heiBt Denken?*

En este punto podemos concentrar *la injusticia hermenéutica al decir del Poema (bajo el yugo del diálogo de Platón)*: Heidegger siguiendo el diálogo subraya no tanto la necesidad de decir y pensar necesariamente—a-la-vez ἔον ἔμμεναι, problemática a la que insta propiamente la diosa en el Poema, sino que — lo cual vendría a continuación en el Poema, fr. VI v. 1–2 — *das Seiende ist, das NichtSeiende ist nicht*²²: deja de lado aquel “κέντρον” que vehiculará sus interpretaciones de Parménides sin ninguna duda desde el Curso 42–43 a favor de la profundización en ὄν τι. Y a su vez entiéndase el lugar de la novedad que supondría Platón. Todavía para el fundador de la academia vale esa sentencia, siempre el ser del no-ser es una *imposibilidad*, pero se pregunta por esa imposibilidad lo cual supone ya pretender de—mostrar su carácter *faktisch–Vorhandensein* y mostrarlo a través de una τέχνη (τέχνη μιμητική)²³; hablar así de “parricidio” (a Parménides) ha de ser entendido como penetración violenta²⁴ cuyo carácter (de “parricidio”) pende de que Platón dice τό μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι — y no dice τό μή ὄν ὡς ἔστι — acogiendo de este modo únicamente la relatividad relacional o συμπλοκή de *Nichtsein* y *Sein*²⁵.

20. Líneas con las que comienza el muy posterior texto “Moira” de *Vorträge und Aufsätze*; Heidegger traduce el “ταὐτὸν δ’ ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἔστι νόημα” como “Dasselbe ist das Vermeinen und das Vermeinte”. Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*, cit. p. 22.

21. Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*, cit. pp. 204–205.

22. Parafrasearían el ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν. *del fr. VI (final e inicio de v. 1–2)*.

23. Heidegger reconoce que el diálogo platónico se incluye en la misma problemática de la “sofística”. Si por un lado un sofista nunca podría ofrecer que *das Nichtseiende ist nicht*, no descansa diferencia alguna entre el hacer de la investigación de Platón y aquello contra lo cual su voluntad se mueve (la “sofística”). Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*, cit. pp. 410–411.

24. El extranjero de Elea dice: “ἀναγκαῖον ἡμῖν [. . .] βιάζεσθαι.” [241δ3] εν λα “τεσις” δε Παρμένιδες, υνα αγρεσιόν χυε περσυτε αλ ρεσονοσιμιεντο δε “τό τε μή ὄν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τό ὄν αὐ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη” [241δ6 ψ σς].

25. El *Nichtseiende* es en una cierta perspectiva y no simplemente o, digamos mejor aquí, no es en términos absolutos del mismo modo en que la peculiar presentación “dialéctica” de la diálogo no permite “síntesis” posible entre uno y otro. Aún así, el diálogo rebasa—excede—sobrepasa (*überschritt*)

La lectura del curso en torno a *El Sofista*, moviéndose de modo evidente en la esfera de *Sein und Zeit*, incide en que ser (o presencia en general) y δόξα dicen lo mismo, y que ello es δύναμις, posibilidad que también diría ser al conllevar un cierto no(ser) relativo, allí donde la interpretación de lo otro rige en la esfera del (exigido en todo mínimo decir) λόγος *apofántico* a tenor de la inversión de posiciones–lugares entre el λόγος τινος (algo2 de algo1) y el λέγειν τι (algo1 como algo2) que mostraría δόξα. La asunción de Aristóteles en este mismo horizonte crítico (de Platón) se mantiene y pende de la lectura que Heidegger lleva a cabo del libro Theta de la *Metafísica* en torno a δύναμις y ἐνέργεια (Vermögen–Möglichkeit y Verwirklichung–Wirklichkeit).

Como apuntamos más arriba, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* Heidegger explicita no sólo algunos de los presupuestos de la problematización onto–lógico–categorial del λόγος del diálogo, sino que se esfuerza por, aún en torno a la “filosofía antigua” atestiguada por Aristóteles, pensar la diversidad de lo filosófico de Tales de Mileto, Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea. . . El discurso parmenídeo en torno a “sólo el ser mismo es” — aquel *das Seiende ist, das NichtSeiende ist nicht* del fr. VI v, 1–2 a través del Curso *Platon: Sophistes* — dice así que lo otro del ser no es: la oposición relacional al ser exige el no–ser, que el no–ser acontezca pero como no–ser, estrictamente como aquello que de ningún modo es. Dice Heidegger:

El *Nichtseiende* es, *Nichtsein* es como posibilidad y modalidad del ser. Aseveración explícita: el *Nichtseiende* no puede ser mostrado como *seiend* (Frgm. 7, V. 1). Este es el problema de Platón, es decir, si el *Nichtseiende*, sin embargo, es²⁶.

Pero ello — en explícita referencia a las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de Hegel²⁷ — no permite, por ejemplo, situar a Heráclito “depués” de Parménides como un momento superior de desarrollos previos. Ambos pertenecen al mismo horizonte, responden a la misma pregunta mas con respuestas–declinaciones distintas, respuestas legítimas a una misma pregunta incardinada por *la doctrina de las oposiciones*²⁸.

la prohibición parmenídea de apartarnos del camino de búsqueda del μὴ ὄ [de acuerdo al diálogo mismo, pero en el Poema sería μὴ εἶναι ὁ μὴ ἔόν] pero este sobrepasamiento es condición esencial del acontecer del λόγος del diálogo. Martin, Heidegger. *Platon: Sophistes*, GA, Band 19, cit. p. 567.

26. Martin Heidegger. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, cit. pp. 87–88. Tomamos la traducción de Germán Jiménez en ed. *Waldhuter* dejando los términos en alemán donde en la traducción al castellano se decía “no–ente”, “no–ser”, “ente”.

27. Martin Heidegger. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, cit. p. 81. Por otro lado, Heidegger se guarda de una interpretación “idealista” del Poema vehiculada por la identidad de pensar y ser (orientación ya muy presente en el Curso *Platon: Sophistes*).

28. En ello se asume críticamente las interpretaciones de *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* de Karl Reinhardt. Por un lado, a través del problema del nexo de las dos “partes”

Acabamos de leer arriba que con la vía de δόξα sólo tendría sentido decir que *Nichtseiende* es, que el *Nichtsein* es, en cuanto posibilidad y modalidad del ser; ni *Nichtseiende* ni *Nichtsein* son como *seiend*²⁹. Dicho de otro modo, la advertencia tajante — aseveración explícita, acabamos de leer en la pieza citada — que canta la voz de la diosa, ya en el fragmento II, de asumir un camino que no se podría conocer, cumplir ni darse a conocer, un otro camino al camino de ἀλήθεια, sería asumida como no-camino en un doble plano: aquello que no es, simplemente, no es, aquello que no comparece ni se manifiesta de ningún modo, simplemente no comparece ni se manifiesta y en consecuencia ello irreductiblemente no puede suponer camino alguno (contra cualquier suerte de “realismo” que presupusiera extralingüísticos aún relativos; si de algún modo, en algún sentido, apareciera eso que no-es, ya se manifestaría y diría como δόξα); pero a la vez, sin en principio obstar esa irreductibilidad, se atiende al no-ser como una cierta posibilidad “previa” — leíamos que una *posibilidad y modalidad del ser* — a los caminos-vías-posibilidades sobre cuyo discernimiento y decisión se pretende meditar con la experiencia de los caminos (que es el Poema completo) de ἀλήθεια: incluso la posibilidad misma del discernir que supone la experiencia de ἀλήθεια, irreductible a δόξα en el Poema (por ser aquella sin oposición alguna entre ser/no-ser), supondría para Heidegger, justamente por esa irreductibilidad, que pudieran no darse ciertas condiciones exigidas por el meditar/discernir/decidir (entendidas como condiciones “externas” al propio discernir, por así decir, “materiales”³⁰). Heidegger no puede no admitir, aún pensando el camino de lo Uno-Mismo de ἀλήθεια, el camino del ser, que para aceptar de entrada el que en general algo sea (que haya en general algo, el haber mismo) y que por allí no se nos cuele un UNO-TODO de lo ente, hemos de asumir igualmente que pudiera no ser. Ahora bien, así no se confunden esas condiciones “materiales” del mismo pensar del ser — en el Poema, νοεῖν — con el no-camino del no-ser a cuya (no-)experiencia insta la diosa al εἰδότεα φῶτα, sino que se invita a pensar la amplia complejidad de la vía de los “mortales” a la que, en definitiva, únicamente puede pertenecer el no-ser como “posibilidad y modalidad del ser”³¹.

del Poema en este Curso. Y, también, asumiendo que Parménides y Heráclito suponen un giro respecto a la “filosofía” de la “filosofía de la naturaleza” de los Milesios; pero estando ambos allí, en ese mismo horizonte de cuestionamiento, sólo Heráclito responde expresamente al problema de las “oposiciones”.

29. Ese, considera Heidegger, sería problema de Platón (si el no-ser sin embargo es).

30. En el sentido en que piensa la “materia” el libro Theta de *Metafísica*.

31. Y ello sin obviar que sólo una vía permite meditar y, al cabo, discernir y decidir entre las vías que ya estaban, de las cuales, la otra vía es precisamente caracterizada en el poema como aquella de los que no disciernen (andan errantes, etc), los “mortales”. No es que de las dos vías una se confunda con la otra, eso sería asumir sólo la vía de δόξα: es más bien que la vía de ἀλήθεια, sólo puede ser no confundida con la vía de δόξα en cuanto se asume la no-vía del “no-ser”, esto es, que “ser es” y “no ser no es”.

3. Ἔον y los caminos de ἀλήθεια en el Curso del ’32

El lugar de Parménides en el Curso *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (1932) se deja decir a través de una sencilla pregunta: ¿por qué y en qué sentidos es Parménides el primero en hacer la pregunta por el ser? Ello no puede resolverse mediante la constatación de su posición pues, de alguna manera, algún primero tendría que haber, fuera éste o aquel; pero tampoco por la remisión a los propios contenidos de la pregunta — nos referimos a la *Seinsfrage* — ya que de ella no se espera que responda, sino que pregunte (por el ser). Ahora bien, si es el propio Poema el que dice en torno al ser, y si nosotros — pretendería Heidegger a estas alturas — decimos, o mejor, co-preguntamos con él, es porque interpretamos (siendo generosos) ese Poema escuchando aquello que puede tener que decirnos y que nosotros no tenemos otra opción — no hay otra pero no obstante sigue siendo opción por decidir — que asumir como pregunta por los caminos del Poema.

Así, si incluso muy marcadamente pertenece al Poema un Proemio o, mejor, un encauzamiento inicial por el cual no únicamente empieza la secuencia textual transmitida hasta nosotros sino que se nos va diciendo el camino que lleva (a la voz del poeta) hacia la diosa (que ya sí propiamente diría los caminos). La máxima dignidad del lugar textual del Proemio (dignidad ni mayor ni menor a otros “fragmentos” del Poema) no permitiría asumir una introducción de carácter metodológico que dejase de ser, desapareciera al dar paso al resto de piezas. *Nada hay antes de ἀλήθεια en las perspectiva del Poema*: no hay camino-método “previo” a la invitación de la diosa a preguntar y asumir el camino de ἀλήθεια; de hecho, la única vía que el mismo Poema abre como condición de posibilidad-posibilitación del discurso de la diosa que dice los caminos — ya al final del fragmento I y en el resto del Poema — sería la orientación del deseo (ὄσον τ’ ἐπὶ θυμὸς ἰχάνοι, que marca ya el primer verso). Lo querríamos ver enseguida. Pero antes nos preguntamos, ¿cómo podemos atender a los caminos del Poema de Parménides y al Poema completo como camino del pensar?

De la amplitud de perspectivas que ofrecen los diversos caminos³², uno en especial tiene el carácter privilegiado de caracterizar el territorio o Comarca, *Gegend*³³, del Poema. Éste, a su vez, ya es la apertura a la pluralidad de caminos³⁴.

32. A saber, esquemáticamente desde el Poema entero, camino hacia el portón (hacia la casa de la diosa), y caminos dichos por la diosa: de ἀλήθεια, de δόξα y el no-camino del no-ser.

33. Que traducimos como *Comarca o Paraje*, en el sentido de *localidad de localidades*.

34. El mismo camino del Proemio ya es varios: el camino hacia el portón (hacia la casa de diosa), y el camino hasta el camino hacia la diosa; en la breve caracterización explícita de ambos caminos que llevan a cabo las dos primeras líneas del Poema. Heidegger tiende a asumir que sin confundirse

El Poema es Poema del desocultamiento (ἀλλήθεια, *Unverborgenheit*). En co-sonancia, *Gegend*, el campo o territorio del Poema, no permite pensar el trazo, los surcos, lindes y límites de los caminos como el suelo de un pavimento que transitar. Su curso y marcha no son recorridos por algo portado que cambiase de lugar-posición de aquí hasta allá o viceversa. Y, sin embargo, en el Poema, siempre se trata de presencias. Ser (del ente) es *presencialidad*, *Anwesenheit*, en relación con la presencia-presente (*Gegenwart*) de esta o aquella cosa; pero ser siempre en los decires, siempre en la mismidad con pensar (con el fr. III) que, a su vez, nos dice el fragmento IV, exige ausencias y presencias (ocultamiento/des-ocultamiento).

Demorémonos en ello con el Poema.

El modo como el Poema presenta de entrada en la lectura al εἰδότα φῶτα, al sabio iniciado en el camino del pensar portado por “los corceles, que me llevan”, precisa una condición o exigencia “previa” señalada en la misma apertura del Poema, a saber, que “. . . me llevan, tan lejos como mi deseo exija, me conduzca”. El poeta es portado, y a la vez la distancia entre el poeta y la vehiculación del camino, el deseo mismo³⁵, exige la completa esencia del portado en el camino³⁶. Pues el deseo está dirigido únicamente hacia la amplitud de una lejanía, *hacia allí donde. . . el deseo conduzca* (parafraseando el Poema). La amplitud del deseo del θύμος no sitúa la condición previa como condicionada por otra condición sino simplemente a aquella pendiente del juego de la propia esencia del poeta en el camino que, en este sentido, está *Unterwegs*. Ahora bien, el camino hacia la diosa *acontece poemáticamente* como una repetición orientada hacia la extrema inmanencia en la que ya se está. Se cursa el camino del Proemio, se recorre (con *zurücklegen*), y tal repetición no repetitiva, de nuevo, cuando se de, apunta hacia un lugar al cual de llegar, se llega de vuelta, otra vez³⁷, es decir, como lugar de acogida: el lugar de llegada que marca el “hacia” del camino hacia la diosa (el portón-la casa de la diosa) está garantizado como no-hasta (como lugar de acogida al εἰδότα φῶτα, albergue o refugio) por pertenecer el camino del *hombre sabio* a otro camino que es *camino de la diosa*³⁸. La

uno y otro, respondiendo a las dos diversas guías del carro (las “yeguas” y las “jóvenes muchachas”), a su vez se unifican en una suerte de *Sich-auf-den-Weg-Machen*.

35. El Curso del '32 explica el término griego θύμος, relacionándolo con el alemán *Mut*, en el sentido del cruce de *Stimmung* y *Gesinnung*, o el *animus* latín y no un significado que pudiera incluirse en una esfera de las emociones (Gefühlssphäre) contrapuesta a una otra esfera propia del pensar (Denken) y otra del querer (Wollen). Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. p. 110.

36. Heidegger nombra la condición previa que resulta el deseo, θύμος como *Mut* así: *das gerichtet-gestimmte-verlangende Vor-langen*. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. p. 110.

37. Ni repetición ni novedad como opuestos lógicos.

38. No “hacia” la diosa sino “de” la diosa. Martin Heidegger. *Der Anfang der abendländischen*

garantía del “hacia”, de la condición previa de todo camino, de la esencia del hombre, del deseo, queda resguardada por el hecho de que el camino “hacia” conduzca a un “desde” diverso, *camino de la diosa*. Sólo quien ya de entrada se ha llevado hacia la puerta del camino del día y de la noche llega al camino de ἀλήθεια. Y es que el peculiar lugar de llegada del camino del Proemio “hacia” la diosa, de nombrarse de algún modo, se nombra en las líneas 10–11 del Proemio con las siguientes palabras “allí está la puerta del camino del día y de la noche”. Por allí llega el poeta llevado, su carro y corceles por las jóvenes hijas del sol.

A propósito del tránsito del final del fragmento VIII a la exégesis de las secciones del Poema reservadas a la δόξα, Heidegger se demora en la exposición de día y noche, vale decir, luz y oscuridad, como un modo esencial de nombrar el surgir y declinar (nacer y perecer), γένεσις y φθορά, en el sentido de la sentencia de Anaximandro de Mileto.

El día y la noche señalan a *Anwesenheit* como ámbito del *surgir* y *declinar*; hablan en primera línea³⁹ de una presencia densa y compleja de límites extremos asimétricos. Pero el día y la noche no pueden no remitir por ello a un cambio o alternancia (*Wechsel*), desde luego no entre sí — como si sólo se tratase de una mera alternancia diacrónica entre el día y la noche⁴⁰ — sino, en la vía de δόξα — por así decir, en *lo óntico* y no en *lo ontológico* —, cambio en cada uno de los lados (de modo diverso): cambio de aquello que, presenciándose (*An-wesend*), el día muestra, así como de aquello que, ausentándose (*Ab-wesend*), la noche oculta. En la perspectiva de ambos lados de la presencia de δόξα (el día y la noche), sin mezclarse, no hay cosa alguna que quede aparte del día y de la noche⁴¹, que se presente fuera, ya de uno ya de la otra. El ser del día es lo mismo que el ser de la noche, *Erscheinen*⁴² de las “cosas”, pero, a la vez, igual es que el día sea día a que la noche sea noche. Y aquí la inclinación para el mortal — hablamos ahora del dominio único de δόξα — a igualar descualificando lo singular de cada uno de los lados de la presencia, sus sustracciones, y que resten únicamente “cosas”,

Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides, cit. p. 110.

39. Martin Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. p. 186.

40. Heidegger sí menta a un cierto cambio entre ellos, pero paradójicamente cruzado y perteneciente a δόξα: en el día se da un cierto desvanecerse en la multiplicidad, mientras que hacia la noche se da la pérdida de sujeción (*Grifflöse*) propia de lo indeterminado de aquello en camino a la determinación. En cualquier caso, en la perspectiva del día y de la noche el día no es luz y la noche oscuridad, sino que, sin confundirse, en el día hay aclaramiento (*Erhellung*, por tanto al menos luz y oscuridad) y hacia la noche nos asomamos al oscurecimiento (*Verfinsterung*, al menos también ambos de otro modo, que conlleva un cierto *Beeinträchtigung des Hellen* y *Trübung*). Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. pp. 186–188.

41. Con el fragmento IX. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, cit. p. 186.

42. *Ercheinen*, aparecer o hacerse presente de lo que aparece o se presenta.

”entidades”... ζέόντα?

Conviene ya aclarar que “cosas” o “entidades”, en el sentido de *Dinge en alemán*, no puede ser traducción de έόντα (lo mismo para su singular έον). En el Curso *Der Spruch des Anaximander* interpreta Heidegger τοῖς οὔσι — dativo plural de τό όν, pero lo que diremos a continuación nos vale para έον/έόντα — en la sentencia del milesio dejando claro que no podría ser así traducido. Si bien ya están indicadas decisivamente en el Curso del '32 las orientaciones del estudio del έον que despliega el Curso *Was heißt denken?* (1952). Por otro lado, las claves que Heidegger ofrece pensando lo que podemos nombrar como *carácter participial* de las componentes “substantiva” y “verbal” que participan en όν (έον) como “participio”, no pueden deslindarse de la presentación poemática de tales participios (έον/έόντα en el Poema).

Heidegger traduce όν por *seiend*, *Partizip I* cuya traducción no resulta obvia al castellano. Heidegger insiste en que, todavía en torno a esta componente “verbal”, *seiend* significa que (algo) “tiene” ser: (algo) se mantiene—demora o tiene estancia en el ser⁴³ y que ello también puede decirse como *Seiendsein*. ¿Y la componente “nominal”? Ésta, dicha en griego como όν τι, es traducida por Heidegger como *Seiendes*⁴⁴: “Algo” (en sentido fuerte), un Este, un Aquel que, ello como ello, es⁴⁵.

Reúne pues *seiend*, como traducción de όν, ambos significados (“substantivo” y “verbal”) en una suerte de *relación participativa* que hace todo lo posible por (a su escala y Rango, en el reconocimiento de la diferencia de ambas componentes—significados del όν) apuntar al cuestionamiento de una unidad—relación plural, en el doble sentido de, unidad—relación múltiple y unidad—relación que une y relaciona lo plural(mente singular de cada componente). La pretensión en Parménides y Anaximandro es pues, profundizando en la claves del Curso *Platon: Sophistes*, muy diversa a la que mostraba la presentación del όν en el diálogo de Platón (como όν τι, vía de acceso en el diálogo a la relatividad relacional de ser y no—ser)⁴⁶; en correspondencia a ello Heidegger reconoce el hecho de que el carácter de la unidad problemática del όν en Anaximandro es *disimétrica*, la unidad es

43. Dice Heidegger: “In der Bedeutung “seiend” sagt das Wort *on*: etwas ist, nämlich: etwas “hat” Sein: etwas hält sich im Sein auf”. Martin, Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*, GA, Band 78. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2010, p. 41. Al respecto recuérdese que *sich aufhalten*, significa encontrarse—estar (locativo) y demorarse—dilatarse (temporalmente) mientras que su forma no reflexiva (transitiva) puede significar tanto mantener abierta (una puerta) como parar y obstruir (el tráfico que circula).

44. Si aceptásemos la traducción de *seiend* por “ente” (y no como Heidegger), *Seiendes* como “de lo ente”, requeriría siempre ser, por ejemplo, ser de lo ente.

45. Martin, Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*, p. 41.

46. Pues ya de entrada en el Poema de Parménides no hay estrictamente ningún έον τι.

diferencia y mismidad⁴⁷.

En la unidad relacional del carácter participial del ἔον rige una *Unterscheidung* (Diferencia–diferenciante⁴⁸), asumida precisamente como un no–dicho (*ungesprochene*) en la sentencia de Anaximandro; lejos de ser un tema de “número” responde a que la sentencia no menta ὄν, sino ὄντα. Refiriéndonos ahora a ἔόντα, la flexión del pensar sobre el plural de colectivo⁴⁹ (que supone ἔόντα u ὄντα) no añade, suma o en cambio quita o resta cosa alguna al singular de ἔον (u ὄν), pues tratamos no de una pluralidad/singularidad numeral–aditiva. Más bien — y ello ya sí sería exclusivo de ἔον, por sus lugares en el Poema de Parménides — ἔόντα, como plural de colectivo, dice algo diverso a ἔον pero en la junción de ambos — aquello que Heidegger también piensa como la cuestión de la *Versammlung* (reunión–colectividad–asamblea–congregación) en el Curso del '42 —, diríamos, en el paso en el Poema de ἔον a ἔόντα que Heidegger considera una *Singularität*⁵⁰, y que nos invita a cuestionarnos por el carácter unitario de la unidad de lo uno (unidad–individuación) y lo plural cuando ambos y cada uno resultan plurales de diversos modos. Por ello ἔον significa ser–presencia, *seiend* pero pensado como *pliegue de la presencia de lo presente* (*Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem* o *Zwiefalt von Sein und Seiendem*).

4. Notémoslo con el texto

La diosa — ya con el fr. IV — insta a mirar (dicho con Λεῦσσε) la peculiar ausencia de aquello que se da al pensar (νόω⁵¹). La ausencia (*Abwesende*: ἀπε–όντα) que firmemente presencia (*παρεόντα βεβιάως*: *bestandhaft anwesend*) al pensar en la medida en que no puede el ser (ἔον) separarse (*zerschneiden*) de su adherencia al ser (τοῦ ἔόντος)⁵².

47. Diferencia de significaciones para una misma (que no idéntica) palabra; diferencia radical pues (la unidad) responde de entrada a dos trayectorias o series de variaciones, series no–cerradas pero no ilimitadamente abiertas. Heidegger llama a esta juntura–ausencia por la que los dos significados, siendo simultáneos, se diferencian ciertamente pero sin estar nunca despegados ni divididos entre sí, *Zwiefalt*, *pliegue*. Martin, Heidegger. *Der Spruch des Anaximander*, cit. p. 41–43.

48. De acuerdo al carácter activo–verbal de los substantivos en alemán con finalización en —ung.

49. Gramaticalmente se considera así el plural neutro que son las ὄντα: las múltiples individuaciones mismas y ciertamente en su unidad. Las múltiples individuaciones serían, en nuestra interpretación, múltiples individuaciones e individuaciones de múltiples que, a su vez, por ambos lados, remitirían al cuestionamiento por el carácter unitario de la pluralidad.

50. Martin, Heidegger. GA, Band 78, *Der Spruch des Anaximander*, cit. p. 50.

51. El verbo νοεῖν se relaciona con un percibir–contemplar (no con los ojos) que es pensar e inteligir en sentido amplio pero no llano. Heidegger lo suele traducir por *Vernehmen*.

52. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. cit. p. 174.

Presencia y ausencia, *παρεόντα* y *ἀπεόντα*, hacen mención a *ἑόντα*, plural de *ἕον*, y no al singular. La pluralidad inherente al *ἑόντα*, que ya sabemos no puede ser traducido por “cosas” o “entidades” — en el sentido de emplazamientos o meras existencias, esto es, unidades descualificadas en un “todo” homogéneo —, se dice así de dos modos diversos dichos (ambos no obstante) en plural que remiten (unitariamente por la articulación del genitivo) a la *ausencia de la presencia* de aquello que se da al pensar. Ahora bien, si *ἑόντα* no son “entidades” o “entes” que pudieran contraponerse a una unidad substantiva (en la que además se subsumirían las “entidades”) que llamaríamos “ser”; *ἕον*, sí es traducible sin embargo por *ser* de acuerdo a lo siguiente: el fr. IV manifiesta la doblemente pluralidad constitutiva del intervalo de presencia/ausencia de aquello que se da al pensar, para entonces continuar advirtiendo (la diosa, verso segundo) que no separarás (o cortarás, *ἀποτμήξει*) el *ἕον* de su *estar-asido* al *ἕον* (en griego con genitivo: τοῦ ἑόντος ἔχεσθαι), *ἕον* de su adherencia al *ἕον* (aclara el Poema de inmediato, verso tercero y cuarto) *ni dispersándolo por doquier ni componiéndolo de acuerdo al orden*. El Poema presenta como digno de aclaración, tras haber introducido la juntura en la contemplación noética de *παρεόντα* y *ἀπεόντα*, la respectividad del *ἕον*. . . no podríamos decir del *ἕον* “consigo mismo” (y ello es importante respecto a la puesta en juego diferencial del decir del Poema de Parménides respecto al diálogo de Platón), sino del *ἕον* respecto a la adherencia, a la tenencia y permanencia marcadamente intransitiva⁵³ del (mismo) *ἕον* que (siguiendo al fr. VIII, 37–38) puede ser atado en sus límites solamente por *Moirā*, destino⁵⁴.

Sería tal vez sencillo — por ejemplo desde las claves de lectura del Curso *Platon: Sophistes* — en efecto entender que la advertencia de la diosa (en v.2) es a no disgregar o difuminar las “partes” del *ἕον* tras la apertura de la doblemente pluralidad (en v.1); pero aquí y hasta el fr. VIII (v. 22) nada dice el Poema al respecto de “partes” y, cuando lo dice, aquel *σῆματα* indica que (*ἕον*) *Οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν*. La ausencia de la presencia, el intervalo de ausencia/presencia doblemente plural al que insta a atender la diosa, no puede afectar a la in-negociable indivisibilidad del *ἕον*. La llamada de la diosa va hacia otro lugar; a uno desde el cual poder cuestionarse por la asimetría abismal entre *una pluralidad de unos* y *las unidades de plurales* que el cruce de *ἕον/ἑόντα* en el decir del Poema implica: el carácter unitario de *ἕον* ya es plural y de un modo diverso a como *ἑόντα* pluralmente se manifiesta al *νοεῖν*.

Ante lo poco que podrían decir de estas problemáticas por-pensar el

53. Esto significaría la forma verbal *ἔχεσθαι*.

54. Para un completo estudio del devenir de la noción de “destino” desde el mundo antiguo al cristianismo recomendamos: Aldo, Magris. *Destino, provvidenza, predestinazione*. Brescia, Morcelliana.

afirmar sin más que la sentencia principal de Parménides sería ἔν ὃ τό παν; más importante sería asumir cómo el uno, la unidad — dicho en el Poema a propósito de συνεχές a través del “segundo grupo” de σήματα del fr. VIII que la diosa dice — se diga en múltiples sentidos que Heidegger recoge como *pluralidad de unos que se despliega como unidad*⁵⁵. Si bien en el Curso del '32 Heidegger sí se demora en los entornos de la indivisibilidad del intervalo de presencia/ ausencia de aquello que se da al νοεῖν, lo cual dice que las unidades-límite relevantes de presencia/ ausencia, por ser así, se digan unitariamente de plurales modos: a) *Ersttheit* (primacía, desde el punto de vista de lo primero); b) *Selbigkeit-Andershaft* (mismidad y carácter de alteridad); c) *Einfachheit-Einfalt* (simplicidad en el sentido de lo *adiaireton*); d) *Einzigkeit* (singularidad); e) *Ganzheit* (totalidad: colectividad relativa)⁵⁶.

5. Destino del pliegue

A través de diferentes contraposiciones el discurso de la diosa va presentando en el Poema los diversos caminos. Heidegger no entra en la pseudo-polémica en torno al número de caminos presentados por el Poema⁵⁷, más bien asume dos caminos: el camino de ἀλήθεια, propiamente de la diosa, y el camino de la δόξα, de los *mortales bicéfalos y errantes* (con el fr. VI) para los cuales resulta lo mismo ser y no-ser; un tercer camino se deja reconocer: el camino del μὴ εἶναι⁵⁸ que, irreductiblemente, necesariamente, no es, no se da al λόγος ni al νοεῖν, ni a la contemplación intelectual ni al decir-lenguajes, no es y así resulta no-camino, (no-)experiencia. Pero todavía en el Curso del '32 muy de pasada Heidegger se pregunta por un cuarto camino de un modo doble: por el camino del Proemio “hacia” y, otro, por *un segundo tercer camino* u otro no-camino nombrado, con el fragmento VII, como μὴ ἔόντα (que no dice lo mismo que μὴ εἶναι). Heidegger interpreta en bloque εἶναι μὴ ἔόντα: si traduce ἔόντα como *Seienden*, la diferencia entre *Seienden* (ἔόντα) que no es *sein* (ἔον), se dice a través de la negación “μὴ” (y no “ouk”); εἶναι μὴ ἔόντα afirmaría la distancia-diferencia de ἔον y ἔόντα pero el mismo “y” sería una Nada (*Nichts*), dicho por el “μὴ”⁵⁹

55. Martin, Heidegger. GA, Band 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. cit. p. 146-147.

56. A través de la noción de *Zwiefalt* Heidegger cuida especialmente el punto (c) como lo más digno de ser pensado.

57. Nestor Luis, Cordero en *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires, Biblos, 2005, p. 159 y ss. hace un breve ἐνδόξα de la situación en torno a esta polémica.

58. En el fr. II dicho también como μὴ ἔόν.

59. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. cit. p. 150.

y que interpretamos en general en el sentido de la *Nada de la conferencia Was ist Metaphysik?* pero a la inversa (por interpretar hermenéuticamente un hito textual del mundo histórico-comprensivo griego); aquí la Nada no diría lo–otro–de–lo–ente sino lo–otro–del–ser, ἔόντα, a lo cual — todavía en el primer verso del fr. VII — no habría de ser impuesto (con el verbo *aufzwingen* para el δαμῆ del v. 1) el ser, precisamente, interpreta Heidegger a favor de la pluralidad de estatutos ontológicos de ἔόντα y ἔον, de νοεῖν y νόημα⁶⁰.

Dice Heidegger en “Moira” — en torno al fr. VI y VIII — sobre la dificultad de pensar la diferencia de ἔον y ἔόντα sin asumir a ἔόντα como “entidades”, “cosas” que:

Estamos aún muy lejos de experimentar el pliegue mismo conforme a su esencia, es decir, de experienciarlo al mismo tiempo en cuanto que él reclama el pensar. Esto es lo único que se ve con claridad desde el decir de Parménides: ni por causa de los ἔόντα, del “ente en sí”, ni por mor del εἶναι, en el sentido del ser para sí, está presente el pensar. Con esto se dice: ni el “ente en sí” hace necesario un pensar, ni el “ser para sí” necesita del pensar. Ambos, tomados cada uno para sí, no dejan conocer nunca en qué medida “ser” reclama el pensar. Pero, por el pliegue de ambos, por el ἔον, esencia el pensar. Es *yendo hacia* el pliegue como el pensar hacer estar presente al ser. En tal estar presente el pensar pertenece al ser⁶¹.

No dejando atrás sin más la alusión al camino del Proemio, ἔον, el pliegue de la presencia, diría el pliegue de ἔον y ἔόντα inseparable a ἔον y sin embargo como estamos viendo pendiente de múltiples articulaciones. Si esto fuera así, y Heidegger se aventura con cuidado en este territorio, interpretamos que aquello que diría ἔόντα —y obsérvese el optativo–irreal que utilizamos pues ἔόντα no aparece en el Poema a secas — pertenecería al modo de presencia de la δόξα (“óntica” y no “ontológica” como sugiere el fragmento citado) pero, por cuanto la diosa exige experimentar ambos caminos, ἀλήθεια (algo así como un decir–pensar cualificadamente el pliegue) y δόξα (por así decir, decir–pensar ordinario). Pero entonces μὴ ἔόντα significaría lo–otro–del–ser en el Poema al modo de presencia de la δόξα, de modo que sí podría decirse que “es” (μὴ ἔόντα), pero, insistimos, en el modo de la presencia de la δόξα. Por ello avanzando el fr. VII puede el Poema sí afirmar que llevaría por tal no–camino — siendo el no–camino a dejar de lado la imposición del ἔον–εἶναι al ἔόντα — “el hábito de la mucha experiencia”, una que se plantea en el mismo fragmento VII como la más diferenciada de la experiencia del decir del Poema (λέγειν) y de la contemplación–percepción del pensar al que insta la diosa (νοεῖν).

60. Martin, Heidegger. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides.* cit. p. 129–131.

61. Martin, Heidegger, “Moira”, *Conferencias y Artículos*, Del Serbal, Barcelona, 2001, p. 179.

Heidegger asume a ἔόντα y δοκοῦντα en la misma problemática. Dice en un canto a la finitud–límite inmanente en Grecia (en “Moira”):

Parménides no sería un pensador del alba de los comienzos de aquel pensar que se destina en el sino del pliegue si no pensara en dirección a la amplitud de lo enigmático que silencia en la palabra enigma *to autó*, lo Mismo. Aquí está albergado lo digno de ser pensado que se nos da a pensar como la relación entre pensar y ser, como la verdad del ser en el sentido de desocultamiento del pliegue, como reserva del pliegue (me ἔον) en el predominio de lo presente (*ta ἔόντα*, *ta δοκοῦντα*)⁶².

Si desde un punto de vista extensional δόξα y ἀλήθεια suponen el mismo dominio (a las unidades–elementos de sus respectivos sectores les pertenece el mismo “es” como indicador de su “entidad”), y la diosa insta a εἰδῶτα φῶτα a experimentar ambos caminos, el de ἀλήθεια así como el de δόξα, sin confundir ambas experiencias caracterizadas de modo marcadamente muy diverso a lo largo del Poema; entonces, el final del Proemio introduce otra declinación de la exacta y misma cuestión. La diosa — v. 31–32 — insta a aprender *cómo lo aparente tenía que ser de modo digno de crédito, atravesando todo de un lado a otro*⁶³. Lo aparente, que el Poema no puede confundir con δόξα, es “δοκοῦντα”: la diosa insta a preguntarse por cómo δοκοῦντα puede ser χρῆν δοκίμως, estimada, notable, excelente, a la vez *atravesando todo de un lado a otro* (παντὸς πάντα περῶντα.). Lo llamativo en la lectura del Proemio es que la diosa (en los versos previos, v. 28–30), en sus primeras palabras tras el saludo al *hombre sabio*, dice la primera contraposición de caminos exhortando a que se percate diferencialmente del camino de ἀλήθεια y de la opinión de los mortales pero, el nexa entre uno y otro de los bloques (v. 28–30 y v. 31–32) se unen por un *nexo adversativo* (Ἄλλ’ ἔμπης καὶ) que interpretamos en el sentido de que la llamada a experimentar diferencialmente ἀλήθεια y δόξα, esto es, en estos términos, experimentar ambas (aún problemáticamente) *desde ἀλήθεια*, es algo diverso a preguntarse por δοκοῦντα, más todavía si aceptamos la problematicidad de la referencia a διὰ παντὸς πάντα (v. 32); ese “todo” refiere a lo dicho previamente de ἀλήθεια y δόξα pero... ¿simultáneamente y entonces extensionalmente asumidas en lo que hay en ambas, en el mismo modo y registro de presencia (estatuto ontológico)?, ¿o más bien a una y otra de las experiencias diversas en correspondencia a la problemática de los caminos en el decir de la diosa en el Poema?

Heidegger no disuelve la problematicidad de estas cuestiones. Más bien resguarda sus problemáticas en la componente más compleja del *pliegue de*

62. Martin, Heidegger. *Moira en Conferencias y Artículos*, cit p. 189.

63. Mentamos traducción de Felipe Martínez Marzoa en *Historia de la Filosofía I*. Madrid, Istmo, 2000, p. 34.

la presencia de lo presente, la reserva del pliegue. Y sin embargo se esfuerza por pensar e interpretar cada vez más los sentidos y estatuto del decir de la diosa, como se sabe, ἀλήθεια en sus interpretaciones., la diosa des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) y a la vez la voz del decir del Poema, digamos, completo (o al menos en su “parte” de ἀλήθεια) de un modo “topológico” que ya notábamos a propósito de la cuestión de los caminos. Si así es, si el decir de la diosa ἀλήθεια marca la Comarca del Poema completo, interpretamos que el Proemio supone la sustracción a tal des-ocultamiento, el íntimo μέθ-οδος al camino de ἀλήθεια, sustracción que conduce-lleva a la propia apertura, a la *Lichtung* desde donde dice la diosa los caminos “de búsqueda”.

Si bien esta lectura “topológica” de las interpretaciones de Heidegger no tendría sentido sin la *retorsión del tiempo* que permite, de nuevo, ausentar al tiempo de la presencia (tiempo del “ahora” presente que fagocita toda alteridad) a favor de aguardar y cuidar la ausencia del por-venir y la ausencia (diferente) de lo sido. También el propio decir de la diosa da σήματα del ser (ya en fr. VIII). Sus indicaciones y señales manifiestan la condición del desocultamiento⁶⁴. El carácter del σῆμα (de los σήματα) manifiesta (dice y aparece) y así indica al mismo tiempo a algo otro que retiene y vela (su forma-aspecto *obvio*) como *lo venidero*. Las señales siempre dejan aparecer algo, presentan algo desoculto pero, al mismo tiempo, la señal oculta en cuanto indica sin hacer referencia a lo que se muestra, o mejor, indica dejando aparecer lo mostrado como lo que se muestra a sí mismo⁶⁵. El σῆμα, lo des-oculto como lo indicador remite así al decir de una señal extraordinaria para el “mortal” precisamente allí donde “queda un sólo decir del camino” (fr. VIII v. 1-2) pues canta a un singular πέρας como aquello en lo cual *entsteht* de este o aquel modo una forma⁶⁶, a un límite (sin confusión con “forma”)⁶⁷.

Así llega a decirse *Moira* que no obstante se presenta en el Poema *estando por encima* de todo “es”, de todo aquello que pueda ser (mortales, inmortales, caminos... en definitiva, del ἔον/ἔόντα en la problemática del “es” del camino de ἀλήθεια), como una suerte de garantía que ata o liga a ἔον. *Moira* resulta el más elevado y complejo modo de decir el ocultamiento del des-ocultamiento, en el sentido del ocultamiento del ocultamiento del desocultamiento⁶⁸. Con ello tiene que ver el hecho textual de que se presente a *Moira* en el Proemio pero ya en la palabra de la diosa, como μοῖρα κακῆ. La cualificación de *Moira* (para ser negada) como κακῆ en el

64. Martin, Heidegger. *Parménides. Traducción de Carlos Masmela. Tres Cantos*, Akal, 2005, p. 107.

65. Martin, Heidegger. *Parménides*, cit. pp. 44-45 y 50.

66. Martin, Heidegger. *Parménides*. GA, Band 54, Frankfurt, Vittorio Klostermann, p. 121.

67. Martin, Heidegger. *Parménides*, cit., p. 97.

68. Heidegger relaciona, a través de Hesíodo y Homero, a *Moira con la noche, signo de ocultación*. Martin, Heidegger. *Parménides*, cit. p. 108.

lugar topológico del Poema perteneciente a la sustracción del Poema completo — es decir, el Proemio — simplemente *afirma* el paso del *hombre sabio* a través de la experiencia de cada una de las cosas–hitos que jalonan el camino del Proemio y *confirma* su marcha — estancia de la que él ha de hacer experiencia — por cada uno de los πράγματα del mismo camino que, a la vez, sin contradicción, han de ser dejados atrás a favor del “hacia” de un nuevo “desde”.

Para nada podría ser que *Schickung*, *Moir*a, tuviera contrario pues el campo problemático que ella recoge y reúne es precisamente el del *carácter unitario* de lo dividido, lo dividiente y la división, la cuestión de cómo lo dividiente divide lo dividido (el destino destina el dote–lote) cuando *Moir*a simplemente se subtrae. De ahí, desde luego, que ella tenga que ver eminentemente con el ámbito de lo divino y de la sustracción de lo sagrado en el canto griego a los dioses, así como con el carácter de unidad del uno⁶⁹. Pero entiéndase que *Moir*a no es instancia, dimensión o sector que englobase o estuviera literalmente por encima de dioses y hombres, mortales e inmortales, sino que si la presencia de dioses y hombres (diversa en cada caso) está sujeta a *Moir*a — con la zona final del discurso de los σήματα y tras la aclaración de la copertenencia de ser y pensar que ya mentaba el fragmento III — es porque ella resulta el lote–atribución de la presencialidad que destinal–epocalmente les ha sido concedidos a unos y otros⁷⁰.

Volviendo a la colección *Vorträge und Aufsätze*, encontramos en el texto “*Moir*a” a propósito de ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν οὔλον ἀκίνητον τ’ ἔμμεναι.⁷¹ (fragmento VIII, 37 y ss.):

Parménides habla del ἔον de la presencia (de lo presente), del Zwiefalt y en modo alguno del “Seienden”. Nombra a la *Moir*a, la Zuteilung que reparte otorgando y, de este modo, despliega el Zwiefalt. La Zuteilung destina (provee y regala) con el Zwiefalt. Ella es la *Schickung* — unida en sí y, de este modo desplegante — de la presencia como presencia de lo presente. *Moir*a es el Geschick del “ser” en el sentido del ἔον. Ella ha desatado a éste, *to ge*, en dirección al Zwiefalt y, de este modo, lo ha atado justamente a la totalidad y al reposo, desde los cuales y en los cuales acaece des–apropiadoramente la presencia de lo presente. Sin embargo, es sólo en el Geschick del Zwiefalt donde la presencia llega a parecer y lo presente llega al aparecer. El Geschick mantiene en lo oculto el Zwiefalt como tal y más aún

69. Por ejemplo dice Heráclito (B32) que ἔν τό σοφόν quiere y no quiere ser nombrado como Zeus.

70. Es buen momento éste para mentar de nuevo con Heráclito que si bien no es lo mismo el inmortal en cuanto inmortal que el mortal en cuanto mortal, sí es lo mismo el ser mortal del mortal que el ser inmortal del inmortal: sus presencialidades, el registro o estatuto ontológico o de presencia de mortales e inmortales, siendo diversos, se exige (para nada simétricamente) entre sí.

71. Martin, Heidegger. *Moir*a en *Vorträge und Aufsätze*, cit. p. 259.

su despliegue. La esencia de Ἀλήθεια permanece velada.⁷²

*Moir*a se caracteriza a la vez como *Schickung*, *Geschick* y *Zuteilung*. Como *Zuteilung*, *Moir*a tiene carácter eminentemente activo pues *verteilt* y, a esa acción, le pertenece un modulador de otra acción sincrónica, *gewährend*. *Moir*a está en relación esencial con *Zwiefalt*, ἔον, el pliegue. A *Zwiefalt*, *Moir*a *entfaltet* en cuanto *gewährend verteilt* el lote–asignado a cada, digamos, individuación de la presencia y a la presencia de ἔον como *des–ocultamiento* (en el horizonte epocal de Grecia). Así *Moir*a dice *Schickung*.

Pero si *Moir*a es *Schickung* del pliegue de la presencia de lo presente, en este sentido *Moir*a, igualmente como *Zuteilung*, lleva a cabo su acción — caracterizada también como *beschickt*, *versieht*, *beschenk* — “mit” el pliegue, uno–junto–a–otro, no situándose pues “fuera” o “por encima” del pliegue de la presencia. Así *Moir*a es *Geschick* del *Zwiefalt*, *destino* y *sino* como asignación del ἔον (al pliegue de la presencia en la cual acontece aquello que “es”), del completo e inmóvil ἔον (que como *Geschick*, hubo un tiempo–espacio en que no estaba y deja de ser destino epocal en la posterioridad).

Schickung y *Geschick* se dan a la vez en *Moir*a, ambas pertenecen a la problemática (henológico–modal) de la *Zuteilung* también en cuanto ser, dicho como ἔον en Grecia, se des–oculta como ἀλήθεια al modo del decir en cuanto *zum–Vorschein–Bringen*.

Schickung, la propia *Moir*a, es destinación epocal *del* ser en sentido fuerte, pues es el ser mismo el que epocalmente se da, se destina y así tiene lugar no restando nada de él, sólo simple sustracción sin resto. *Schickung*, *Moir*a, la ocultación de la ocultación de la des–ocultación *ata* y *desata* al ἔον. En este sentido dice la sección de texto citada que *Geschick* mantiene velada la esencia de ἀλήθεια, el propio ocultamiento del des–ocultamiento el cual los griegos (epocalmente). . . ¿no necesitaron pensar? Nosotros sí.

Finalizamos con estas palabras que cierran el texto “*Moir*a”:

El diálogo con Parménides no llega a ningún fin; no sólo porque en los fragmentos que nos han llegado de su poema doctrinal muchas cosas siguen estando oscuras, sino porque también lo dicho sigue siendo digno de ser pensado. Pero que el diálogo no tenga fin no es ninguna carencia. Es la señal de lo ilimitado, una señal que conserva en sí para la conmemoración la posibilidad de una transformación del *sino*⁷³.

72. Respetamos la traducción de Eustaquio Barjau [“*Moir*a”, C. y A., Barcelona, 2001, p. 186] manteniendo los términos alemanes *Zuteilung*, *Zwiefalt*, *Schickung*, *Geschick* y *Seienden* del texto original, respectivamente: distribución–asignación, pliegue, destinación, sino–destino–suerte y “ente”.

73. “*Moir*a”, p. 189.

Cantor's Principle of Finitism or the Actualization of Infinite Potentialities

GABRIELE BARATELLI*

Abstract

The paper sets forth a critique of Georg Cantor's philosophical justifications for the introduction of transfinite numbers, and thus actual infinities, in his set theory. "Critique" here has a twofold meaning: 1) the investigation concerns the conditions of possibility of set theory and not its strictly mathematical content, and 2) it consists in a *pars destruens* of Cantor's "dogmatic" defense of his opaque mathematical entities. It is based on the examination of the classical definition of set given by Cantor in his 1883 foundational work, and it is developed through the analysis of some crucial conceptual pairs: one and many, completeness and incompleteness, totality and variability, and especially actuality and potentiality.

Key words: Georg Cantor, set theory, one-many problem, actuality, infinity.

1. Introduction

It could be surprising to find the expression "principle of finitism" next to the name of the mathematician who defended the existence of actual infinities against the dominant Aristotelian tradition. At first sight, an opposite principle attributed to Georg Cantor would be more appropriate. However, as we shall see, this principle and set theory are only superficially contradictories; at a careful analysis, Cantor's finitism in relation to sets is the condition of possibility for his mature mathematical theory of the infinite.

The expression is due to Michael Hallett, as he explains in his *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*:

First, it expresses a certain "finitistic" attitude to sets (mathematical objects) and which is what gives the theory its unity. Namely, sets are treated as simple objects, regardless of whether they are finite or infinite. Secondly, all sets have the same basic properties as finite sets. (1984: 32)

* Università degli Studi di Torino. gabriele.baratelli@outlook.it.

Thus, the quid of the principle is that it provides the *homogenization* of two different mathematical realms, the finite and the infinite. It is the case because sets have the special property of being treated as single objects, the multiplicity of their elements notwithstanding. Once numbers are defined in terms of sets, this special property is what allows the pivotal passage to a uniform mathematical theory, regardless of the finite or infinite size of its objects.¹

From a philosophical perspective, the principle of finitism plays an essential role in Cantor's defense of the existence of the actual infinite. According to him, yet, there are two types of infinity. In the 1883 foundational work, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, he distinguished within the realm of infinity between an increasable (thus "numerical"), but not merely potential, infinite or *transfinite*, and an unincreasable one or *Absolute*. In this way, he showed how it was possible to treat the former in a rigorous mathematical manner (i.e., as a set), preserving at the same time the human inaccessibility of the latter, identified with God, as it was prescribed by his fervid religious faith. Take the following passages contained in letters written in 1886:

[The transfinite] is in itself constant, and larger than any finite, but nevertheless unrestricted, increasable, and in this respect bounded. Such an infinite is in its way just as capable of being grasped by our restricted understanding as is the finite in its way.

[The Absolute] cannot in any way be added to or diminished, and it is therefore to be looked upon quantitatively as an absolute maximum. In a certain sense, it transcends the human power of comprehension, and in particular is beyond mathematical determination. (quoted in Hallett, 1984: 13–4)

The emphasis on the capacity for "our restricted understanding" to reach or not such infinities is crucial because of Cantor's conception of mathematical existence. On his view, it is sufficient to give a consistent definition of

1. This is not completely true because of the discovery of the famous antinomies stemming from the "principle of comprehension" that allows the positing of sets that are "too large" to exist. It is quite clear that Cantor never endorsed such a principle *simpliciter* — according to Hallett, the so-called "naïve set theory" is for the most part an illegitimate attribution to Cantor, see (1984: 38). Nonetheless, some of these paradoxical consequences were known by Cantor himself, whose theological response is related, as we shall see, to what he calls "the Absolute." He considered "the Absolute," at least in the last part of his life, appropriately represented by "inconsistent multiplicities" (i.e., multiplicities that are not *sets*), like the multiplicity formed by all sets. Through a different theoretical move, in the successive axiomatization of set theory, these problems have been overridden — or better: dismissed — by the so-called "separation principle." Note, however, that Russell-type paradoxes are based on the same essential feature of sets that we have just sketched: only insofar as they can be members of another set (including itself) one can create new problematic objects such as the "set of all sets" or the "set of all sets that are not members of themselves" and so forth.

a certain mathematical concept in order to guarantee its objective existence. In *Grundlagen's* vocabulary, we can say that the "intrasubjective existence," that is, the mutual coherence of non-contradictory concepts, implies *ipso facto* their "transsubjective existence," at least in God's mind.² Concerning this Leibnizian principle, ultimately based on a theological premise, the real issue at stake is, once again, the possibility of a consistent definition of transfinite numbers in order to infer their real existence. Independently of the plausibility of Cantor's ideas on such a condition, our question is precisely *how* he could justify a "determinate" characterization for "objects" belonging to the realm of the actual infinite. A mathematical determination, in fact, must define them by a reciprocal limitation.³ In a word, our question is about the way in which he could make definite the infinite, that is, on which basis he could transform the infinite into a unity. In doing so, he maintained aside the Absolute infinite inasmuch it "can only be recognized, never known, not even approximately" (Cantor, 1976: 94). This important aspect of his thought represents a clear heritage of a philosophical tradition that is not limited to Christian authors.⁴

The discussion in the next pages aims at interpreting, following Hallett's subtle analysis, the notion of set and its supposed explanatory role in mathematics. It will be shown why it embodies the philosophical key for the justification of the introduction of determinable infinite mathematical object. In other words, this notion functions as the pre-mathematical condition of possibility for the mathematical results of set theory. In this sense, the paper has a twofold *critical* purpose: on the one hand, it does not concern set theory *per se*, but rather the Kantian issue about *how* it is possible; on the other hand, it examines the conceptual difficulties implied by this philosophical ground, namely the ambiguity of considering a set as a new object (*Ding für sich*), i.e. the limits of what we have called the "principle of finitism."

2. On this Cantorian conception of mathematics as a "free conceptual construction," see Hallett (1984: 13–24).

3. Traditionally, from this observation philosophers have denied both the epistemological access. Even though Cantor accepts the premise, he rejects the conclusion, as he comments Spinoza's famous *dictum* in the *Grundlagen*: "for my mind the proposition *omnis determinatio est negatio* is unquestionably true. [. . .]. What I maintain and believe I have proved in this paper as well as in earlier attempts is that after the finite there is a *transfinitum* (which could also be called *suprafinitum*), i.e. an unlimited gradation of definite modes which in their nature are not finite but infinite, yet which, just as the finite, can be determined by definite, well-defined and mutually distinguishable *numbers*" (1976: 76).

4. Hauser (2013) suggests plausible influences on Cantor's thought by Plotinus and Bruno, among others. Moreover, Cantor was a passionate reader of Spinoza, see Newstead (2011).

2. The definition of set

In the *Grundlagen*, Cantor defines the concept of set in this way:

By a “manifold” [*Mannigfaltigkeit*] or “set” [*Menge*] I understand in general any many [*Viele*] which can be thought as one [*Eines*], that is every aggregate [*Inbegriff*] of definite elements which can be united to a whole through a law. By this I believe I have defined something related to the Platonic εἶδος or ἰδέα. (1976: 93)

Despite the complexity of the terminology, we can divide the definition into two parts:

- a) A set is a multiplicity of definite elements that *can* be united to form a whole.
- b) This whole emerges *realiter* as a unit by means of an act of thought that grasps the multiplicity of elements as a *totality* through the acknowledgment of a law.

Cantor points out an objective aspect of sets, i.e., the fact that they are mere aggregates which nonetheless have the power of being a unity, and a subjective aspect, i.e., the actualizing activity of the mind that holds their elements together.

Despite the appearances, the definition implies neither an intentional nor an extensional conception of sets. This amounts to saying that sets are neither entirely determined by some conceptual *notae*, nor by the mere sum of the objects they contain. Notwithstanding the allusion to Plato’s notions of *eidos* and *idea*, a set is formed by its elements, whereas, e.g., the idea of man, for Plato, is not composed by individual men. As Hallett says, Cantor “speaks of a set as something ‘thought as a thing for itself [*Ding für sich*]’ yet ‘*consisting of* clearly differentiated concrete things or abstract concepts’” (1984: 34). However, we cannot follow him when he claims that since Cantor does not defend an intentional account *tout court*, he accepts an extensional one as a result. Denying the intentional character means to undermine the subjective side of the definition, as Hallett himself confesses: “[the unity of a collection] is something that we as thinking subjects impose on the collection, we ‘create’ the set (unity) from the elements” (34). According to our analysis of Cantor’s text, this is not allowed: even though a set consists of its elements, it is not exhausted by their arithmetical sum — a set is at the same time something more, a new unity.⁵

5. Gianni Rigamonti observes: “un insieme è una pluralità–unità, una molteplicità di oggetti che è sua volta *un* oggetto, altrettanto determinato che i suoi elementi. *Ma questo non è un concetto estensionale*. Qui l’accento non cade sulla pura e semplice estensione ma nel suo darsi come un *nuovo* oggetto” (1992: xxxiv–xxxv).

We can make this point clearer if we consider that in the *Grundlagen* Cantor's main problem was to make acceptable the existence and the mathematical studying of actual infinities. The typical example employed was the sequence of natural numbers, which functions now for us as a paradigmatic case to verify our interpretation. The following passage is taken from a letter written in 1887 (quoted in Hallett, 1984: 33):

The first, simple fact, accessible to everyone, on which the theory of the transfinite is based is the simultaneous boundlessness and yet the definiteness in itself of the series of all finite cardinal numbers 1, 2, 3, . . . , n . . . viewed as a constant set of clearly differentiated things.

The text is once again divided into two parts. Firstly, we are told what the aggregate of finite natural numbers *objectively* is, i.e. an unlimited series of definite elements. Thus, it is a potential, variable, incomplete process of greater and greater numbers. Secondly, it can be *viewed*, though, as an actual, constant and complete totality from a peculiar *subjective* perspective. In this way, Cantor bridges the intentional and extensional nature of sets. Sets *consist of* nothing but their elements since objects are their "substance" (taken for granted that they exist, in the mathematical realm or somewhere else). At the same time, a set is not merely the sum of its elements, i.e. an aggregate, but, in addition, a *mode* of seeing them. The adjunction is not arithmetical, *objective* (we do not add *another* element to the series), but *subjective*, we consider the series under a different light through the law of succession. As a consequence, the multiplicity becomes a unity *for the subject*. In a nutshell, the series as a whole becomes mathematically determinable, actual, one — which means the same thing for Cantor.⁶

At this point, we can ask two related questions corresponding to the two sides of this definition of set:

- a) How *can* an infinite multiplicity of objects form a unity? What does potentiality mean in this context?
- b) *For which subject* such a multiplicity becomes a unity?

3. What does potentiality mean?

In our reading, the givenness of mathematically defined objects represents the *matter*, as it were, from which the subject draws a *law* to transform the aggregate into a set. As it is so far clear enough, for Cantor not every aggregate can form a set. Thus, there must be something in the objective

6. This interpretation is inspired by Chiurazzi's reflections on the nature of modality in (2002).

series of objects, e.g. in the series of natural numbers, that “suggests” the active recognition of a kind of unity and consequently a new actuality. In fact, a completely random series of objects cannot in any case point to a limit, so that the subject has no chance to close that multiplicity in a totality. Metaphorically speaking, in this latter circumstance, the matter is entirely passive. On the contrary, to justify the case in which the disposition of objects embodies some potentiality and permits its enclosure by a subjective sight, we can proceed *by analogy* with other less controversial mathematical cases.

In particular, we have to consider the real mathematical keystone in the theory of transfinite numbers, that is the second generating principle introduced in the *Grundlagen*: “if any definite succession of defined whole real numbers is given of which there is no greatest, then on the basis of this second principle of generation a new number is created, which can be thought of as a *limit* of those numbers, i.e. can be defined as the next greater number to all of them” (1976: 87). This principle is nothing but the mathematical realization of the philosophical principle of finitism. In fact, if a certain given aggregate is to be conceived of as a set, then it must be determined by a limit.⁷ Thus, “the second generating principle facilitates the transition from a given ‘definite succession’ of numbers to its least upper bound. Definiteness here means that the numbers appearing in the succession form a set. Since a set is a finished thing for itself, each definite succession must have a least upper bound” (Hauser, 2013: 173). So that, instead of considering that series pointing to an unspecified infinity, he regarded it as directed to a definite limit, yet besides the domain of natural numbers:

$$1, 2, 3, \dots n \dots \omega$$

This idea is not completely new, since it can be thought of as an extension of an analogous process of generating and identifying numbers through a succession. For instance, the convergent succession

$$\frac{1}{2}, \frac{3}{4}, \frac{7}{8}, \frac{15}{16} \dots$$

has the number 1 as limit since it is *greater* than every number in the succession and at the same time it is the *smallest* one of every number

7. As Dauben claims: “[Cantor] was primarily interested in sets as a whole because only in such terms could the transfinite numbers be defined. If one did not regard the set of integers \mathbb{N} : 1, 2, 3 ... as conceivable as an entity, as a completed set, then there was no way to produce even the first transfinite number” (1979: 170).

greater than them. With respect to the sequence of positive integers, ω instantiates the same properties.

More suitably, a definite succession of rational numbers can be elaborated to define even an irrational number:

$3 \quad 3,1 \quad 3,14 \quad 3,141 \quad \dots$

If we call π the limit of this succession, then we are establishing a number of a different nature from those that are the elements of the succession. In the same way, according to the second principle of generation, the definite succession of natural numbers is the necessary and sufficient condition that allows the passage to the limit and the creation of a number of a new kind.

Historically, Cantor's principle of finitism stemmed from his attempt of definition of real numbers in terms of "fundamental sequence," i.e. a succession of rational numbers, similarly to the one we have just sketched. Already in this 1872 work, Cantor faced the opacities that we are trying to elucidate. In this occasion, he interpreted for the first time these definitions in the finitistic manner that then he would have adopted for transfinite numbers. Namely, "real numbers defined by the methods of 1872 are certainly taken as single objects (individuals)" (Hallett, 1984: 31). Granted that they *are* those sequences, they gain nonetheless a new status equal to that of rational numbers:

they are either themselves collections or are co-ordinated with collections or a domain of collections, and these themselves therefore should be subject of predication, be the arguments of functions, etc. But this means accepting either way that collections (multiplicities) can also at the same time be single objects (individuals). (31)

This passage is again made possible by the understanding of infinite sequences as completed sets through the position of a limit.

Even though the problem of the principle of finitism is already present in the definition of real numbers, this process of generation appears undoubtedly less debatable: we are more inclined in accepting that irrational numbers, despite their definition in terms of successions, really exist as individuals, just like natural numbers do. That is the case because in the successions we mentioned, on Cantor's view, we feel that the tension to a definite limit is somehow grounded in the disposition of the elements themselves. There is objectively a tendency that indicates an ultimate point of destination. But this means that the infinite sequence is in some sense limited. According to Cantor, this inner inclination is sufficient to allow the subjective passage to actual infinity, considering the succession as a completed domain with a precise upper limit that is "external" to the series. The decisive point here is the acknowledgement of the fact that real numbers,

defined through Cantor's method, are already a case of an *infinitum in actu*. As he claims in the *Mitteilungen*:

The transfinite numbers are in a certain sense themselves *new irrationalities* and in fact in my opinion the best method of defining the *finite* irrational numbers is wholly similar to, and I might even say in principle the same as, my method described above of introducing transfinite numbers. One can say unconditionally: the transfinite numbers *stand* or *fall* with the finite irrational numbers; they are like each other in their innermost being; for the former like the latter are definite forms or modifications of the actual infinite. (1887: 99)

In truth, there is a major difference: fundamental sequences are convergent whereas the succession of natural numbers is not. However, through the second principle of generation, Cantor recognizes an analogous internal necessity in \mathbb{N} towards a limit and postulates ω as this new irrationality or new actual infinite number.⁸ As in the previous case about real numbers, the twofold process of generation starts with the first objective potentiality “internal” to the succession (what in the *Grundlagen* Cantor calls the improper–infinite) and the second subjective actual position of a limit, “external” to the succession (proper–infinite). An external subject is necessary for the conversion of the succession in a set since the potentiality *in* the succession cannot succeed in ending its course. Therefore, the generating passage to the limit is *immediate*, it is a kind of modalization of the sequence and not the final stage of a process. It arises from a different way of treating the very same objects that are not annihilated but *comprehended* as non–variable or completed. Following Cantor's theological images, we could say that this transformation is like a religious revelation. Cantor sees a limit where the others have seen nothing but the indefinite continuation of natural numbers. We must then analyze which subject is able to bring about this type of comprehension, i.e. gathering the elements of an infinite potential sequence as an actual *Ding für sich*.

4. Which is the actualizing subject?

What kind of subject can operate such an imposition on this numerical matter? To explain again our line of interpretation, this “imposition” does not involve an affection *of* the succession in itself, rather a different perspec-

8. Concerning the analogy we have underlined, Rigamonti adds: “è vero che c'è una differenza importante: nel caso dei numeri irrazionali la successione generatrice è convergente, nel caso dei transfiniti non lo è. Ma le differenze non devono nasconderti i caratteri comuni: Cantor non fa che estrapolare, lasciando cadere la condizione di convergenza, un processo di creazione di numeri di tipo nuovo che a tale condizione, inizialmente, era legato” (1992: xxviii).

tive on it. In Cantor's texts, two possible actors are hypothesized for the "actualization of an infinite potentiality": a psychological and a theological subject. Both options imply some insuperable difficulties.

For the psychological case, objections can be raised even if we put aside the circumstance of an infinite collection. Since the extensional aspect cannot be removed, a human mind should be able to make a unity out of something that is *de facto* a multiplicity. As Hallett notes: "two apples on my table remain two apples no matter how I try to conceive of them as 'one thing'" (1984: 35). Similarly, in which sense can one consider, say, the collection of the first three natural number as *one* thing? Unless we get rid of the extensional character of sets, no psychological effort can transform a collection into a unity. *A fortiori*, the same goes for infinite collections. Cantor often associates the properties of being total, complete, constant, actual to sets. But "we are incapable of directly perceiving or intuiting the whole of an infinite domain either as a totality or indeed one by one" (26). In other words, the psychological subject is not able to comprehend an infinite sequence as a set.

Apparently, for a theological subject this limitation could be overcome. Hallett remarks: "there is evidence to suggest that for Cantor much more important than our ability of conceive of a collection as 'one' was God's ability to do so, and this of course fits well with his theological justification of his ontology" (35). Cantor quotes an entire chapter of Saint Augustine's *De Civitate Dei* in the *Mitteilungen*, suggesting that this idea was already present in the philosophy of a Christian authority. The twofold rhetorical aim was to prove the existence of an admired alleged predecessor of his theory and to protect himself from possible accuses of heresy by Catholic theologians. The central sentences are these:

Every number is defined by its own unique character, so that no number is equal to any other. They are all unequal to one another and different, and the individual numbers are finite but as a class they are infinite. Does that mean that God does not know all numbers, because of their infinity? Does God's knowledge extend as far as a certain sum, and end there? No one could be insane enough to say that [...]. Although the infinite series of numbers cannot be numbered, this infinity of numbers is not outside the comprehension of him whose understanding cannot be numbered. And so, if what is comprehended in knowledge is bounded within the embrace of that knowledge, and thus is finite, it must follow that every infinity is, in a way we cannot express, made finite to God, because it cannot be beyond the embrace of his knowledge.⁹

Two aspects are crucial here: on the one hand, the fact that "infinity is made finite to God," i.e. it is closed within its *knowledge* as one thing (it is

9. Augustine, *De Civitate Dei*, book XII, chapter 19, quoted in Hallett (1984: 35–36).

the subjective intervention that bounds an objective infinity), on the other this passage is not understandable for us, it is produced “in a way we cannot express.” The totality of numbers is gathered in God’s mind as a completed domain, as he contemplates it as a single object.

The direct consequence of this conception is that studying set theory we do not know what we are doing. Mathematics would be a sort of divine practice whose accessibility pertains exclusively to God. At most, we would employ symbols having objective denotata, but they would be completely mysterious for us. Our belief about the meaningfulness of set theory should be based on the previous theological argument but it is easy to notice that the hypothesis seems *ad hoc*. “Indeed, it seems that God is brought in essentially to bridge a gap (between a collection and its unity as a set) that we ourselves cannot bridge” (Hallett, 1984: 37). Without any doubts, this weak assumption is grounded in Cantor’s entire philosophical framework and undermines even his mathematical results.

But there is a more radical objection whose force is independent of the introduction of some theological elements. It relies on Cantor’s late distinction between consistent and inconsistent sets that he explained at first to Dedekind in an 1899 letter:

a multiplicity can be such that the assumption that *all* its elements “are together” leads to a contradiction, so that it is impossible to conceive of the multiplicity as unity, as “one completed thing.” Such multiplicities I call *absolutely infinite* or *inconsistent multiplicities*. [. . .]. If on the other hand the totality of the elements of a multiplicity can be thought of without contradiction as “being together,” so that they can be gathered together into “one thing,” I call it a *consistent multiplicity* or a “set.” (Quoted in Jané, 1995: 375)

We are not mainly interested in the reasonability of this dichotomy, but rather in its relationship with the problem we met once Cantor introduces the theological subject to explain the formation of sets. This conceptual opposition should avoid the difficulties of the first period of set theory exposed by self-reference paradoxes. According to Cantor, these apparent contradictions arise from considering some inconsistent multiplicities, i.e. collections which cannot be completed, actual etc., as sets. In summary, whatever collection that leads to a contradiction cannot be thought as a thing in itself, since the passage from potentiality to actuality is thus prevented. Since Cantor accepts the idea that this type of multiplicities represents in an appropriate way the Absolute, then it is clear that he does not deny the existence of those “inconsistent multiplicities”¹⁰, but he

10. On the contrary, the consequence of Zermelo’s axiom of separation accepted in post-Cantorian set theory rules out exactly the possibility of the existence of those “multiplicities.”

conceives of them in some sense “veiled” by the paradox. To understand what he means, we take, for example, the universal set as a collection of that kind. Suppose that the collection of all things forms a set, u , whose cardinality is C . By definition of universal set, the power set (the set of all sets) of u must be a member of u , so that its cardinality C_1 must stand in this relation: $C_1 \leq C$. However, for Cantor's theorem, given a set, the cardinality of its power set is strictly greater than its own cardinality, thus in this case: $C_1 > C$. That is a *reductio ad absurdum* of the first premise: the collection of all things cannot form a set.

Although Hallett underlines the vagueness of the distinction, even only the case of an inconsistent multiplicity just mentioned is sufficient to refute the hypothesis of God as a possible “collecting subject.” This is the case because there is no reason according to which these collections should be fallen beyond God's knowledge. It would mean that God's science would extend only up to a certain set ignoring the larger ones. Again, Augustine would affirm that “no one will be insane enough to say that.” Thus, even the universal set should be made finite to God. But that is contradictory and even God cannot override contradiction. The problem here is that the argument is supposed to “legitimize ω but [it] falls short of the mark because (if it proves anything) it proves too much” (Jané, 1995: 399). In fact, if it works for the collection of natural numbers, it must work for every other infinite collection. This observation reveals that Cantor's reference to God is irrelevant and that, as Jané notes, “the trouble with this [Augustinian] argument is not its appealing to God, but its taking the absolute as actual, as one thing” (399). Thus, we are put back to our first step: the oneness of sets remains inexplicable because even God's hypothesis cannot justify when a collection can or cannot become a set.

If it is so, it seems to be no help to appeal to a transcendental subject as Gödel pointed out in *What is Cantor's continuum problem?*:

Note that there is a close relationship between the concept of set [...] and the categories of pure understanding in Kant's sense. Namely the function of both is “synthesis,” i.e. the generating of unities out of manifolds (e.g., in Kant, of the idea of *one* object out of its various aspects). (Quoted in Hallett, 1984: 302)

Those problems we encountered before are simply replied in the new context. Even worse, a supposed synthesis of a transcendental subject should rely on time as in the Kantian doctrine of transcendental schemas. But throughout our analysis we have emphasized the narrow detachment between a variable and never-ending potential infinite and a constant and actual infinite, whose comprehension breaks any temporal construction.¹¹

11. Cantor says, for instance: “My conceptual grasp of the transfinite excludes properly and from

Even though it could be a valid theoretical path to give a satisfactory account of the unity of multiplicities, certainly it has not been followed by Cantor. God's faculty to keep together infinite collections was intended to clarify precisely this mysterious passage from finitude and process to an actual non-temporal infinity. But as we have seen, that is not convincing.

Looking at the development of set theory, Hallett is drastic: "we must give up the idea that our use of sets is anything like a Kantian 'synthesis of manifolds into unities.' And it is precisely because set theory took this strong turn away from 'constructive explanation.'" Moreover, "axiomatization went hand in hand with the divorce from any attempt to understand what sets are or what conceptual role they play. We cannot say with any kind of conviction what sort of things sets are, so we attempt a type of ostensive definition of them through axiomatization or 'listing'" (303). In this interpretation, post-Cantorian axiomatization appears as a pragmatic enterprise that is the coherent heritage of the failure in elucidating the notion of set during the first period of set theory. The empirical fact that this theory is useful as the ultimate framework for every other mathematical discipline does not prove anything since "one is still left with the conceptual mystery of why all mathematical objects *should* be sets ('unities out of manifolds'). And in any case conceptual problems do not go away just because the theory they concern is successful" (305). In this sense, Cantor's struggle with the foundation of his doctrine represents a chapter in the history of the ancient problem of "one and many," whose unsatisfactory solution, on Hallett's view, occasioned, exactly because of its vagueness, the more recent axiomatic developments.¹²

References

CANTOR, G. (1883), *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen*. Leipzig: B.G. Teubner. English translation by U. Parpart, (1976), "Foundations of a General Theory of Manifolds", *The Campaigner*, Vol. 9, No. 1–2, pp. 69–96.

the beginning 'process,' since this denotes a 'change.' [...] a transfinite process properly speaking seems impossible to my understanding of the 'transfinite,' because here the two mutually exclusive predicates 'definite=constant' and 'variable' would be joined" (quoted in Hallett, 1984: 28).

12. Whether the unity out of an infinite multiplicity is occasioned by a *symbolic* subject, instead, is not even taken into consideration. The hypothesis set forth by Jacob Klein in a lecture delivered in 1932 (published in 1985 in a collection of essays) induces to regard the origin of this magical unity in the nature of mathematical *symbols* themselves. The "mythological" justifications for the employment of symbols supposedly denoting the actual infinite occur when the logic of symbolic mathematics is not only blindly practiced but, at the end, misunderstood. Instead of grounding *externally* the signification of symbols, the meaning is to be understood starting from the rules of the calculus itself. But this is another story. See on this point Stenlund (2015: 34–42).

- (1887–88), “Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten”, parts I and II, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 91, pp. 81–125; 92, pp. 240–265.
- CASALEGNO, P., MARIANI M. (2004), *Teoria degli insiemi. Un'introduzione*, Roma: Carocci.
- CHIURAZZI, G. (2002), *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Roma: Aracne.
- DAUBEN, J.W. (1979), *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Princeton: Princeton University Press.
- HALLETT, M. (1984), *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*. Oxford: Clarendon Press.
- HAUSER, K. (2013), “Cantor's Absolute in Metaphysics and Mathematics”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 2, pp. 161–188.
- JANÉ, I. (1995), “The Role of the Absolute Infinite in Cantor's Conception of Set”, *Erkenntnis* 42, pp. 375–402.
- KLEIN, J. (1985), “The World of Physics and the “Natural” World”, in *Lectures and Essays*, edited by R. B. Williamson and E. Zuckerman, Annapolis: St. John's College Press, pp. 1–34.
- NEWSTEAD, A. (2009), “Cantor on Infinity in Nature, Number and the Divine Mind”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 83, No. 4, pp. 533–553
- RIGAMONTI, G. (1992), “Introduzione” in G. Cantor, *La formazione della teoria degli insiemi*, Firenze: Sansoni, pp. V–XL.
- STENLUND, S. (2015), “On the Origin of Symbolic Mathematics and Its Significance for Wittgenstein's Thought”, *Nordic Wittgenstein Review*, Vol. 4, No. 1, pp. 7–92.

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.

Come la sfera d'un eterno istante

L'esperienza del pensare in Parmenide

SALVATORE LAVECCHIA*

Abstract

Like the sphere of an eternal instant. The experience of thinking in Parmenides' philosophy

The image of the sphere, through which Parmenides characterizes being (Parm. 28 B 8.42–49 Diels–Kranz), can be interpreted as alluding to a monism not excluding difference and plurality, that is implying an eminently relational notion of being. This interpretation can be supported by explicating the Parmenidean sphere as an infinite, but definite sphere whose centre is everywhere and whose circumference is unlocalizable. This sphere namely constitutes a plural and dynamic unity in which every component through manifesting itself instantly manifests all other components as well as the totality of the sphere. The here intended dynamic unity — which, in order to avoid any spatialization, has to be represented as rhythm and harmony transcending space and time — can give a valuable help in the effort of understanding the experience of thinking presupposed by Parmenides, since it illustrates in a very productive way the inseparability of subject and object of thinking to which Parmenides seems to point. The vitality of the experience which can be discovered through the aforesaid illustration indicates that the legacy of Parmenides' philosophy can still nowadays perceived as actual.

Keywords being, sphere, thinking, unity, plurality, light.

1. La sfera infinita dell'essere

Parmenide caratterizza l'essere come implicante un limite *estremo*, che, a sua volta, implica il suo dimorare in uno stato di compiutezza a partire da qualsiasi direzione si consideri. In base a questa premessa l'essere viene comparato al volume di una sfera: Parm. 28 B 8.42–43 Diels–Kranz αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ (...).

L'immagine offerta da Parmenide è quanto mai stimolante dal punto di vista teorico. Come cercherò di evidenziare, essa può fornire, infatti, un aiuto decisivo riguardo alla comprensione di due aspetti quanto mai rilevanti

* Università degli Studi di Udine. Salvatore.lavecchia@uniud.it

nella nozione di essere presupposta da Parmenide: a) la relazione fra unità e molteplicità; b) la non mediata unità di essere e coscienzialità pensante, a cui rinvia il celeberrimo frammento 3 Diels–Kranz¹.

Ma di che sfera si tratta, se Parmenide percepisce questa figura come veridica immagine dell'essere?

Certamente si tratta di una sfera particolare. Perché, nel medesimo contesto in cui rinvia alla suddetta sfera, da un lato Parmenide caratterizza l'essere come non originato/principiato/generato, come trascendente passato e futuro (Parm. 28 B 8.5–13, 19–21, 27–28, 40–41 D.–K.), e come escludente qualcosa di altro accanto a sé (*ibid.*, 12–13, 36–37), dal momento che non manca di nulla (*ibid.*, 33); dall'altro lo percepisce quale caratterizzato, appunto, da un *limite* che lo tiene legato (*ibid.*, 13–14, 26, 30–31, 37, 49), e che — lo abbiamo visto — viene qualificato come *estremo*. Pertanto, il limite a cui Parmenide si riferisce non può essere inteso come un qualcosa che imprigioni l'essere, vale a dire lo determini a partire da un'istanza estrinseca, ovvero lo renda *finito* nel senso corrente del termine. Si deve trattare, insomma, di quello che, ricorrendo ad una nozione matematica, e considerando la qualificazione di *estremo*, potremmo pensare come *limite all'infinito*; dove il chiaro e ripetuto riferimento di Parmenide alla compiutezza dell'essere esclude che qui si tratti di un infinito nel senso di *indefinito*, ossia di un infinito *potenziale*. In altri termini, qui si deve trattare di un *infinito attuale*, ossia di qualcosa che rinvii immediatamente da una parte, appunto, alla compiutezza, dall'altra all'inesauribile autodeterminatezza dell'essere, tale che il limite in questione può consistere solo nell'essere stesso. Ed *estremo*, *ultimo* è questo limite perché, a partire dall'immediata unità di essere e pensiero/coscienza, viene a costituire la suprema compiutezza che sia mai pensabile; dunque estremo, ultimo, non come rinvio ad un'impotenza del pensiero, ad uno *Streben* che mai attingerà il proprio compimento, ma come

1. Ovviamente non è possibile offrire una discussione dei diversi orizzonti interpretativi aperti dagli studi su Parmenide riguardo ai temi qui trattati. Una bibliografia molto ricca si può trovare in B. Sijakovic, *Bibliographia Praesocratica*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, pp. 522–547; si vedano inoltre le ampie bibliografie contenute in G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla Natura*, Milano, Rizzoli, 1999 e G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla Natura*, traduzione di G. Reale, saggio introduttivo e commentario di L. Ruggiu, Milano, Bompiani, 2003, nonché nell'aggiornamento bibliografico di G. Girgenti in E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale, *Gli Eleati*, Milano, Bompiani, 2010 e nei contributi raccolti in L. Ruggiu, C. Natali (a cura di), *Ontologia scienza mito. Per una nuova lettura di Parmenide*, Milano–Udine, Mimesis Edizioni, 2011. Un'ottima introduzione alle problematiche esegetiche legate all'immagine parmenidea della sfera dell'essere, con buona bibliografia, si trova nel commento di L. Ruggiu in G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide*, cit., pp. 308–310; un'ottima bibliografia concernente le diverse interpretazioni della suddetta immagine è offerta in M. Pulpito, S. Ranzato, *L'atomismo come metamorfosi dell'eleatismo*, in G. Cerri et al., *Dall'universo-blocco all'atomo nella scuola di Elea: Parmenide, Zenone, Leucippo*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2018, pp. 11–47, in particolare pp. 13–14. Per quanto mi risulta, l'esplicazione della sfera dell'essere offerta nelle pagine seguenti non trova riscontro in precedenti contributi.

indicazione di un'inesauribilità del pensiero quale immediata presenza e attualità dell'essere rispetto a se stesso: inesauribile ed infinito compiersi, sempre e solo istantaneamente compiuto.

In base a quanto fin qui espresso, la sfera cui si riferisce Parmenide va ritenuta, dunque, infinita, nel senso — giova ribadirlo — di un'infinità attuale e compenetrata di piena coscienza, vale a dire manifestante l'unità immediata di essere/pensato e pensiero/pensante nell'essere. Inoltre, in quanto sfera, essa necessariamente implica una molteplicità/pluralità e, perciò — a meno di voler ammettere rozze contraddizioni nell'uso delle immagini da parte di Parmenide —, sembra escludere un monismo contemplante un'identità che elimini ogni differenza, ossia un'unità che nientifichi la molteplicità². In altri termini, l'immagine della sfera infinita sembra affermare un monismo eminentemente *dinamico*³. Del resto, nella caratterizzazione di questa immagine, oltre che mediante l'inequivocabile ἰκνεῖσθαι di 28 B 8.46 D:–K., ad un dinamismo intrinseco nell'essere Parmenide rinvia associando l'essere all'*onnidirezionalità*: l'essere è non solo — lo abbiamo già visto — compiuto *in ogni direzione* (*ibid.*, 42–43 D.–K.), ma anche *a partire da ogni direzione* identico a se stesso, rapportandosi con i propri limiti secondo una modalità costante (*ibid.*, 49 οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει), ovvero senza alcun impoverimento⁴. Detto altrimenti, l'essere è intrinsecamente *relazionale*, ed in quanto tale, allora, implicante una differenza, sebbene tale differenza non conduca ad alcuna separatezza, ovvero sia totalmente ed immediatamente immanente all'essere, vale a dire *sia* l'essere nel suo cosciente relazionarsi con se stesso — implicito nell'identità di essere e pensare affermata da Parmenide —, ovvero sia in unità istantanea con l'identità dell'essere e, pertanto, non sia altro se non l'istantanea, compiuta e autocosciente *autorelazionalità* dell'essere. Autorelazionalità che è differenza perché abbraccia una infinità attuale, se è vero che avviene, appunto, a partire da *tutte* le direzioni possibili (πάντοθεν). Attuale perché la onnidirezionalità dell'essere trascende non solo il tempo, ma anche lo spazio, dal momento che l'essere è *tutto nel medesimo istante e non-luogo*, vale a dire è ὁμοῦ πᾶν (*ibid.*, 5), ossia è continuo⁵ e, perciò, totalmente

2. Un'appassionata e coinvolgente difesa di un'interpretazione che afferma il monismo assoluto della filosofia parmenidea è ora contenuta in M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010, pp. 3–76. Per un'interpretazione di Parmenide orientata verso un monismo implicante la pluralità basti rinviare a M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1958 e P.K. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

3. L'interpretazione della sfera come riferimento ad un dinamismo dell'essere è stata proposta già in G. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, Tipografia Bardi, 1932, pp. 26–28.

4. Si veda l'opportuna precisazione di Luigi Ruggiu, in G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide*, cit., p. 310.

5. *Ibid.*, 5–6 νόῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές; per l'essere come istantaneo sussistere di

presente. Attualità che, allora, non è sterile vuoto, ma inesauribile *pienezza* di sé, di essere, che rende l'essere istantaneamente congiunto a se stesso per il fatto che semplicemente è⁶: totalità che è tale — totalità nel senso allo stesso tempo più ingenuo e pregnante del termine — proprio perché l'essere è infinito differenziarsi, non per disperdersi o caotizzarsi, ma per essere inesauribile, attualmente infinita e cosciente presenza.

Come possiamo, a questo punto, rappresentarci, a partire dall'immagine della sfera dell'essere, l'infinità attuale, l'infinita unità plurale fin qui caratterizzata?

Ovviamente la sfera di cui stiamo parlando, trascendendo tempo e spazio, implica l'istantanea unità delle componenti, ossia del centro, dei punti e della circonferenza che la costituiscono. Si dovrà trattare, però, di un'unità che non assorba la differenza fra le componenti, vale a dire la loro pluralità e individualità. Insomma, non si tratterà di una coincidenza nel senso corrente del termine, ovvero di una unità statica, ma di una unità *dinamica*, la cui infinità attuale riesca ad armonizzare reciprocamente le nozioni di unità, pluralità e continuità, senza, però, cadere in una qualche rappresentazione spazializzante.

In base alle premesse fin qui delineate, la sfera a cui Parmenide si riferisce sembra essere quella sfera — sicuramente presupposta dai neoplatonici, ed esplicita nella celebre rappresentazione di Dio offerta in *Liber XXIV Philosophorum* Prop. 2 — in cui ogni punto è centro e la circonferenza, la periferia non è localizzabile⁷. Nell'orizzonte di Parmenide l'unità/identità di ogni punto col centro sarebbe fedele immagine della istantanea unità, continuità e totalità dell'essere, nonché della inesauribile pienezza autorelazionantesi che lo caratterizza. La circonferenza, la periferia sarebbe, invece, immagine del limite estremo, del limite all'infinito a cui Parmenide si riferisce riguardo alla compiutezza dell'essere. L'istanteo relazionarsi di tutte le componenti della sfera in un'unità infinitamente attuale rappresenterebbe, infine, l'unità dell'essere nel suo dinamico implicare un'infinitamente attuale differenza, differenza tale da non disperdere quell'unità, ma da esserne dinamico ed istantaneo manifestarsi, coscientemente autorelazionantesi.

una totalità cfr. pure *ibid.*, II.

6. *Ibid.*, 24–25 πᾶν δ'ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. / τῷ συνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει; letteralmente: “poiché, infatti, è, è congiunto a se stesso in quanto (nella sua qualità di) essente”, ad evidenziare che nell'essere il fatto di essere implica immediatamente l'unità dell'essente con se stesso.

7. Sulla presenza di questa sfera nell'opera di Plotino si veda ora S. Lavecchia, *Vita noetica e sfera di luce. Considerazioni su Plotino, Enneade V 8 (31).4.4–11*, in E. Cattanei, R. Medda, C. Natali (a cura di), *Studi sul Medioplatonismo e il Neoplatonismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019, pp. 43–57 (con ampia bibliografia). Sull'immagine contenuta nel *Liber* e sulla sua ricezione basti rinviare a P. Lucentini, *Il libro dei ventiquattro filosofi*, Milano, Adelphi, 1999, pp. 30–37.

2. Una sfera di luce?

Come possiamo caratterizzare in modo più preciso il dinamismo a cui ci stiamo riferendo riguardo all'unità fra le componenti della sfera dell'essere?

Quanto rimasto del poema parmenideo non fornisce alcuna risposta esplicita a questo interrogativo. In ogni caso, le caratteristiche dell'essere implicano il doverci rappresentare un dinamismo trascendente spazio e tempo: un dinamismo in cui l'attività implicata non incontra alcun ostacolo (Parm. 28 B 8.46–47), ovvero è incondizionata. E questo dinamismo va inteso come relativo ad una forza e potenza — l'inesauribile forza e potenza dell'essere — che, immanente alla sfera ed essenzialmente la sfera dell'essere, si manifesta — lo abbiamo già precisato — in modalità costante, ed in ogni possibile direzione, sia dal centro verso la circonferenza/periferia (*ibid.*, 44 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη) sia dalla circonferenza/periferia verso il centro, così che in nessun punto della sfera sussiste alcuna *incostanza* rispetto ad essa. Di conseguenza, qui ogni punto della sfera manifesta la totalità dell'essere e la totalità dell'essere si manifesta in ogni punto della sfera, e ciò, appunto, al di là di spazio e tempo. O, ricorrendo ad un'altra formulazione: nella sfera attualmente infinita dell'essere il centro e la periferia possono essere intesi come limite all'infinito l'una/o dell'altra/o. In questo contesto i punti costituenti la periferia sono, ciascuno, limite all'infinito del manifestarsi del centro; ma, trascendendo la sfera spazio e tempo, non lo sono *separati dal centro!* Esprimendoci in termini di espansione e di concentrazione, potremmo dire: essendo incondizionata, all'infinito l'espansione del centro si manifesta istantaneamente come il proprio contrario, ossia come concentrazione, e ciò non nel senso di una *contraddizione*, ma quale istantanea unità dei due contrari, nella quale al manifestarsi del centro da un attuale infinito vengono istantaneamente incontro i punti costituenti la periferia della sfera; senza, però, che questo venire incontro implichi alcuna separazione fra il centro e gli altri punti della sfera, ovvero senza che implichi altri punti della sfera oltre al centro e a quelli costituenti la periferia. Segue da tutto ciò: il centro è istantaneamente ogni punto della periferia e la totalità della sfera; ogni punto della periferia è istantaneamente ogni altro punto, il centro e la totalità della sfera; la totalità della sfera è istantaneamente il centro e ogni punto della periferia.

Ovviamente risulta impossibile concepire mediante rappresentazioni spazializzanti e temporalizzanti l'unità plurale appena caratterizzata, pena il presupporre una qualche separatezza fra le componenti della sfera. L'unica possibilità di rappresentazione è data, dunque, da una nozione di armonia, ritmo o — se si vuole ricorrere ad un termine diffuso nel linguaggio delle scienze — periodicità del tutto svincolate da spazio e tempo. Si tratta, insomma, di una *pulsazione*, di un *respiro* — appunto un alternarsi di

espansione e concentrazione — istantanei ed eterni, a cui potrebbe rinviare l'immagine del *cuore* connessa alla verità *circolare* dell'essere (28 B 1.29 ἀληθείης εὐκυκλέος [...] ἦτορ)⁸. Si tratta, in altre parole, di quell'equilibrio eminentemente dinamico condensato dall'aggettivo ἰσοπαλές in 28 B 8.44 D.–K.: l'essere non è unità inerte ed indifferenziata — in tal caso avremmo, in fondo, la famigerata notte in cui tutte le vacche sono nere —; è, al contrario, una *dinamica totalità* manifestante armonica relazionalità, dove armonia non indica assenza di ogni tensione, ma istantaneo ed eterno equilibrio fra impulsi contrari — espansione e concentrazione —, ossia onnidirezionali. Riguardo a tali impulsi l'immagine della *lotta* — cui allude πάλη nell'aggettivo ἰσοπαλῆς — non risuona qui come rinvio ad una logica di sopraffazione — dell'uno sui molti, dell'identico sull'altro, dell'universale sull'individuale, dell'essere sulla coscienza —, ma al *consuonare*, alla *sinfonia* di tensioni attualmente infinite che, verso e a partire da ogni possibile direzione, istantaneamente generano i legami mediante cui la Giustizia essenzia l'essere (*ibid.*, 14; cfr. 28 B 1.14). In questa prospettiva l'ontologia parmenidea risulterebbe, allora, molto meno distante da quella eraclitea rispetto a quanto venga comunemente percepito.

La dinamica fin qui caratterizzata può essere ulteriormente compresa se si intende la sfera dell'essere quale sfera di luce, ovviamente di luce sovransensibile e, dunque, trascendente spazio e tempo⁹. La dinamica generata da un centro di luce non fisico, libero da ogni ostacolo/condizionamento, corrisponde, infatti, a quella appena delineata; e, soprattutto, il rappresentarsi — pur con tutte le difficoltà del caso — una dinamica della luce trascendente spazio e tempo comunica immediatamente quella percezione di generativo, inesauribile e istantaneo dinamismo che Parmenide sembra connettere all'essere. Fra l'altro, che nella percezione di Parmenide l'essere si essenzi di luce, e di luce trascendente tempo e spazio, ossia sovransensibile, lo mostra l'*incipit* del poema parmenideo, nel quale il viaggio del suo autore viene caratterizzato come viaggio, appunto, verso la luce (Parm. 28 B 1.10 D.–K.).

Quanto appena detto non contraddice interpretazioni come quella di Luigi Ruggiu, che giustamente valorizza Parm. 28 B 8.53–59 e 28 B 9. D.–K., dove, con lo sguardo rivolto al mondo fenomenico, fuoco/luce e tenebra,

8. Per una riflessione generale sull'immagine del cuore in questo contestosi si vedano le stimolanti pagine in L. Ruggiu, *Il cuore della verità. Ontologia e scienza in Parmenide*, in L. Ruggiu, C. Natali, *Ontologia scienza mito*, cit., pp. 173–210.

9. Senza ulteriori approfondimenti, riguardo alla sfera parmenidea, ovvero riguardo all'espandersi dell'essere — a cui essa rimanda —, Luigi Ruggiu rinvia giustamente all'analogia platonica fra il Bene e il Sole (L. Ruggiu, in G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide*, cit., p. 310). Sulla sfera di luce intelligibile come presupposta nella dinamica dell'analogia platonica cfr. S. Lavecchia, *La luce del Bene: l'essere e la coscienza, la materia e lo spirito. Su ciò che Platone tralascia nell'analogia fra il Bene e il sole*, in A. Vasiliu (a cura di), *Le principe du bien. Platon, Aristote et leur postérité* *χώρα* Revue d'Études Anciennes et Médiévales, 15–16 (2017–2018), pp. 445–456.

giorno e notte vengono percepiti quali polarità integrate nell'essere, senza che sussista, dunque, da parte di Parmenide, una percezione svalutativa e separativa riguardo al polo tenebra/notte, ossia un'identificazione di tale polo col non-essere¹⁰. In questo orizzonte la luce dell'essere a cui si riferisce Parm. 28 B 1.10 D.-K. può venir compresa come luce trascendente e integrante in sé ogni polarità, comprese, ovviamente, le polarità del mondo fenomenico, inclusa la polarità di luce e tenebra (fenomeniche). Del resto, che Parmenide possa distinguere una luce dell'essere in sé dalla luce fenomenica, immanente alla polarità giorno/notte, sembra plausibile a partire dal fatto che il carro del Sole, guidato dalle Heliades, figlie del Sole — che, a loro volta, guidano Parmenide —, pur legato anche alle case della Notte (Parm. 28 B 1.9 D.-K.), resta carro *del Sole*, così come restano legate alla luce, quindi di natura solare, le Heliades. Pertanto, il viaggio di Parmenide verso l'autentica esperienza dell'essere è un viaggio *solare*, durante il quale chi lo compie scopre che la solarità dell'essere trascende ed integra in sé la polarità di giorno e notte, vale a dire la polarità che in Parm. 28 B 8.55–59 D.-K. viene declinata a partire dall'opposizione di identico e non-identico/altro. Polarità che le opinioni mortali interpretano, invece, in senso separativo (*ibid.*, 56 χωρὶς ἀπ'ἀλλήλων), ossia identificando uno dei poli col nulla, e, dunque, non comprendendo che i poli sono qualitativamente uguali (28 B 9.4 ἴσων ἀμφοτέρων), e che, di conseguenza, nessuno di essi è accompagnato dal nulla (*ibid.*, οὐδετέρω μέτα μηδέν). Il corrente opinare non comprende, insomma, che anche nell'essere fenomenico tutto è, potremmo dire, *pieno di essere*: tutto, nell'essere fenomenico, è *ugualmente* pieno di luce e di notte immanifesta (*ibid.*, 3 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου), ossia anche nell'essere fenomenico — nonostante le apparenze che nutrono le opinioni mortali — si manifesta quella *continuità* dell'essere di cui la sfera è, per Parmenide, fedele immagine. Continuità — è opportuno ripeterlo — che non indica staticità, ma inesauribile dinamismo e, perciò, vitalità. Dinamismo e vitalità che risultano *pensabili* nel modo più efficace nel momento in cui la sfera dell'essere venga intesa, appunto, come sfera di luce trascendente lo spazio ed il tempo, e con essi tutte le polarità che la coscienza legata allo spazio ed al tempo interpreta in modo separativo, vale a dire come implicanti il *presente del nulla*.

3. L'unità di pensante e pensato. Oltre reale e possibile

L'esperienza che Parmenide connette all'autentica natura del pensare è la percezione di quella inscindibile unità fra pensare ed essere a cui rinvia il

10. Cfr. G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide*, cit., pp. 325–330, nonché pp. 172–175, 179–182, 314–321.

celeberrimo 28 B 3 D.–K. Unità che in 28 B 8.34 viene esplicitata in modo pregnante mediante il caratterizzarla quale unità di pensare e di ciò a causa del quale è il pensato (ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα); mai, infatti, si troverà il pensare senza l'essere nel quale esso viene espresso, non sussistendo alcunché al di fuori dell'essere (*ibid.*, 35–37). Non sussiste, dunque, alcunché al di là dell'essere inteso come unità di pensante e pensato, se è vero che il pensare necessariamente presuppone un pensante. Perciò l'essere è non mediata, istantanea unità di coscienza pensante, attività pensante e oggetto di quell'attività, senza che questa unità venga trascesa, ovvero fondata/ causata, da altro, ossia senza che alcunché possa trascendere quel *limite estremo* da cui la nostra discussione sulla sfera dell'essere è partita; limite a cui Parmenide, non a caso, si riferisce non molto dopo aver rinvio alla suddetta unità, e proprio per introdurre l'immagine della sfera (*ibid.*, 42). L'immagine della sfera sembra, allora, voler essere interpretata come esplicitazione dell'istantanea, inscindibile unità di pensare/pensante e pensato che essenzia l'essere. Esplicitazione tanto più efficace se la sfera viene intesa, come nelle pagine precedenti, quale sfera di luce sovrasensibile attualmente infinita. Nella suddetta sfera, infatti, ogni punto viene ad essere immagine d'una inesauribile coscienza pensante; dove nel proprio attualmente infinito manifestarsi quella coscienza manifesta istantaneamente ed inesauribilmente l'essere come *pensato* manifestante tutti i punti e la totalità della sfera; e ciò, ovviamente, senza che sussista alcunché *fra* il pensare di quella coscienza e la totalità dell'essere come pensato, vale a dire in un attualmente infinito dinamismo che rende l'essere inesauribile vitalità.

La sfera dell'essere così interpretata ci rinvia, dunque, ad un'esperienza del pensare in cui l'intrascendibilità del pensare affermata da Parmenide non si manifesta quale sterile e passivizzante costrizione: qui la Necessità e la Moira (28 B 8.30 e 37) è il positivo ritrovarsi e dinamicamente permanere della coscienza pensante, oltre qualsiasi possibile relazione, nella propria identità di essere e nell'identico di tale identità (*ibid.*, 29 ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον). Identità ed identico che, come più volte evidenziato, non sono rinvio ad una statica indifferenziazione, ma che, a questo punto, ci si disvelano cifra dell'intrascendibilità caratterizzante la coscienza che pensa. Intrascendibilità a cui sembra anche rinviare la caratterizzazione dell'essere come *indivisibile*, ossia come tutto e sempre uguale (*ibid.*, 22 οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον): indivisibile è l'essere, e tutto e sempre uguale, perché è, appunto, istantaneamente ed inesauribilmente, *pensante pensare pensato* che manifesta la propria attuale infinità al di là di ogni relazione, ovvero *intrascendibilmente*.

Implica l'intrascendibilità dell'essere quale coscienza pensante, nell'orizzonte di Parmenide, una qualche *chiusura* dell'essere? Non necessariamente. Una inesauribile coscienza pensante implica, infatti, un origi-

nario *chi*, un originario centro coscienziale incondizionatamente — quindi trascendendo ogni prospettiva di prima, seconda o terza persona, tanto singolare quanto plurale — aperto al manifestarsi di un pensato attualmente infinito: aperto al manifestarsi di una inesauribile coscienzialità pensante *altra*, ossia di *altri* centri di coscienzialità pensante attualmente infinita — insomma, di *altri chi* manifestanti eguale infinità —, se è vero che essere è istantanea unità di pensato e pensante. Intrascendibilità indica qui, dunque, garanzia di attuale infinitezza non solo per quell'originario *chi*, ma anche per ogni punto della sfera infinita che quel *chi* manifesta; nella quale sfera — lo abbiamo visto — ogni punto viene incontro al centro da un infinito attuale, manifestando così una totalità dove ogni componente è compiutamente cogenerantesi e cogenerata insieme con ogni *altra* e con la totalità stessa, da ogni *altra* e dalla totalità stessa. L'intrascendibilità dell'originaria coscienzialità pensante è, allora — lo abbiamo già visto —, compiutezza attualmente infinita (28 B 8.42 τετελεσμένον), e ciò non perché si spenga nel proprio limite estremo, come in una mortifera coincidenza di essere, ente e forma, che renderebbe l'essere un sistema computazionale, ossia algoritmizzabile: al contrario, nella percezione di Parmenide l'essere è compiutezza attualmente infinita proprio perché è non solo ἀναρχον (*ibid.*, 27), ovvero senza principio, ma anche ἀτέλεστον (*ibid.*, 4), ovvero non determinato da un fine, né immanente né trascendente, e perciò inesauribile, incessante, inestinguibile, ἄπαυστον (*ibid.*, 27).

L'essere non sarà mai *qualcosa*, ma è istantanea ed eterna compiutezza di un *chi*, di un essente/pensante, di un εὖν eternamente compiuto (τετελεσμένον) proprio perché mai estrinsecamente da compiersi (ἀτέλεστον), vale a dire perché inesauribilmente *pensante* l'infinita attualità di *altro* come manifestatività *propria*: permanente in sé (*ibid.*, 29) non per assorbire ogni alterità, ma perché non può sussistere armonica relazione senza *chi* sia incondizionata apertura, affinché un *altro chi* possa manifestare la propria attuale infinità. L'essere è, insomma, *istante* eternamente compiuto proprio perché *sfera attualmente infinita*, ossia eterno istante d'una relazionalità in cui la relazione non assorbe i termini, o i termini la relazione: eterno equilibrio, senza agitante tremore (ἀτρεμές *ibid.*, 4), e non per rigidità, ma per inesauribile, armonica vitalità. Vitalità che non travolge ed ottunde la coscienza, perché è eterno istante d'una *vita* che è *pensare*, d'un *pensare vivente* che è vita di un incondizionato *pensante*. Di questo *chi*, che è incondizionato pensare vivente, il dinamismo della sfera attualmente infinita, il dinamismo d'una luce coscienziale trascendente spazio e tempo, può venir percepito quale veridica immagine. Immagine d'un inesauribile οὐλομελής (*ibid.*, 4)¹¹, ovvero d'un Tutto armonico, d'un *organismo* autocosciente le

11. Netta è la superiorità della lezione ἐστὶ γὰρ οὐλομελής rispetto a οὐλον μουνογενές ο

cui componenti non sono mere *parti* (μέρη), ma *membra* (μέλη): membra perché in ogni componente si manifesta, in modalità individuale, la totalità, e perché il Tutto non sarebbe tale senza anche una sola di esse. L'essere è οὐλομελές perché è un organismo che non consiste in una *somma* di parti, ma in un istantaneo ed eterno manifestarsi *integrale* di un'armonica, attualmente infinita *unipluralità*: appunto d'una sfera dove il centro è eterno istante d'una originaria coscienzialità pensante, il cui vivente pensare è luce inesauribilmente generativa; eterno istante in cui alla generatività del centro viene incontro, da un attuale infinito, il manifestarsi d'infiniti altri centri di coscienzialità pensante; manifestarsi attualmente infinito e, perciò, generante una dinamica e cosciente unità, vale a dire un'inesauribile *armonia* del centro con ogni punto e con la totalità, ovvero di ogni componente della sfera con ogni altra componente e con la totalità. Nella luce di questa armonia il geniale epiteto οὐλομελές indica che, nell'orizzonte di Parmenide, comprendere l'essere non è un problema *logico*, ma *musicale*. In consonanza con l'immagine della sfera l'essere si rivela, insomma, un organismo *sinfonico*, i cui μέλη non sono membra prive di autonoma coscienzialità, ma coscienti centri di musicalità e melodicità. Οὐλομελές è l'essere perché è *onnimelodico*, eterno istante d'una infinita *sinfonicità*¹². Sinfonicità rinascente in ogni pensante e pensare che osi volersi nell'armonia della sua sfera, nel cuore di una verità che non opprime, perché è trasparenza d'una incondizionata apertura. Un volersi che è cosciente presenza di un fenomeno ineliminabile, perché non riducibile ad alcun fattore somatico o psichico: presenza d'un *io autocosciente e pensante*, e per questo capace di decidere l'orientarsi del proprio destino, o verso una coscienzialità scissa dall'attualità dell'autentico infinito — e perciò sempre più riducibile a computazionalità ed algoritmi —, o verso il cosciente sapersi nel cuore d'una inesauribile vita. Alla sfida di questa decisione — del dover *scegliere* una via — la filosofia di Parmenide è pressante richiamo. Anche nel nostro presente questo richiamo essenzia l'eredità e il destino della filosofia parmenidea, sfidando a sperimentarci oltre la cattiva infinità che ossessiona e inabissa il soggetto biopsichico, vale a dire oltre una sterile, mortale separatezza di reale e possibile: a sperimentare quell'ardito volere del cuore e della mente, quel θυμός (Parm 28 B 1.1 D.–K.) che guida dove il pensare si genera come respirare dell'immortale.

μοῦνον μουνογενές (per le relative fonti basti rinviare all'apparato critico in H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1956, p. 235), entrambe in contraddizione con ἀγένητον del verso precedente.

12. Un rinvio ad una dimensione musicale è comunque possibilità implicita in un aggettivo col suffisso –μελής/ες, come mostrano aggettivi in cui tale rinvio è evidente, quale, ad esempio, ἡδυμελής.

Indeterminismo e metafisica naturale

MARIANI MASSIMO*

... dovremmo tener sempre presente che nella tragedia o nella commedia ciò che conta non sono le lettere dell'alfabeto, bensì il contenuto, e lo stesso si può dire anche per il mondo”

W. HEISENBERG

Abstract

La dicotomia *determinismo–indeterminismo* rientra nei temi più scottanti del nostro tempo con importanti conseguenze filosofiche, scientifiche, etiche, giuridiche, in particolare sul problema mente–corpo e sul libero arbitrio. L'indeterminismo esordisce come problema della misura evolvendo, poi, come problema ontologico, le cui ricadute hanno influenzato ampie categorie della cultura contemporanea. Tuttavia, essendo un problema che coinvolge la realtà globale dell'uomo, si rischia di trattare in modo generico temi e protagonisti di un dibattito che, per vastità e profondità, può affrontarsi solo da un punto di vista specifico. Al di là delle inevitabili note introduttive di carattere generale, quindi l'attenzione si concentrerà nell'ambito della filosofia naturale e dell'epistemologia dell'indeterminismo fisico.

Keywords: principio di incertezza, causalità, determinismo, empirismo costruttivo.

Abstract

Physical indeterminism and natural metaphysics — The determinism–indeterminism dichotomy is part of the most burning issues of our time with important philosophical, scientific, ethical and juridical consequences, in particular on the mind–body problem and on free will. Indeterminism begins as a problem of measurement evolving, then, as an ontological problem, whose repercussions have influenced large categories of contemporary culture. However, being a problem that involves the global reality of man, there is the risk of dealing in a generic way with issues and protagonists of a debate that, due to its vastness and depth, can only be tackled from a specific point of view. Beyond the inevitable introductory notes of a general nature, therefore, attention will focus on the field of natural philosophy and the epistemology of physical indeterminism.

Keywords: uncertainty principle, causality, determinism, Constructive Empiricism.

* mas.mariani@inail.it

1. Crisi del determinismo

Uno tra i temi più dibattuti dalla cultura contemporanea è la conflittualità ontologica tra due visioni del mondo: il determinismo (o *necessitarismo*) e il casualismo (o *contingentismo*). Due categorie fondamentali le cui logiche confliggono senza soluzione di continuità, influenzando ogni nostro costruito mentale su ogni possibile concezione unitaria della realtà. Il primo risolve nel modello causalistico la struttura nomologica del mondo fenomenico; il secondo si riconosce nel post-modernismo, nel conflittuale e anti-metafisico rapporto tra regolarità e casualità. La cultura contemporanea si sviluppa su tale confronto tentandone l'ardua conciliazione o, altrimenti, schierandosi o con l'uno o con l'altro fronte; uu ingenui approcci a una realtà più grande di noi e sempre pronta a sfuggire a vani tentativi di conformarla ai nostri modelli.

Il problema semantico del “determinismo” è stato oggetto di molteplici interpretazioni, dalle tesi che escludono ogni relazione con il “libero arbitrio”, relegandolo a mera illusione, ad altre che ne asseriscono la coesistenza, finanche una coerenza necessaria. Leucippo e Democrito affermano un determinismo meccanico a fondamento dell'atomismo da essi avanzato, secondo cui « nulla si fa a caso, ma tutto avviene per ragione e necessità »¹, così « tutte le cose passate presenti o future sono governate dalla necessità »². Con Anassimandro esordisce il *principio di relatività* e i prodromi del *principio di ragione sufficiente*³ (elaborato più tardi da Archimede e, nel pensiero moderno, da G. Leibniz). Con Platone, attraverso *l'intelligibilità delle Idee*, e al di là del mutevole, generabile e corruttibile, si ha una conoscenza probabile (*doxa*). Pur sostenendo che « tutto ciò che diviene ha una causa »⁴, l'esigenza della connessione delle idee nella mente umana, non porta per necessità a un ordine determinato delle cose, per cui Platone apre a due ordini di cause: *finali* proprie della volontà umana e di *necessità meccanica*⁵. Aristotele, da questi ordini di cause, distingue le cause *finali* da quelle *efficienti*; così, dal razionalismo democriteo, assume l'idea di relazione *logica* tra causa ed

1. Leucippo Diels, « Fragments der Vorsokratiker », fr. 2.
2. Plutarco Strom 7. Diels A 39.
3. Aristotele, *De Coelo*, II, 13 (19).
4. Platone, *Filebo*, 26 E.
5. Platone, *Timeo* 48 e segg.

effetto come derivazione dai principi⁶. Tra le ricadute del determinismo le problematiche di ordine morale hanno caratterizzato le speculazioni ellenistiche come quelle del pensiero medievale. Gli ellenisti, confrontando il determinismo e il libero arbitrio, hanno tentato una conciliazione tra cause efficienti e cause finali, una sintesi tra determinismo naturale e la proiezione di un bene finale; al contrario, gli epicurei risovono il compromesso tra il determinismo democriteo e il *clinamen*, una variante epicurea che giustificerebbe in qualche modo una morale individualistica.

In senso più largo, il determinismo si fa più problematico con l'avvento del Cristianesimo, nelle ricadute teologiche sull'incongruità tra pre-scienza divina e azione umana, nel tentativo di stabilire una coerenza logico-dialettica tra una presunta pre-destinazione divina su un'anima e la sua libertà. La difficoltà giunge all'estremo con l'assoluto teologico, attribuendo infatti a Dio ogni qualità eminente (onnipotenza, pre-scienza, bontà infinita, ecc.), ciò riesce incompatibile con l'ordine delle cose di cui le azioni umane sono parte e frutto del libero arbitrio. Tuttavia, c'è da osservare che la pre-scienza divina non infirma la libertà delle scelte umane; semplicemente Dio sapeva da sempre che quell'individuo avrebbe agito in quel modo o in quell'altro modo; infatti, Dio ha presente l'intero ventaglio di universi — e quindi eventi — possibili. Sapere nella pre-scienza come andranno le cose non è di ostacolo alla libertà dell'uomo; sono rispettivamente gradi ontologici tra loro incommensurabili.

La crisi del determinismo scientifico sancisce il passaggio dalla scienza newtoniana, come ordine deterministico (*kosmos*) lineare e reversibile, ad un universo caotico e complesso. La nascita della scienza moderna e il determinismo scientifico classico è il prodotto della rivoluzione scientifica (secc. XVI–XVII) che mutò conoscenza umana, quanto l'oggetto del suo sapere: la natura. Il padre della fenomenologia, E. Husserl (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 1936) sostiene che la scienza moderna sia originata dalla matematizzazione della natura concepita da G. Galilei, il quale, nel noto passo del *Saggiatore*, afferma che:

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro, che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'Universo), ma non si può intendere se prima non si impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri né quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto⁷.

6. Aristotele, *Analitici posteriori* (I, 2 (6)): « segue necessariamente che la scienza dimostrativa procede da principi veri, da principi immediati, più noti delle conclusioni, di cui sono la causa e a cui precedono ».

7. G. Galilei, *Il Saggiatore*, Feltrinelli, Universale economica. I classici, 2015, p. 45.

La matematica è dunque il “filo di Arianna” che guiderà l’uomo nell’“oscuro labirinto” dei fenomeni della natura, decrittandone il linguaggio. A questa prospettiva fa eco Husserl:

La filosofia, dal tempo della sua origine, nell’Antichità, voleva essere “scienza”, conoscenza universale dell’universo di ciò che è; non conoscenza quotidiana, vaga e relativa (*doxa*), bensì conoscenza razionale (*episteme*). Ma l’antica filosofia non raggiunge ancora la vera idea della razionalità e quindi la vera idea della scienza universale — era questa almeno la convinzione dei fondatori dell’epoca moderna. Il nuovo ideale era possibile soltanto sull’esempio della nuova matematica e delle nuove scienze naturali⁸

Nel progetto husserliano di elevare la filosofia al rango di scienza, il dialogo tra filosofia della natura e matematica è riconosciuto come la chiave di volta per interpretare in modo rigoroso e oggettivo il mondo fenomenico, per cui l’impronta sulla quale offrire e riconoscere la possibilità alla filosofia — quindi della filosofia naturale — quel ruolo ‘scientifico’, egli oggi valuta idonee le condizioni per poterlo realizzare, Annuncia:

Conoscere il mondo “filosoficamente”, in modo seriamente scientifico: ciò ha senso ed è possibile soltanto se si riesce a trovare un metodo per costruire sistematicamente, in certo modo preliminarmente, il mondo, l’infinità delle sue causalità⁹. [in altri termini, la natura sarà dominata dalla] legge causale, la “forma a priori” del “vero” mondo (idealizzato e matematico), la “legge delle legalità esatta”, secondo la quale qualsiasi accadimento della “natura” — della natura idealizzata — deve sottostare a leggi esatte¹⁰

Il progetto galileiano della natura, come rete complessa di relazioni causali è pertanto a compimento da I. Newton, (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687), ponendo le basi della scienza moderna e della concezione deterministica dell’universo. L’implicita accoglienza del determinismo fisico, della comunità scientifica del sec. XVII, tuttavia, fin da subito, mise in discussione lo spirito meccanicistico; se tra i fondatori del pensiero scientifico moderno (G. Galilei, G. Bruno, R. Descartes, I. Newton, W. Leibniz, ecc.) vi furono divergenze e, finanche, conflitti, d’altra parte unanime fu il consenso sulla linea programmatica da seguire per la nuova scienza: la matematica e l’esperienza. La realizzazione di tale progetto sarà caratterizzata da due fattori importanti: da un lato, dovrà scontrarsi con lo scolio dell’“azione a distanza”, senza alcuna possibile spiegazione; dall’altro lato il sussistere del modello paradigmatico dell’idea di “meccanica”, pur non nella versione radicale del positivismo meccanista, di cui sopra. Il paradigma, come noto,

8. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, EST, 1997, pp. 93–94.

9. Ivi, p. 61.

10. Ivi, pp. 81–82.

egemonizzò il pensiero scientifico per ben tre secoli; fu la relatività generale ad offrire le nuove ricette, mediante la curvatura spazio-temporale¹¹.

Il concetto di “meccanico” implica nella scienza l’idea di un determinismo che può limitarsi da problemi di carattere teologico o problemi di tipo etico e morale circa la responsabilità e la libertà del volere. Il fatto che il determinismo fisico sia stato accolto anche da coloro che si discostarono dalla metafisica meccanicista, prova che tale paradigma, da un lato, possa essere confinato negli strati, come dire, ‘superficiali’ dalla scienza dei fenomeni naturali; basta confrontarsi con le nuove logiche della quantizzazione e del pensiero complesso. Da un altro lato, la distinzione, già evidenziata, tra determinismo e principio di causalità, il quale è in perenne rivisitazione e che rimane un caposaldo ontologico della realtà.

Nel dibattito contemporaneo, con l’interagire tra le discipline e lo sviluppo delle nuove scienze biologiche e cognitive, si confrontano tesi contrastanti: alcune sostengono l’incompatibilità tra determinismo e libero arbitrio in quanto quest’ultimo sarebbe un’illusione; altre, compatibiliste, ne affermano la coesistenza. Ad inasprire le controversie è l’assenza di univocità nelle rispettive definizioni. Alcune scuole di pensiero ritengono, infatti, che il libero arbitrio riguardi il contenuto metafisico dell’agire autonomo; altre assumono gli stati mentali quali fattori differenzianti tra la percezione di agire o meno consapevolmente. Per D. Hume, l’uomo non può sviluppare certezze e aspirazioni indipendentemente dalla comunità, tuttavia l’unica forma di “libertà” è volerle in atti volontari. Il cuore della conflittualità tra il libero arbitrio e il determinismo è la questione della “causa prima”.

La tesi deista (sec. XVII) afferma che nella creazione e pre-determinazione dell’universo, il Dio metafisico, sua causa prima, se ne sia sempre separato senza intervenire nella successione deterministica degli eventi. Il deismo assume il principio causale nella sua purezza ontologica: l’incommensurabile rapporto tra la dimensione immanente delle cose e l’ineffabile trascendenza metafisica del divino. Pur entro gli schemi descrittivi del determinismo, il deismo elude il contenuto logico-ontologico che risolve la catena causale nell’immanente, escludendo ogni riferimento trascendente. Su tali presupposti ideologici, la comparsa dello *spazio-tempo-materia* lo assume come entità priva di causa antecedente (*radix causa*), una realtà da sempre esistita. Tuttavia, la tesi contrasta con l’idea stessa di “determinismo” non offrendo una giustificazione al problema della progressione all’infinito. La situazione implica una reinterpretazione dell’idea di necessità assoluta (*Divina Volontà*) la quale è legata al concetto trascendente di “necessità”¹². Altro aspetto parallelo che contribuisce fortemente a confondere i gradi onto-

11. Cfr. F. Enriques e G. De Santillana. *Compendio di storia del pensiero scientifico*, Bologna, 1938.

12. Il Dio-Necessità, come fondamento teorico del determinismo stoico, spinoziano ed hegeliano.

logici del concetto di “essere” e l’idealismo hegeliano e sue conseguenze, in quanto teoretica della contraddizione, in cui s’identifica erroneamente «l’essere (*reale*) col pensiero (*concetto*), confondendo l’essere con la nozione dell’essere»; ovvero una cosa è *esistere da sé*, altra *l’esistere da sempre*¹³.

Tornando al tema di fondo, il determinismo trovò terreno fertile nel positivismo, implicandone la crisi con il proprio declino. Lo status determinista estese a ogni esperienza di conoscenza, dalla teologia all’antropologia e alla scienza, dalla filosofia del diritto alle scienze sociali e politiche. Il determinismo fu essenziale nell’interpretazione marxiana dell’economia capitalista. Con il *determinismo storico* verrà configurata la natura evolucionistica della storia umana, come *epifenomenologia* delle strutture politiche rispetto a quelle economico–produttive, implicando la necessità di *rivoluzionare* le sovrastrutture non in grado di rispondere all’evoluzione economica del mondo sociale. Una risonanza al modello evolucionistico darwiniano. Così il *determinismo psichico* della psicoanalisi freudiana, che ripensa i processi inconsci come i fattori responsabili delle azioni umane, le cui conseguenze sono, tuttavia, la privazione di una vera libertà delle azioni umane e dell’identità di coscienza.

All’interno di questa crisi del determinismo si afferma la figura di C. S. Peirce, le cui riflessioni anticipano i presupposti teorici dell’indeterminismo; è infatti il primo a esprimere i limiti del rigorismo deterministico, evidenziandone le contraddizioni, pur senza descrlo matematicamente (bisognerà attendere la teoria quantistica con la relazione d’indeterminazione). Il filosofo americano interpreta l’indeterminismo come un’evoluzione di sguardi sul mondo, un tentativo di spiegazioni simultanee su una realtà complessa; le singole scienze non sono soltanto distinte descrizioni del mondo naturale, ma spiegazioni contemporanee di una medesima cosa. Secondo Peirce, la descrizione di una realtà complessa è costituita da una nomicità differenziata ma non rimandabile ad un’unica forma legale. Tuttavia, il metodo scientifico si orienta verso l’unicità nei risultati, pur con le opportune distinzioni disciplinari di ciascuna scienza, altrimenti la realtà stessa non sarebbe spiegabile secondo gli schemi della razionalità e dell’oggettività scientifica; il punto è che non è possibile assumere la scienza naturale come emergente rispetto alle altre forme di sapere, esiste cioè un’unica realtà, strutturata di eventi distinti e osservati da distinti punti di vista. In altri termini, l’indeterminismo peirceano è un’*indeterminismo evolucionistico–epistemologico*.

13. L’*esistere da sempre* riguarda *l'immanente* che deve avere per sua necessità un sostrato deterministico–causale riferito ad altro da se stesso: il *trascendente*.

Nel contesto della riflessione filosofica e logico-semiotica del pensiero scientifico, Peirce anticipa quella di Wittgenstein distanziandosi sia dall'empirismo sia dal razionalismo, nella prospettiva dell'epistemologia fallibilista — non in senso limitativo ma produttivo di conoscenza — sulla genesi dei concetti. L'idea di azione rende effettivo e tangibile il molteplice operare umano. Il pensiero, che nell'ottica pragmatista è agire (*mental action*), è decisivo per stabilire la veridicità o meno delle nostre credenze, cogliendo il carattere evolutivo, fallibile e socio-culturale delle nostre conoscenze, nonché la dinamica interattiva delle nostre esperienze. I fondamenti del nostro sapere non precedono il processo conoscitivo, ma conseguono dall'analisi degli effetti che il nostro conoscere produce nell'effettività e concretezza dell'azione. Se quindi è impossibile fondare su basi assolute i concetti di 'vero' e 'oggettivo', è altrettanto vero che le nostre azioni sono ispirate a un ordine intrinseco al mondo fenomenico, nonostante l'impossibilità di una dimostrazione empirica.

Gli echi del pensiero peirceano si fanno espliciti con l'epistemologia popperiana, convergendo sul dilemma *razionalità/libertà* dell'uomo. Popper concepisce i sistemi fisici come « altamente irregolari, disordinati e più o meno imprevedibili; [l'asserto] tutte le nuvole sono orologi, anche la più irregolare delle nuvole »¹⁴, esprime un riduzionismo intransigente a cui fa eco la teoria di Newton che pretende descrivere l'intera meccanica del mondo allora conosciuto, dalla caduta dei gravi al moto dei proiettili, dagli orologi a pendolo alle maree. Ma se la rivoluzione newtoniana giustificava, mediante presupposti fisico-matematici, la concezione più radicale del determinismo fisico, Peirce, pur riconoscendo valida in se stessa l'architettura newtoniana, espresse dubbi sull'addurre ragioni plausibili a sostegno della tesi che le nuvole possano identificarsi con orologi perfetti, tanto che

respinse la credenza che questo o qualsiasi altro orologio fosse perfetto fin nel più piccolo dettaglio. E, ad ogni buon conto, egli mise in evidenza che in nessun modo noi potremmo affermare di conoscere dall'esperienza qualcosa che pur vagamente si avvicini a quella perfezione assoluta pretesa dal determinismo fisico¹⁵

Peirce assume l'uniformità e il legiforme nella natura come proprie condizioni esistenziali (*par excellence*), espressioni di un'evoluzione priva di assolutezza e implicanti stati di indeterminatezza, incertezza e casualità nella natura. Il tentativo di "verificare" le leggi fisiche fallisce in quanto esse non sono soddisfatte dalle misure empiriche, nonché da fatto di attribuire la discrepanza a errori d'osservazione e difetti di "necessitazione della legge

14. K. R. Popper, *Nuvole e orologi. Il determinismo, la libertà e la razionalità*, (rif. to a Peirce), Armando, 2005, p. 52.

15. Ivi, (rif. to a Peirce) p. 72.

stessa”; le osservazioni, considerate dipendenti da “causazione meccanica”, provano invece i segni di una regolarità intrinseca nella natura, non incidendo né sulla sua qualità né sulla sua universalità. Egli raccomanda di

verificare una legge qualsiasi della natura, e troverete che più le vostre osservazioni sono precise, più sicuramente esse mostreranno trasgressioni irregolari della legge. [In altri termini] non possiamo dar conto di tali errori in maniera antecedentemente probabile. Se rintracciate abbastanza accuratamente le loro cause, sarete costretti ad ammettere che sono sempre dovute ad una determinazione arbitraria, o al caso¹⁶.

Viene negata qualsiasi “precisa e universale conformità dei fatti alla legge”, provata o probabile da ogni possibile esperienza, tanto da indurre alla rinuncia a sostenere a priori la presunta esatta regolarità, e aprendo all’idea « che la specificità, la diversificazione e la irregolarità delle cose siano dovute al caso »¹⁷. Per il filosofo americano, lo scienziato è consapevole che qualsiasi strumentazione, anche la più raffinata, descrive la realtà non oltre la « accuratezza di un conto in banca, e sa che le determinazioni delle costanti fisiche sono pressappoco al pari delle misurazioni che un tappezziere fa di tappeti e di tende »¹⁸. Pertanto, l’imprecisione, l’incertezza, il caso e il disordine sono i parametri che configurano un mondo nel quale qualsiasi orologio, la cui regolarità, presunta perfetta, mostrerà sempre e comunque un qualche grado di irregolarità. Nel passaggio dalla fisica classica alla teoria dei quanti, che indusse all’abbandono del determinismo fisico, Peirce fu il grande precursore. Come al positivismo scienziato imperante, il lungimirante pensatore opponeva l’imprescindibile “contrito fallibilismo” proprio di ogni sapere umano. Prova storica si riscontra nel

carattere ipotetico di tutte le teorie scientifiche [che] appariva chiaramente come conseguenza del tutto naturale soltanto all’indomani della rivoluzione einsteiniana, la quale aveva dimostrato che nemmeno una teoria dimostrata col massimo successo come la teoria di Newton, poteva essere considerata più che un’ipotesi, un’approssimazione alla verità¹⁹.

L’indeterminismo peirceano si fonda, in primo luogo, sull’osservare ed esplicitare la realtà sotto molteplici aspetti in cui il semplice se è riassumibile al complesso non lo è, tuttavia, vicerversa²⁰. Secondo Peirce, i saperi non descrivono semplicemente la realtà da punti di vista differenti, bensì

16. C. S. Peirce *Raccolta di scritti di Ch. S. Peirce (Collected Papers of Ch. S. Peirce)*, CP 6.44.

17. Ivi, 6.44.

18. Ivi, 6.44.

19. K. R. Popper, *La ricerca non ha fine. Autobiografia intellettuale*, Armando, 1997, a cura di D. Antiseri, pag. 85).

20. Ad esempio, la biologia non si spiega solo mediante processi chimici né questi sono integrabili nella fisica.

assurgono a “spiegazioni simultanee” della medesima realtà; le scienze mostrano che la realtà è complessa le cui differenti leggi non sono riducibili le une alle altre. Tuttavia, con il metodo scientifico, si raggiungono esiti univoci, pur distinti per discipline, condizione di eterogeneità che, non potendo circoscriversi nella descrizione individuale del mondo, reclama un riferimento con la realtà dei fatti; altrimenti i risultati dei diversi sguardi sul mondo risulterebbero diversi rispetto ad ogni disciplina. La realtà non può essere spiegabile dal solo linguaggio scientifico, per cui la scienza non può considerarsi più fondamentale rispetto alle altre; pertanto, l’esistenza di un’unica realtà strutturata da fatti differenti, implica lo studio da sguardi disciplinari differenti²¹.

2. Contenuti metafisici dell’indeterminismo

Originata da esigenze di ordine fisico–filosofico (teoria quantistica e principio d’indeterminazione), la conflittualità tra determinismo e indeterminismo ha egemonizzato con il proprio contenuto problematico l’intera visione della realtà. Attraverso il contributo essenziale della scienza moderna se ne è data una versione epistemologica coinvolgendo vari punti di vista: fisico, antropologico, biologico, etico, morale, giuridico, ecc. Tra i problemi filosofici più ardui e pressanti del pensiero filosofico e scientifico di ogni tempo è, come si visto, quello di definire il concetto di “libero arbitrio” nel suo contenuto semantico come nella sua possibilità esistenziale. Il problema di coniugare l’idea di *libertà* e la *necessità* della catena causale emerge in tutta la sua salienza; tuttavia, postulare il principio di *causa–effetto* implica incongruenze con l’idea di *libertà* in quanto la restrittività del principio causale, nella sua *necessitazione*, non concede spazi di scelta all’agire dell’uomo. Emergono pertanto due punti di vista, sostanzialmente simili: a) *antropologico*, che vede nel libero arbitrio la capacità di auto–determinazione dell’uomo; b) *teologico* come libero esercizio della propria volontà di scelta tra il bene e il male. Tuttavia, dal panteismo spinoziano in poi, in particolare con il razionalismo illuministico che ne esaspera il contenuto immanentistico, si è sviluppata tra le due posizioni una forte conflittualità contrapponendo al libero arbitrio un determinismo radicale, in vista della necessità di eliminare qualsiasi apriorismo fideistico predicato dal Cristianesimo.

Il problema del libero arbitrio si è imposto nel dibattito filosofico contemporaneo, in particolare con l’apporto delle esperienze neuro–scientifiche

21. Non alla stessa stregua del fallibilismo vs il falsificazionismo, così per i prolegomeni dell’indeterminismo, tuttavia si scorge in Peirce, forse inconsapevolmente, qualche timido presupposto al futuro pensiero complesso.

sulla volontà (B. Libet), e s’inserisce epistemologicamente come rapporto tra filosofia della mente e scienze cognitive. Le condizioni per concepire di un’azione libera sono le possibilità alternative e l’autodeterminazione, considerando come antitetica la relazione tra libertà e determinismo, rappresentate dalle teorie della famiglia libertaria, il compatibilismo, lo scetticismo. L’indagine conclude nell’incoerenza tra l’idea di “libero arbitrio” e le posizioni deterministica e indeterministica della realtà. L’indagine delle neuro-scienze agli aspetti fenomenici sulle azioni libere dei soggetti è concentrato sul rapporto il decidere di compiere un’azione motoria e il preparare l’azione nelle aree corticali. Sviluppando le ricerche di Libet, si è mostrato che la decisione consapevole di agire nel soggetto comparrebbe in ritardo rispetto all’attivarsi nella corteccia in preparazione del movimento. Tale ritardo permetterebbe di prevedere la scelta del soggetto, anticipando l’esito dell’azione²². Le azioni perderebbero quindi di senso causale, riducendo all’epifenomenismo. Tuttavia, per il pensiero filosofico esiste una stretta connessione con la responsabilità morale (Kant). Da studi recenti, la fede nel libero arbitrio sembra abbia implicazioni positive sul complesso psico-fisico dell’uomo (Dweck, Molden 2008). Soggetti, sottoposti agli esperimenti sul controllo della coscienza, che hanno dubitato dell’esistenza del libero arbitrio assumevano, di conseguenza, comportamenti aggressivi, iniziando a perdere la percezione di se stessi come agenti responsabili. Una riduzione della sicurezza ontologica che ledeva il loro equilibrio psichico.

D’altra parte, il concetto di “libertà dell’individuo” oscilla da sempre tra: 1) *libertà incondizionata* come autodeterminazione priva di limiti all’azione; dall’*Etica Nicomachea* (III, 5, 1113 b) di Aristotele, che vede l’uomo “principio dei suoi atti”, a quella di Alessandro di Afrodisia ed Epicuro, il quale vede nella contingenza del *clinamen* una precondizione dell’autonomia umana. Lucrezio (*De Rerum Natura* II, 260) il quale sostiene che la “volontà è libertà d’agire”, Cicerone (*De Fato* II), per il quale l’uomo è libero “per sua natura”. Sant’Agostino d’Ippona, secondo cui “l’uomo è volontà”; Duns Scoto e Pico della Mirandola per i quali “l’uomo è il miracolo della creazione”, così P. Pomponazzi, secondo il quale la scelta consegue alla volontà come primo motore, in quanto *causa sui*. 2) L’idea di libertà condizionata limita le possibilità di scelta di un’azione; per J. Locke (*Saggio sull’intelligenza umana* II, 21, 27, 1689) la libertà è “possibilità di scelta” e M. Heidegger (*Essere e Tempo*, 1927) che la concepisce come conflittualità ontologica: se la trascendenza umana sulla realtà è libertà d’azione, tuttavia è un limite alla stessa libertà.

22. Nell’analisi di alcuni stati psicopatologici rilevanti (come la depersonalizzazione) il senso dell’*agency* è compromesso. L’ipotesi (D. Wegner e D. Dennett) che la volontà non rivesta un ruolo causale nel determinare le azioni, ma sia una sensazione frutto di un’auto-attribuzione a posteriori del soggetto stesso, sarebbe il prodotto di un’inferenza a posteriori rispetto ai correlati neuronali delle decisioni ed un meccanismo di attribuzione i cui deficit provocano una perdita del senso dell’*agency*.

Alla visione aristotelica si contrappone il problema dell'esistenza di Dio con le sue implicazioni etiche ed esistenziali dell'uomo, e da un altro lato il pensiero scientifico moderno con la visione deterministica del mondo e le sue ricadute sul problema del libero arbitrio.

Risalendo al dibattito contemporaneo, esso si impronta su quattro linee direttive: *libertarismo* e *compatibilismo*, come interpretazioni positive sulla possibilità della libertà umana; *agnosticismo* e *illusionismo*, come interpretazioni problematiche. Nella versione moderna il determinismo classico causale del legiforme è visto come elemento condizionante, in opposizione alla possibile libertà di scelta con l'indeterminismo. Lo sviluppo secolarizzato della definizione di "libero arbitrio" si è articolato sul piano *concettuale*, se riguarda la scelta o la volontà; sul piano *empirico*, se e in quali casi l'uomo è libero; sulla *compatibilità* tra determinismo e indeterminismo o meno; sul piano *metodologico* come l'analisi concettuale e l'indagine scientifica possano coniugarsi in un quadro unitario; su quello *morale* che considera la libertà presupposto della responsabilità.

Il *libertarismo* asserisce che la libertà umana è fondata su presupposti indeterministici. Esso s'incentra su quattro tesi: *a*) in condizioni normali l'uomo gode della libertà; *b*) essa estende dall'azione alla volontà e alla scelta (l'uomo come *agente*); *c*) è incompatibile con il determinismo; *d*) compatibile con l'indeterminismo. La scienza e filosofia moderna maturano in senso laico il libertarismo come nesso tra l'agire umano e le leggi naturali. Se il dualismo ontologico cartesiano considera *res cogitans* (mente e volontà liberi) e *res extensa* (legiforme naturale) sostanze inconciliabili, tuttavia, nel dualismo *ontologico-indeterminismo* di Popper e Eccles, si integrano le quattro tesi del libertarismo: *a*) in quanto *mente* l'uomo ha il libero arbitrio; *b*) quindi la libertà di agire e di volere; *c*) presuppone quindi l'indeterminismo; *d*) tuttavia, vige il determinismo del legiforme con la *res extensa*.

Il *dualismo trascendentale* di Kant concepisce la libertà come realizzazione spontanea e autonoma del soggetto. Per Kant è incompatibile (*antinomia*) idea di "libertà" del soggetto come ente autonomo e "fondamento dell'imputabilità dell'azione" (*morale*), con il determinismo delle leggi naturali (*necessità*). Il dualismo trascendentale supera quello ontologico: la prospettiva trascendentale sottrae l'uomo dalle condizioni spaziotemporali (al di là che in esse sia data ogni esperienza) e dalla necessità causale del legiforme, aprendogli la possibilità di iniziare catene causali spontaneamente. Nelle interazioni nei processi cerebrali, con la catena causa-effetto interferiscono processi indeterministici nel cervello (R. Nozick, R. Penrose, R. Kane) per cui il compiere una certa azione deriva da un momento indeterministico (*fase deliberativa*). Nell'indeterminismo *simpliciter* (Aristotele, Cicerone, *clinamen* epicureo, produzione spontanea di processi infinitesimi indeterministici della materia di C. S. Peirce), un'asserzione è vera se essa è *vera*

in tutte le storie possibili future; al contrario, un'asserzione è falsa se essa è *falsa* in tutte le storie possibili future; così un'asserzione è né vera né falsa se essa è *vera* in alcune possibili storie future e *falsa* in alcune altre.

Il *compatibilismo* coniuga metafisicamente la libertà con la necessità teologica o con la visione naturalistica, e con il determinismo del legiforme. Dal punto di vista teologico (S. Boezio, San Tommaso d'Aquino), Dio esiste fuori del tempo, quindi testimone degli accadimenti; nella scena del mondo vi è solo previsione, senza intervento sugli eventi, in quanto a Dio passato, presente, futuro è sempre presente. Per W. Ockham, la prescienza divina delle nostre azioni si determina da ciò che noi decidiamo di fare in futuro. Il punto di vista secolare di Hobbes entra in polemica anti-liberalista in quanto definisce la libertà come capacità di agire senza impedimenti o costrizioni esterne. È la compatibilità tra libertà e necessità causale della *reductio ad absurdum*: l'acqua che ha libertà e necessità di scorrere sul letto del fiume. Leibniz identifica la libertà con la spontaneità volitiva delle azioni, ma concorda con Hobbes che la volontà non può che essere determinista.

Una distinzione importante: la *determinazione* e la *necessità* non coincidono. La necessità del determinismo nelle leggi naturali riguarda il *nesso tra causa ed effetti*, non gli effetti come tali (*ventaglio di possibilità*). L'esistenza dei mondi possibili implica la determinazione di *n*-possibilità; le nostre azioni non sono compiute in tutti i mondi possibili, per cui, pur necessitate da eventi passati per le leggi di natura, esse non sono necessarie. Per Locke, nonostante il potere di agire (non) secondo il comando mentale (volontà), tuttavia, l'auto-determinazione non estende alla volontà che è sempre etero-determinata.

Per l'*agnosticismo*, il libero arbitrio non può essere né dimostrato né negato. Ciò implica una insolubilità tra la visione pre-filosofica dell'innegabilità della libertà umana e la visione metafisica dell'impossibilità della stessa libertà. Infine, l'*illusionismo* che vede l'idea di libertà come puramente illusoria, al di là dell'essere radicata nell'uomo. Essi differiscono sostanzialmente nella rispettiva valutazione pre-filosofica della libertà. Il vero determinismo implica una libertà impossibile in quanto per gli agnostici è impossibile cessare di credere nella verità di intuizione, anche se indimostrabile; per gli illusionisti l'intuizione della libertà è falsa, quindi abbandonata. Tuttavia, L. Valla, E. Du Bois-Reymond, W. James, N. Chomsky, T. Negel e J. McGinn²³ dichiarano l'insolubilità della questione della libertà umana. Tali reazioni derivano da obiezioni contro il *libertarismo*, per il quale radicare la libertà nell'indeterminismo ridurrebbe tutto al caso; per il *compatibilismo*, d'altra

23. L. Valla: «ben difficile e arduo [...] e non so se risolto da alcuno» (*De libero arbitrio*, in *Opera omnia*, Basel, 1540, p. 529.); D. Hume la «più controversa delle questioni metafisiche» (*Ricerca sui principi della morale*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 145-147.). Per il contemporaneo R. Nozick, è «il più frustrante e ostinato dei problemi» (*Spiegazioni filosofiche*, Milano, il Saggiatore, 1987).

parte, il legame libertà–determinismo non giustificherebbe la possibilità di fare altrimenti.

Accanto all'analisi filosofico–antropologica sul problema del libero arbitrio, come si pronunciano le neuroscienze e la genetica? In prospettiva dell'evoluzionismo darwiniano, l'indeterminismo genetico di J. Monod, considera che le alterazioni nel DNA

sono accidentali, avvengono a caso. E poiché esse rappresentano la sola fonte possibile di modificazione del testo genetico, a sua volta unico depositario delle strutture ereditarie dell'organismo, ne consegue necessariamente che soltanto il caso è all'origine di ogni novità, di ogni creazione nella biosfera. Il caso puro, il solo caso, libertà assoluta ma cieca, alla radice stessa del prodigioso edificio dell'evoluzione: oggi questa nozione centrale della biologia non è più un'ipotesi fra le molte possibili o perlomeno concepibili, ma è la sola concepibile in quanto è l'unica compatibile con la realtà quale ce la mostrano l'osservazione e l'esperienza²⁴.

Secondo D. J. Linden, (*The Accidental Mind: How Brain Evolution Has Given Us Love, Memory, Dreams, and God* 2007), il cervello, per la fitta rete di circuiti neurali, non è altro che un prodotto mutevole dell'evoluzione. Il cervello non è una “macchina perfetta”, non è la “macchina di Turing” vincolata ad una specifica interpretazione di regole sintattico–semantiche, ma un “agglomerato di soluzioni ad hoc” dell'evoluzione. M. Kimura sulla base dell'evoluzione utilizza la casualità per farne opportunità e il caso è motore dell'evoluzione già a livello di molecole (*The Neutral Theory of Molecular Evolution*) afferma che « a livello molecolare la maggior parte dei cambiamenti evolutivi è provocata dalla “deriva casuale” di geni mutanti che sono equivalenti di fronte alla selezione »²⁵. Nell'attuale dibattito, si distinguono due orientamenti principali: il *compatibilismo* e l'*incompatibilismo*. Il primo afferma che libertà e determinismo sono coniugabili. Si accettano i dettami della scienza moderna circa l'universalità e la rigidità della catena causale senza negare la libertà umana. Il secondo nega questa possibilità: se tutto è determinato da regole, allora è impossibile compier l'azione libera; la libertà necessita di un grado di indeterminatezza. Un'ulteriore distinzione vi è all'interno delle tesi incompatibiliste: a) anti–libertaria, che negano la libertà sulla base del rigido determinismo; b) libertaria, sostiene il libero arbitrio e l'indeterminismo causale; c) scettica, per la quale è impossibile la libertà, sia in versione deterministica sia in quella indeterministica. La tesi di R. Kane, ad esempio, non vede conflittualità tra il processo causale e

24. J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano, 1974, pag. 113. Le acquisizioni di Monod circa il caso (non–linearità casuale) da allora hanno ricevuto continue conferme in biologia molecolare.

25. M. Kimura, *The Neutral Theory of Molecular Evolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 48. Sulla base dell'evoluzione utilizza la casualità per farne opportunità e il caso è motore dell'evoluzione a livello di molecole.

l'affermazione della libertà, in quanto l'indeterminismo non nega l'agente un grado sufficiente di responsabilità. Non esiste a tutt'oggi una teoria unitaria e risolutiva del libero arbitrio.

Tuttavia nella totalità del reale coesistono e interagiscono ontologie diversificate e incommensurabili tra loro, in apparenza, che necessitano per la loro prevedibilità di una definita *collocazione* che il determinismo e l'indeterminismo, secondo i rispettivi ambiti, presumono circoscrivere e interpretare. Il problema della collocazione pretende ricondurre temi e concetti normativi, astratti, etici, fenomenologici, trattati dalla filosofia come dalla scienza nei regimi del nomologico naturale. C'è da considerare che tutto ciò che è analizzabile e argomentabile dalla letteratura scientifica riguarda enti definibili entro dimensioni spazio-temporali all'interno del legiforme, il quale non tratta categorie di concetti come moralità, giustizia, principi etici, ecc. Sorge allora la questione su quale sia lo status ontologico di tali tematiche, se sia direttamente o indirettamente possibile qualche legame tra i rispettivi statuti in quanto tutto ciò che viene considerato dalla scienza è quantificabile e descrittivo, filtrando l'intera realtà attraverso precondizioni interpretative legate al criterio analitico. Ogni informazione offerta dalla scienza non può essere unica e definitiva, ma valutarsi all'interno di un contesto culturale nel quale sono coinvolti aspetti ed elementi ad essi paralleli non interpretabili mediante precondizioni scientifiche.

Ciò che è affidabile ai processi deterministici come interazioni biomolecolari, sinaptiche, epifenomeniche, ecc., rientra nei meccanismi cerebro-funzionali, e non può interpretare condizioni e processi che ad essi non competono; le logiche procedurali della scienza interpreteranno certi fatti e questioni (libertà, responsabilità, valori, problema mente-corpo, ecc.) dal proprio punto di osservazione, dall'interno del proprio ambito epistemologico daranno sempre il medesimo risultato senza risolvere definitivamente l'intera realtà che presumono ridurre ai propri schemi concettuali. In altri termini, la realtà che essi pretendono interpretare attraverso i concetti della ricerca scientifica, offriranno soluzioni di tipo analitico, esempio: l'analisi critica alla psicologia ingenua produrrà un concetto dell'"io" necessariamente frammentato senza soluzione di continuità. Tuttavia, non per questo infirmeranno l'unità dell'io ontologico. I due punti di vista, nei loro rispettivi contenuti di verità, procedono parallelamente a definire sempre più dettagliatamente la realtà della persona umana.

Il problema etico ha infatti una propria dimensione ontologica i cui concetti come responsabilità, valori, principi, ecc., esulano dalla prevedibilità evolucionistica e riduzionistica del legiforme naturale; è allora illecito estremizzare le posizioni deterministica e indeterministica in quanto entrambe, considerate nella giusta alchimia di relazione, costituiscono la struttura del libero arbitrio. Se la prima informa sulla determinatezza dell'agente

mediante cui egli definisce una certa scelta, e quindi una certa azione, la seconda ne contestualizza gli spazi e le alternative possibili per realizzarla; il problema è coniugarne i rispettivi ambiti (condizione aporetica). Tale prospettiva apre ad una condizione problematica del legame tra ‘mente’ e ‘corpo’, rispetto alla tesi monista che chiude in un contraddittorio di un “monismo anomalo” senza soluzione di continuità, negando a priori qualsiasi alternativa al legiforme (D. Davidson, *Eventi mentali*, 1980). È illecito estendere il determinismo alle dimensioni delle attività umane rispetto alle quali esse sono incompatibili; ad esempio, ‘misurare’ un’azione umana con il metro deterministico legiforme è come pretendere di quantificare il disagio di un popolo in rivolta con i gradi Fahrenheit. Un’incompatibilità ontologica. Altrettanto ingiustificato estendere oltremodo l’indeterminismo ai processi delle nostre scelte; ad esempio, per essere coerenti e rispettosi dell’ideale di “libertà”, sostenere contemporaneamente due o più tesi tra loro conflittuali, finanche contraddittorie.

Nella struttura ontologica di un’azione la determinabilità come l’indeterminabilità sono essenziali e non contraddittorie. La prima non pregiudica la libertà dell’azione tanto nel suo originarsi, quanto nella sua conduzione, poiché per realizzarsi deve necessariamente esser *determinata* dalla volontà dell’agente, come *atto intenzionale*: « *io scelgo di agire* in un determinato modo ». Nello stesso tempo, nell’indeterminabile si apre la possibilità nella quale l’agente compie quella azione rispetto ad altre possibili: « *io pongo in essere questa azione tra altre possibili* ». Si può pensare che la determinabilità di un’azione sia in uno ‘spazio’ interno all’agente, determinando mediante la propria volontà la scelta di compierla o meno; l’indeterminabilità di un’azione trova, a sua volta, la sua realizzazione in uno ‘spazio’ esterno all’agente, la scelta tra un ampio ventaglio di alternative possibili, ponendole in atto. La determinabilità e l’indeterminabilità di un’azione sono manifestazioni che noi agenti separiamo concettualmente, ma che coesistono nella natura delle nostre azioni. Punti di vista distinti ma non separati, resi tra loro incommensurabili dalla struttura della nostra mente che, attraverso le nostre categorie, ne disseziona l’unità ontologica.

Per il determinismo qualsiasi evento è legato da rapporti di necessità causale e teleologici connessi razionalmente a fenomeni naturali. In un tale universo, afferma W. James, « il futuro è già interamente contenuto nel passato; [ovvero, le] leggi che governano l’universo (o un suo sottosistema), unitamente alle condizioni iniziali, sono tali da determinare univocamente tutta la sua evoluzione temporale ». Nel pensiero moderno, D. Hume e gli empiristi negano il nesso causale tra eventi ritenendolo un puro stato

mentale, piuttosto che legge di natura. Tra due eventi in successione è “logico” pensare che l’evento A sia causa dell’evento B. Tuttavia, su quali basi si può desumere “B dato l’evento A”? Sul principio di causalità si fondano procedimenti di “previsione” con cui a un evento se ne fa seguire un altro teoricamente collegato al precedente. Hume esclude il ragionamento a priori; per un’inferenza necessaria che ad A fa seguire B, è impossibile ricavare una qualsiasi relazione necessaria. Allo stesso modo egli respinge il punto di vista empiristico, in quanto, a posteriori, può effettuarsi solo successivamente ai due eventi. Anche in questo caso non esistono conferme che B sia la conseguenza di A poiché il rapporto fra A e B è di consequenzialità e non produttivo. Con Hume la ragione non può dimostrare la connessione necessaria delle cose ma solo asserire per mezzo dell’immaginazione. Il problema sarebbe superabile solo mediante un improbabile principio di uniformità della natura che ne fissi invariabilmente la legalità.

Altri pensatori hanno assunto il dato dell’esperienza come riferimento oggettivo per la coesistenza dei concetti di “causalità” e di “libertà”, riconoscendo loro piena realtà metafisica. Il tentativo ha portato all’introduzione di un elemento “casuale” associato a quello “causale”, un *clinamen* epicureo come devianza *casuale non prevedibile* degli atomi democritei, dal loro percorso *causalmente determinato*. Una tesi apparentemente meno radicale (*compatibilista*) prevede una sorta di libertà condizionata; l’agente *decide* entro l’ambito concesso dalle leggi naturali; se egli agisce in un determinato modo, vuole ad esempio andare questa sera a cena con gli amici, lo *vuole* in quanto lo implica la biochimica del proprio organismo.

Tesi opposte le propongono l’indeterminismo e la metafisica. Il primo rompe il *continuum passato-presente-futuro*, non viola lo spazio della scelta ma preclude alla prevedibilità degli eventi, implicando questioni di ordine etico e coinvolgendo il problema della conoscenza in quanto tale. Per la metafisica il problema della libertà è il fatto distintivo dell’essere umano; l’agente *decide* in piena coscienza e autonomia (*condizione necessaria*), responsabile e consapevole delle proprie scelte (*condizione sufficiente*). Una tesi notevolmente articolata tenta di coniugare determinismo e indeterminismo intorno al concetto di “persona”, distinguendo, con opportune limitazioni, tra nomologico e libertà di scelta.

Il pensiero scientifico contemporaneo ha concepito la possibilità della libertà ispirandosi al principio d’indeterminazione. Secondo alcuni, tale accostamento è frutto di trasposizioni ontologiche di teorie fisiche, riducendo la dimensione metafisica alle categorie della “quantità” e della “relazione”, proprie della scienza fisico-matematica. La nozione di “causalità” risulta restrittiva e circoscritta alla pura interazione “meccanica” sulla base delle attuali conoscenze sulle forze fondamentali (*gravitazionale, elettromagnetica, nucleare forte e nucleare debole*). La “radicalizzazione metafisica” del principio

di indeterminazione — principio originato dalla fisica — si esprime come versione speculare del determinismo in quanto, pur opposto, concepisce il concetto di “causa” nella sua univoca realtà. Nell’indeterminismo estremo, nel quale l’arbitrio assoluto non permette scelte definibili e coerenti, sarebbe infatti impossibile conoscere il mondo e noi stessi.

Estremizzare quindi le posizioni, da un lato, accogliendo *in toto* la tesi indeterministica (negando il principio di causalità) o, dall’altro lato, abbracciando il determinismo in senso assoluto e radicale (negando responsabilità e possibilità di scelta), non porterebbe a soluzioni possibili ma a contraddizioni. L’indeterminismo evidenzia la necessità di un riferimento intelligibile nei fenomeni, e pertanto interpretato come limite strutturale imposto alla pretesa di una esclusiva lettura empirica della realtà fisica. Alla domanda: “esiste il determinismo?” si dovrà rispondere in senso affermativo, così alla domanda: “esiste l’indeterminismo?” rispondere altrettanto. Si è da sempre guardato al problema mente–corpo raccogliendo un certo numero di prove inconfutabili che confortano la tesi determinista, ma altrettante comprovanti quella indeterministica, parteggiando per l’una o per l’altra, costruendo teorie mentalistiche all’occasione e sorrette da pre–condizioni interpretative e presupposti ideologici. Al contrario, è necessario valutare il problema nella sua interezza, non discriminando l’una o l’altra tesi in quanto entrambe costituiscono l’unitaria e complessa struttura del mondo e degli eventi, e il cui contenuto di verità sussiste in tutta la sua evidenza. Il problema non è decidere l’esistenza o meno dell’una o dell’altra tesi, isolatamente, in quanto l’una scalzerà l’altra indefinitamente senza soluzione di continuità; piuttosto, sulla base della loro l’incontrovertibile esistenza e funzione, se ne definiscano gli statuti ontologici e i contorni con sempre maggiore definizione.

Il carico esperienziale delle informazioni offerto dalla scienza naturale non potrà né avallare né contrapporsi ad altri tipi d’informazione propri dell’etica, della morale e della religione, se non predisponendo i rispettivi contenuti di conoscenza e interagendo con le altre forme di sapere (*epistemologia della complessità*). C’è da chiedersi se la “frammentazione dell’io” riguardi l’*ego* nella sua oggettualità o, piuttosto, l’effetto parcellizzante proprio della metodologia delle scienze cognitive e delle neuroscienze, favorendo la sola visione analitica degli stati mentali. L’informazione scientifica interpreta le strutture biologiche sulle quali si implementano le “percezioni” di unitarietà dell’io; d’altra parte, se la strumentazione scientifica offre informazioni di tipo analitico, filtrando attraverso le logiche del proprio metodo, essa contribuisce a comporre un quadro d’insieme sui processi mentali, pur non fornendo mai concetti conclusivi. L’informazione scientifica, priva di valenze interpretative intrinseche, non coincide con la struttura della realtà nella sua essenza e completezza, pertanto non l’interpreta in

senso definitivo, ma trasversale e collaborativo con altri saperi. Le analisi scientifiche sulla fenomenologia dell'io, in quanto *analisi*, offrono una visione *quantificata e descrittiva*; l'unità dell'io, non percepibile secondo le interpretazioni della "psicologia ingenua" ma concepita nella sua dimensione etica, non potrà essere interpretata dal solo linguaggio della scienza, se non come serie di riscontri fenomenologici che si compendiano in senso problematico.

L'etica, la morale e la responsabilità possiedono dei propri status riconciliabili all'interno di un contesto, per cui è opportuno optare per una posizione aperta come l'ipotesi dualistica con una capacità critica più ampia, la quale, se da un lato si sospende in una condizione aporetica, dall'altro lato esclude condizioni restrittive e riduzionistiche, finanche contraddittorie, proprie delle tesi monistiche. Allo stesso modo, il "naturalismo interazionista" converge in una contraddizione in quanto pretende coniugare due orientamenti tra loro inconciliabili: "soggetti auto-coscienti, intenzionali e razionali" e le "macchine computazionali implementate su un sostrato biochimico". Dal punto di vista epistemologico, la posizione in sé è certamente condivisibile in quanto evita riduzionismi e apre all'interazione tra distinte forme di sapere; tuttavia sul piano ontologico l'impianto interazionista stringe nella contraddizione in quanto fondato sul monismo naturalistico.

La conoscenza umana è una dicotomia tra l'approccio cosmologico attraverso l'esperienza con ciò che è al di fuori dell'uomo e l'approccio antropologico all'interno di se stesso (pensiero, emozioni, percezione della libertà, coscienza di sé, ecc.). Al di là se l'origine della conoscenza sia l'esperienza sensibile (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* — Aristotele e S. Tommaso d'Acquino) e solo con la riflessione l'"io" abbia esperienza interiore di sé; o se la conoscenza tragga dalle idee innate (Platone, Cartesio) o dall'intuizione (H. Bergson), o da un'illuminazione interiore (S. Agostino d'Ippona, S. Bonaventura da Bagnoregio), il problema della necessità o contingenza degli enti e degli eventi si lega, comunque, al problema della libertà umana. Spinoza (e razionalisti), risolvendo nell'immanenza l'unità causale del sistema del mondo, immolò l'idea di "libertà", considerando le esperienze interiori mere illusioni. Così Hume per il quale l'uomo non è libero ma condizionato da leggi naturali prevedibili e prestabilite atemporalmente. Se quindi dato ogni tipo di causa seguisse necessariamente un effetto determinato *ad unum*, non vi sarebbe possibilità di libera scelta, in quanto tutto sarebbe determinato. Tuttavia l'uomo esperisce la propria libertà, pertanto il problema è coniugare l'esperienza della libertà interiore con una corretta descrizione del mondo esterno.

Nel pensiero scientifico contemporaneo si tende a giustificare il concetto di “libertà” sul principio di indeterminazione; ad esempio le “rotture indeterministiche” del libertarismo (R. Kane, J. Searle), come la dimensione *concettuale* della libertà umana rispetto al grado di causalità nei gradi di libertà dei fenomeni (Mc Dowell, Beltrami) si interiscono in questo quadro. La tesi non è accettabile: in primo luogo, è proprio di un problema *metafisico*; in secondo luogo, facendo eco ad una critica condivisibile, questo è un ingenuo tentativo di trasporre elementi ontologici in una teoria fisica la quale ridurrebbe l’orizzonte metafisico alle categorie della “quantità” e della “relazione” proprie delle scienze matematizzate. La nozione di causalità ridurrebbe a pura interazione “meccanica”, implicando una radicalizzazione metafisica del principio di indeterminazione speculare al determinismo in quanto univoca sul concetto di causa, senza differirne in senso qualitativo. Ne deriverebbero, comunque, paradossi sia in senso antropologico, in quanto la “libertà” di scelta risulterebbe intrinseca alle entità microcosmiche (*quark*, particelle elementari), similmente alle scelte umane; sia in senso teologico poiché equivarrebbe a sostenere che a Dio stesso sarebbero sconosciuti i “futuri contingenti”. Tuttavia,

Dio, naturalmente, conosce al massimo grado ciò che si può conoscere e cioè le *probabilità* del verificarsi di certe situazioni, le varie possibili traiettorie dei sistemi, [e d’altra parte lo stesso] ‘caso’ è lo pseudonimo usato da Dio quando non vuole firmare col proprio nome²⁶.

Questi sono paradossi rimovibili ricorrendo all’idea “analogica” della causalità, in luogo di quella univocamente meccanica — il pensiero medievale con S. Tommaso d’Aquino mostrerà come l’intelletto divino conosce i singoli, gli infiniti e i futuri contingenti (*l’intero ventaglio dei mondi possibili*)²⁷. Per ciò che concerne il sostrato fisico necessario alle funzioni intellettive e volontarie, l’idea analogica della causalità si colloca al di là di un confronto tra determinismo e indeterminismo, per cui individuabile nell’organizzazione complessa del vivente più evoluto, l’uomo. Ma come agisce una volontà libera attraverso i processi nomologici? L’indagine non si circoscrive nel solo ambito del legiforme, ma estende inevitabilmente alla psicologia, alle scienze cognitive e alle neuroscienze. Una linea di orientamento apre alle scienze della complessità le quali, superando il riduzionismo, reinterpretano la razionalità scientifica e il criterio dell’analogia. J. Polkinghorne considera,

la causalità che più facilmente la fisica è in grado di descrivere è una causalità *bottom-up* generata dall’interazione energetica tra le parti che costituiscono un sistema.

26. A. France *Il giardino di Epicuro* Feltrinelli, Milano, p. 281.

27. S. T. d’Aquino cfr. *Contra Gentiles*, I, cc. 65–69.

L'esperienza dell'azione umana sembra essere totalmente diversa. È l'azione della persona nella sua totalità e come tale sembrerebbe descritta in modo più appropriato come una causalità *top-down*, come l'influsso del tutto che comporta l'attività coerente delle parti. Non è possibile trovare simili forme di causalità *top-down* anche altrove, comprendendo anche l'influsso di Dio sul tutto della creazione?²⁸

Il problema della causalità è affrontato da Aristotele e S. Tommaso d'Aquino con la dottrina delle quattro cause. Essa richiede che si tengano presenti le due teorie metafisiche ad essa presupposte, la teoria "ilemorfica" e la teoria della "potenza-atto". Secondo la prospettiva, il rapporto causa-effetto non è riducibile alla semplice interazione meccanica, o elettromagnetica, o fisica in senso moderno. La causa in senso metafisico è piuttosto quella che fa essere qualcosa e in un certo modo, e non semplicemente quella che lo "muove" localmente. La causalità viene così concepita in senso "analogico". Dio, come Causa Prima, può avere fra i suoi effetti anche l'uomo, dotato di una volontà "libera" e non univocamente determinata²⁹. Per una concezione non meccanicista della causalità, c'è quindi spazio per una "causa" i cui effetti sono liberi atti della volontà di un soggetto razionale, che Dio conosce singolarmente rendendone possibile ogni libera scelta³⁰. Dal breve sorvolo sul senso metafisico ed esistenziale dell'indeterminismo, si vira sulle implicazioni nella scienza e nell'interdisciplinarietà.

3. Indeterminismo e filosofia della natura

Nelle scienze fisiche, le nozioni di determinismo e indeterminismo hanno una più esplicita definizione; è in questi ambiti che le due concezioni sul mondo videro il loro esordio e sviluppo. Il determinismo concepisce la natura come una realtà in cui *nulla* avviene per caso e *tutto* accade secondo ragione e necessità. Nell'ontologia deterministica si concepisce la necessità causale al grado estremo, negando l'esistenza del caso e fonda sulla teoria della causalità. Il determinismo, negando la casualità nelle cose e negli eventi, risolve la totalità dei fenomeni nel fisicalismo, riconducendo le strutture al principio di causalità, pertanto ogni accadimento nel futuro sarà determinato dal legiforme universale. Essa è una proiezione teorica in quanto, dal punto di vista della conoscenza, e quindi della pre-determinazione, non è possibile né conoscere né pre-determinare gli eventi; tuttavia, della loro conoscenza e prevedibilità, le perturbazioni degli strumenti di misura

28. J. Polkinghorne, *The Metaphysics of Divine Action*, in R. Russell et al., 1995, p. 151.

29. cfr. *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 1, ad 3^{um}; *De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 3^{um}.

30. cfr. Basti, 1991. L'interpretazione aristotelico-tomista, le indagini sulla complessità e sul problema mente-corpo sembrano convergere.

alteranti la struttura del fenomeno, come lo stesso osservatore come parte integrante del sistema di misurazione, ne implicherebbero necessariamente l'indeterminazione.

Nell'analisi di un sistema dinamico, date le sue condizioni iniziali, ogni evento futuro viene determinato da leggi fisiche. Tuttavia è impossibile pre-determinarli in quanto implicherebbe la precisa conoscenza dello *stato* di ogni ente dell'universo in un dato istante e tutte le leggi che lo governano. Pur ammettendone la possibilità, l'atto di misura, perturbando il sistema, ne altera i valori in quanto parte di esso, implicando un'incompatibilità tra determinismo e probabilità nei sistemi fisici; al contrario, indeterminismo e probabilismo convergono sulla base della casualità e dell'imprevedibilità degli eventi³¹. Decrivendo gli stati fisici, si ha per il determinismo che, *se a uno stato fisico presente totalmente definito corrisponde compatibilmente un solo stato futuro, altrettanto definito; a due o più stati presenti simili corrispondono due o più stati futuri simili*. Il contenuto epistemologico è espresso in modo esplicito nel sec. XVIII dal filosofo e scienziato italo-dalmata R. G. Boscovich:

Se la legge delle forze fosse conosciuta, così come la posizione, velocità e direzione di tutti i punti in un dato istante, sarebbe possibile per una tale mente prevedere tutti i movimenti successivi che dovranno necessariamente avvenire, e predire tutti i fenomeni che necessariamente seguono da essi³².

Al contrario, per l'indeterminismo, *se lo stato presente del sistema fisico non è totalmente definibile o a uno stesso stato presente totalmente definito possono corrispondere molti stati futuri possibili, di cui uno solo si realizzerà*. Ciò è espresso da M. Gell-Mann:

Se non siamo in grado di fare previsioni sul comportamento di un nucleo atomico, immaginiamo quanto più fondamentalmente imprevedibile sia il comportamento dell'intero universo, anche disponendo della teoria unificata delle particelle elementari e conoscendo la condizione iniziale dell'universo stesso³³.

Se la teoria classica immaginava un universo causativo e prevedibile, la teoria dei quanti lo ripensa come un sistema non prevedibile e dove la causalità è reinterpretata non più nella sua univocità e consequenzialità dirette, ma inserita in una strutturistica ontologica complessa e al nuovo linguaggio della probabilità. La natura discreta della realtà quantistica, interpretabile

31. Democrito, Epicuro, Lucrezio, O. Khayyam, T. Hobbes, R. Cartesio, B. Spinoza, D. Hume, P. H. T. d'Holbach, I. Kant, A. Schopenhauer, P. S. Laplace, P. de Blache, J. Searle.

32. P. Tucci, *Boscovich, Ruggero Giuseppe*, su *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero e delle Scienze*, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, 2013, p. 73. R. G. Boscovich (Ragusa 1711–Milano 1787).

33. M. Gell-Mann *Il quarck e il giaguaro*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1996, p. 160.

dalla sola relazione d'indeterminazione, si apre sull'intero scibile con decisive ricadute. A parte le implicazioni di ordine etico, giuridico, mentalistico, ecc., rimanendo nell'ambito scientifico, lo scoglio tra le due teorie fondamentali, relatività e meccanica dei quanti, sta nel tentativo di conciliare le rispettive strutture ontologiche: deterministica e indeterministica.

L'indeterminismo venne introdotto e formalizzato compiutamente dalle disequazioni di W. Heisenberg:

$$\Delta p \cdot \Delta x \geq \frac{h}{2\pi} \text{ o } \Delta E \cdot \Delta t \geq \frac{h}{2\pi}$$

pone in evidenza la natura dualistica introducendo questioni fondamentali sull'analisi critica del determinismo, implicando l'idea di struttura discreta della realtà come base teoria *indeterministico-quantistica*. Dalla misura effettuata con alta precisione di una coordinata non è possibile ottenere contemporaneamente un altrettanto preciso valore dell'altra; se p tende a zero, x tenderebbe teoricamente a infinito, per cui il prodotto delle indeterminazioni $(\Delta px)^2$ o $(\Delta Et)^2$ è sempre $\geq h/2\pi$. C'è da osservare, tuttavia, che le disuguaglianze di Heisenberg coinvolgono la misura con gli effetti perturbativi da essa prodotti sull'osservabile, pertanto è un indeterminismo di tipo *operazionale*; al contrario, le disuguaglianze di E. H. Kennard e di H. P. Robertson offrono un'interpretazione estensiva dell'indeterminazione quantistica coinvolgendo le proprietà intrinseche dei sistemi quantistici (*indeterminismo intrinseco*):

$$\sigma_x \sigma_p \geq \frac{h}{2\pi}$$

L'indeterminazione eleva la propria significanza passando da fenomeno legato a strumenti e misure, all'espressione di una nuova ontologia fisica della quantizzazione. In particolare, secondo gli orientamenti ideologici — che tratteremo più avanti — il *realismo strutturale* vede nel formalismo matematico (spazi di Hilbert a infinite dimensioni, matrici di Heisenberg, l'equazione di Schrödinger³⁴) a dare quei caratteri indeterministici alla fisica quantistica; mentre, per il *realismo scientifico* è una caratteristica intrinseca agli enti quantistici (fotoni e particelle), un *indeterminismo intrinseco* che si differenzia in senso ontologico dalla fisica classica³⁵. Tuttavia, il concetto base formulato si traduce *nell'impossibilità di conoscere contemporaneamente*

34. L'equazione di Schrödinger, a differenza, è semi-classica in quanto coniuga il contenuto propriamente quantistico ad un formalismo classico per una descrizione il più possibile accessibile ai nostri modelli mentali.

35. M. Ozawa e K. Fujikawa hanno proposto una versione universale della disuguaglianza, includendo sia l'indeterminismo operazionale sia l'indeterminismo intrinseco.

la posizione e la quantità di moto — oppure l'energia e il tempo — di un ente microfisico.

Dal rifiuto della rigidità di un determinismo assoluto mediante continue reinterpretazioni della legge di causalità, come dagli aspetti critici dell'indeterminismo sui limiti della nostra conoscenza del mondo naturale, emergono questioni d'ordine metafisico che implicano un recupero dell'idea di "filosofia naturale". Nelle scienze fisiche e biologiche, la conflittualità determinismo–indeterminismo si è storicamente manifestata sia dal punto di vista classico sia da quello quantistico. I tentativi di soluzione hanno indotto allo studio del fenomeno in termini statistici attraverso il controllo sul "comportamento medio" delle singole particelle. La meccanica statistica classica offre informazioni esatte sulla "probabilità" che una particella si trovi in una certa regione, con velocità compresa entro precisi valori. Nella meccanica classica e deterministica, l'"indeterminazione" è di natura meramente statistica originata da un'impossibilità operativa di lettura esaustiva in un sistema dinamico. Un "indeterminismo statistico" attraverso il quale è possibile una *conoscenza probabile* (ma pur sempre teoricamente prevedibile) che una certa entità microcosmica si trovi in una determinata porzione di spazio e dotata di una velocità compresa in un certo intervallo. L'indeterminazione emerge a livello macroscopico, ma non presente in quello microscopico. Nell'indeterminazione statistica v'è una meccanica deterministica, un indeterminismo non insito nel legiforme classico, ma è la semplice espressione dei limiti intrinseci alla conoscenza dell'osservatore. Un indeterminismo "soggettivo" e non "oggettivo", un indeterminismo formale non sostanziale.

La conclusione sembra paradossale: sostenere il carattere *indeterministico* della meccanica classica ravvisando un carattere *deterministico* della teoria dei quanti³⁶. La teoria classica risulterebbe deterministica rispetto alla descrizione meccanica di stato; allo stesso modo la teoria quantistica risulterebbe deterministica riguardo alla descrizione quantistica di stato, mediante la funzione d'onda di E. Schrödinger:

$$i \delta \Psi(r, t) \delta t = \hbar \nabla^2 \Psi(r, t) + U(r, t) \Psi(r, t)$$

Interpretare in senso probabilistico l'occupazione dello spazio dei costituenti elementari il sistema, induce a considerare le relazioni come "determinismo della probabilità". La teoria dei quanti *non-deterministica* riconduce all'impossibilità di analizzare le variabili di stato in termini non esclusivamente probabilistici; J. von Neumann dimostrò che l'*indeterminatezza* non può colmarsi introducendo "variabili nascoste" (addizionali) recuperando la

36. È quanto sostiene la "teoria del caos ordinato" che vedremo più avanti.

determinabilità di un sistema³⁷. Ma ciò implicherebbe disaccordi tra la teoria e i dati sperimentali; L. De Broglie commentava con rassegnazione che

non ci pare personalmente molto probabile che si giunga a ristabilire interamente l'antico determinismo. I danni che gli ha fatto la nuova meccanica sembrano troppo gravi perché possano venir riparati — ed aggiunge — la sola via che pareva restare aperta a una restaurazione del determinismo alla scala atomica sembra chiudersi davanti a noi³⁸.

Termini come “previsione”, “determinazione del futuro”, considerati generalmente di significato univoco e determinato, sono stati occasione di ampi dibattiti; B. Russell, ad esempio, riduce ogni affermazione deterministica del futuro a tautologia, cioè al fine di esorcizzare il fantasma laplaciano. Il mondo è *uno* e irripetibile nella sua evoluzione, implicando un linguaggio matematico che, per la sua vertiginosa complessità, non è in grado di descrivere il succedersi degli eventi. Il futuro è determinabile, per cui qualsiasi affermazione sulla sua determinazione logica è pura tautologia.

Per *determinismo fisico* si designano due o più sistemi fisici isolati e identici da ogni punto di vista i quali, se possiedono condizioni uguali, si evolvono in modo equivalente. Tuttavia, le sue implicazioni filosofiche, specialmente il nesso con la causalità, dissolvono nell'ambiguo la sua formulazione. Il determinismo concepisce l'universo nel suo stato presente, *effetto* dello stato immediatamente precedente e *causa* di quello immediatamente successivo. Il principio di causalità, instaurando una continuità tra cause ed effetti, sarebbe un “supporto temporale” di connessioni tra eventi, implicando altrettanti nessi tra questi e la prevedibilità del futuro. Esso trova in P. S. de Laplace la sua nota celebrazione:

una intelligenza la quale conoscesse tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione corrispondente dei suoi componenti, e ciò in corrispondenza ad un dato istante, e inoltre così comprensiva da poter trattare tutti i suddetti dati con l'analisi matematica, abbraccerebbe in una sola formula i movimenti tanto dei corpi maggiori dell'universo quanto dell'atomo più piccolo. Nulla sarebbe per essa incerto e tanto l'avvenire quanto il passato sarebbero presenti ai suoi occhi³⁹.

37. La prova di J. von Neumann conforta la tesi che l'indeterminatezza dei fenomeni quantistici è intrinseca alla struttura della realtà o, quantomeno, dall'inadeguatezza dei linguaggi e dalle logiche semi-classiche in nostro possesso.

38. L. de Broglie *Sui sentieri della scienza* Bollati-Boringhieri, Torino, 1962, p. 61.

39. P. S. de Laplace, *Saggio filosofico sulla probabilità* (tr. it. S. Oliva) intr. di F. Albergamo, Bari, Laterza, 1951 p. 17.

Questo fa eco alla meno nota, ma precedente, affermazione di R. G. Boscovich:

Anche se un tal problema sorpassa il potere dell'intelletto umano, qualsiasi matematico può vedere che il problema è ben definito [...] e che una mente che avesse le capacità necessarie per trattare tale problema in forma appropriata e fosse abbastanza brillante da percepirne le soluzioni [...] tale mente, dico, a partire da un arco continuo descritto in un intervallo di tempo, non importa quanto piccolo, da tutti i punti della materia, potrebbe derivare le leggi della forza⁴⁰.

Ciò derivò dalla matematizzazione delle scienze fisiche, pertanto si postulò un sistema all'interno del quale configurare i processi fenomenici fondamentali secondo i paradigmi della controllabilità e della prevedibilità. L'ambito degli eventi prevedibili è, in realtà, ristretto. Ciò è ammesso da S. de Laplace in senso fattuale e non di principio. L'uomo, perfezionando sempre più le procedure di osservazione e formulando leggi sempre più esatte, aumenterebbe indefinitamente la sua capacità predittiva. Dato infatti un sistema isolato di entità microfisiche le cui mutue interazioni siano soltanto di tipo meccanico, è teoricamente possibile ricavare l'intero stato del sistema. E' possibile identificare il determinismo con l'esistenza di un certo insieme di leggi che consentono di operare in linea di principio previsioni prive di qualsiasi incertezza. Una teoria deterministica è tale solo per quanto concerne proprietà e stati del sistema fisico descrivibili secondo i criteri della stessa teoria. La meccanica classica, infatti, è *deterministica* quanto al moto dei punti massa, non rispetto alle proprietà termiche ed elettromagnetiche del sistema fisico di appartenenza. Il senso del passo laplaciano che "nulla sarebbe incerto" a quella intelligenza conoscente lo stato meccanico di un sistema ad un certo istante è del tutto errato. Sarebbe possibile se la capacità di quell'"intelligenza" fosse in grado di analizzare *tutte* le proprietà, ottiche, termiche, chimiche, elettromagnetiche, nucleari, subnucleari, ecc. di un sistema fisico come variabili meccaniche; ma pur ammettendo tale possibilità, ciò è ingenuo e arbitrario. La meccanica classica è, comunque, il paradigma generalmente riconosciuto proprio di una teoria deterministica.

L'identificazione determinismo-meccanicismo è, però, insostenibile. Una teoria fisica può essere rigorosamente deterministica pur usando termini non meccanici come nella teoria elettromagnetica di J. C. Maxwell; non ha senso affermare che una teoria è deterministica senza riferirsi al modo in cui è specificato lo stato di un sistema. La meccanica statistica classica, infatti, riguardo al proprio modo di specificare lo stato di un sistema è strettamente deterministica, ma non rispetto al concetto ordinario di

40. P. Tucci, *Boscovich, Ruggiero Giuseppe*, su *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero e delle Scienze*, Istituto dell'Enciclopedia italiana Treccani, 2013, p. 52.

“meccanica”. Definire una teoria “deterministica” significa riferirsi alla sua struttura interna, e non rispetto al fatto empirico della limitata precisione degli esperimenti, ovvero la sua definizione *teorica* di ‘stato di un sistema meccanico’. L’idea deterministica, specialmente per la meccanica celeste, si fonda sulle regolarità causali rispetto al macrocosmo, non affermando nulla sulla struttura del microcosmo, per cui ogni ipotesi deterministica e di “causalità” riferita al mondo dei quanti non possiede giustificazione empirica. Le leggi causali possono considerarsi enunciati di natura statistica applicati a macro-insiemi di micro-fenomeni. Per la teoria quantistica le leggi del microcosmo non sono casuali, ma probabilistiche; il principio di causalità, privo del suo stato di necessità, assicura al limite l’esistenza di regolarità statistica rispetto a un gran numero di elementi. Tali elementi non corrispondono a micro-oggetti trattati dalla meccanica statistica classica; data l’intrinseca discontinuità dei processi atomici, l’interazione *osservatore-oggetto osservato* implica mutamenti incontrollabili nel sistema d’osservazione. Ogni esperimento predisposto alla determinazione quantitativa d’una certa grandezza presuppone l’illusoria conoscenza di altre quantità componenti.

L’indeterminismo segna la demarcazione tra fisica classica e moderna. Teoria newtoniana e relatività limitano nella visione deterministica del mondo; la relatività generale, in particolare, concepisce il cosmo un insieme di eventi predeterminati nello spazio-tempo. L’interpretazione indeterministico-quantistica prevede, al contrario, il permanente divenire delle cose e stati possibili di accadimenti. La distanza ontologica tra tali visioni del mondo rappresenta uno dei maggiori ostacoli per la loro unificazione. È noto che il principio d’indeterminazione implica l’abbandono del rapporto causale diretto e nuove relazioni tra fisica matematica ed empiria a causa, e non solo, di perturbazioni introdotte da sistemi e strumenti di misura, per cui l’esatta determinazione di un parametro implica la crescente indeterminazione dell’altra, e viceversa. Si rende necessaria la riformulazione del concetto di *causalità* il quale non può respingersi *in toto* in quanto, non prevedendo un certo grado di regolarità e determinatezza causale, renderebbe impossibile la conoscenza in generale. Heisenberg afferma:

Se si accetta che l’interpretazione della meccanica quantistica qui proposta sia corretta già in alcuni punti essenziali, allora dovrebbe essere permesso di affrontare in poche parole le conseguenze di principio. [...] nella formulazione netta del principio di causalità: “se conosciamo in modo preciso il presente, possiamo prevedere il futuro”, non è falsa la conclusione, bensì la premessa. In linea di principio noi non

possiamo conoscere il presente in tutti i suoi dettagli. [...] siccome tutti gli esperimenti sono soggetti alle leggi della meccanica quantistica e quindi all'equazione, mediante la meccanica quantistica viene stabilita definitivamente la non validità del principio di causalità⁴¹.

La relazione d'indeterminazione infatti invalida il *determinismo*, non il principio di *causalità*. M. Born, similmente ad Heisenberg, espresse un erroneo giudizio sulle implicazioni dell'indeterminismo la causalità:

L'impossibilità di misurare esattamente tutti i dati di uno stato impedisce la pre-determinazione dello svolgimento successivo. Di conseguenza, il principio di causalità perde, nella sua comune formulazione, ogni senso. Infatti, se è impossibile per principio conoscere tutte le condizioni (cause) di un processo, diventa un modo di dire vuoto che ogni evento ha una causa⁴².

Ma lo stesso Born corresse l'idea, affermando che « non è la causalità propriamente detta ad essere eliminata, ma soltanto una sua interpretazione tradizionale che la identifica con il determinismo »⁴³. La fisica contemporanea, in particolare, che ha sviluppato il metodo statistico e il concetto di "caso", tenta di riformulare il principio di causalità il quale, se non venisse riconosciuto, almeno per quel "certo grado e regolarità", la scienza diverrebbe impossibile. La legge di causalità deve quindi reinterpretarsi secondo le esigenze della ricerca contemporanea; il problema più avvertito non è ragionare sul significato di "causa", ma piuttosto sul senso in cui vengono riconosciute *deterministiche* le teorie classiche e dal fatto che la teoria dei quanti possiede una struttura indeterministica pur conservando un proprio schema causale.

Il principio di causalità è per lo più distinto dalle varie teorie e leggi causali particolari, come la stessa meccanica newtoniana. Inesistente una formulazione generale del principio, al di là dell'attuale concezione. D'altra parte, oltre il campo proprio di ogni legge causale particolare, molteplici sono le interpretazioni intorno al significato di "causalità"; tuttavia, non esistendo un unitario fondamentale concetto, la sua definizione ha degenerato in una sorta di "fallimento". Interessanti alcune formulazioni sugli indiretti rapporti con le inferenze induttive, le sue implicazioni sulla refutazione di alcuni aspetti della causalità e le nuove prospettive sulla fenomenologia quantistica.

41. W. Heisenberg *Indeterminazione e realtà*, (a cura di G. Gembillo e G. Gregorio), Napoli, Guida Editore, 2002, 86.

42. M. Born, *Filosofia naturale della causalità e del caso*, Boringhii, Torino 1982, p.129.

43. E. H. KENNARD, Zur Quantenmechanik einfacher Bewegungstypen [Sulla meccanica quantistica di tipi semplici di moto], in *Zeitschrift für Physik*, vol. 44, n° 4, 1927, pp. 326-352.

Circa la nozione di “legge causale”, secondo Born, « non è la causalità propriamente intesa a venire eliminata, ma soltanto una interpretazione tradizionale di essa che la identifica con il determinismo »⁴⁴. Molti scienziati hanno tentato di ‘salvare’, a parte i successi e gli insuccessi del determinismo laplaciano, l’idea di un *principio causale* operante nell’intima struttura del mondo naturale, tentativi che affondano radici in una millenaria eredità speculativa. Russell avversa tale tendenza identificandola come « relitto di un’epoca passata, che sopravvive [...] solo perché si crede erroneamente che non faccia alcun male »⁴⁵. Il principio di causalità nell’epoca contemporanea ha comunque perso molto del carattere metafisico proprio del pensiero antico. Nella fisica moderna esso si lega a due elementi di fondo: l’impossibilità di agire sul passato e l’esistenza della velocità c limite luminale di propagazione delle azioni e delle comunicazioni. Se concetti come “causalità” in senso generale, nei limiti assunti dal pensiero scientifico contemporaneo, e l’impossibilità di alterazioni temporali (immaginando una velocità infinita delle nostre azioni), essi conducono a considerare l’indeterminismo speculare al determinismo rispetto a situazioni di dissonanza tra conoscenza attuale e mondo fenomenico reale. La fisica classica ammette *a priori* l’esistenza di un nesso causale tra evento e osservazione, effettuando misure non alterando le condizioni iniziali; tuttavia, è noto che il ragionamento non corrisponde alla logica dei domini microfisici che possiedono quel minimo valore imposto dal quanto d’azione h , al di sotto del quale è impossibile spingersi. Ne consegue l’impossibilità di ridurre indefinitamente l’errore non solo per le cause perturbative sul fenomeno osservato, coinvolgendo la stessa ontologia fisica.

Ma quale effettivo statuto ontologico possiede il principio di causalità? Fondamentale distinguere la legge in senso generale dalle leggi *causali* specifiche, esempio le leggi newtoniane. Per vari aspetti il determinismo procede secondo il paradigma della teoria classica che definisce, mediante equazioni, relazioni tra proprietà fisiche di enti naturali. Definire “causale” la teoria classica sulla base di tali definizioni è del tutto insufficiente, specialmente rispetto a ciò per cui si concepisce non causale la teoria dei quanti; infatti, in base alle considerazioni suesposte, anche la teoria quantistica può definirsi *causale*. La definizione è giustificata dal fattore ontologico come sistema complesso di relazioni tra eventi, quindi da quello epistemologico in quanto tali sistemi di relazioni sono resi conoscibili. Ciò che invece costituisce la meccanica classica una teoria deterministica è la *prevedibilità* mediante

44. M. Born, *La sintesi einsteiniana*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1962, p. 86. La precisazione ‘salva’ la stessa possibilità di fare scienza, altrimenti si incorrebbene nella violazione non solo del principio di causalità ma del principio di non-contaddizione.

45. B. Russell *La conoscenza del mondo esterno (Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy)*, Longanesi, 1914, p. 81

le variabili di stato (posizione e momento) nell'evoluzione di un sistema meccanico; il *dogma* deterministico ne riduce idealmente la descrizione in 'sistema meccanico di particelle', per cui nella teoria classica *determinismo* e *causalità* si identificano.

Identificare il principio di causalità con il determinismo è certamente errato. Nel pensiero contemporaneo, l'idea di causalità ha un duplice significato: in senso *ristretto*, essa coincide con ogni sistema deterministico, ma tutti i sistemi causali non sempre risultano deterministici; in senso *ampio* la causalità è sinonimo di determinismo, per cui qualsiasi sistema deterministico è descrivibile causalmente. Discernere gli statuti della causalità equivale a penetrare i contenuti ontologici ed epistemologici dei due massimi sistemi della fisica moderna: relatività e teoria quantistica. Per l'idea quantistica di causalità, l'equazione d'onda ψ relaziona lo stato fisico di un sistema al suo stato evoluto nel tempo. Nella funzione di Schrödinger, pur sussistendo residui di evoluzione temporale di tipo deterministico, tuttavia l'equazione è indeterministica nel contenuto fisico-matematico in quanto vi sono contenute solo informazioni sulla probabilità di trovare un sistema in un certo stato.

Per la tesi humeana, che nega legami di necessità tra stato precedente e stato successivo, la successione temporale è l'unico legame necessario individuabile. Sarebbe possibile conservare l'idea di "causalità" per ogni costrutto teorico (compresa l'ipotesi probabilistica) che interpreti correttamente i fenomeni, deducendoli unicamente per conseguenza teorica. Ma ciò non risulta del tutto "scientifico". Secondo Born, non può indentificarsi "causalità" e "determinismo"; nella meccanica quantistica « non è la causalità propriamente detta ad essere eliminata, ma soltanto una sua interpretazione tradizionale che la identifica con il determinismo »⁴⁶. Aggiungendo che:

l'affermazione frequentemente ripetuta, secondo la quale la fisica moderna ha abbandonato la causalità, è del tutto priva di fondamento. È vero che la fisica moderna ha abbandonato e modificato molti concetti tradizionali; tuttavia cesserebbe di essere una scienza se avesse rinunciato a ricercare le cause dei fenomeni⁴⁷.

Una seconda condizione riconosce la relazione di necessità in un sistema tra istanti diversi solo se è noto lo stato futuro la cui conoscenza è determinata dalla sua realizzazione. Nella causalità teleologica le evoluzioni temporali del sistema fisico sono funzione delle sue condizioni finali; esempio, la connessione di necessità tra una crisalide in un certo periodo di tempo e una farfalla nel successivo periodo di tempo, è il fatto che la crisalide generi una farfalla e non un'altra entità naturale. Ma tale necessità è limitata dal fatto

46. M. Born *Filosofia naturale della causalità e del caso*, 1982, Bollati-Boringhieri, p. 129.

47. *Ivi*, p. 14.

che è altamente improbabile che la conoscenza si spinga fino a dedurre *tutte* le proprietà biochimiche della crisalide che *determineranno* le condizioni *necessarie e sufficienti* affinché essa sia divenuta farfalla.

Con la terza vi è un legame di necessità tra stati distinti di sistemi, note le condizioni iniziali da cui dedurre lo stato futuro, e descritta mediante soluzione dell'equazione temporale con valori determinati da più ampi intervalli futuri. Essa apre a due possibilità: l'una descrive lo stato fisico del sistema mediante la probabilità, l'altra lo esclude. Nel primo caso è previsto il tipo più ampio di causalità: non v'è alcuna variabile indipendente riferibile alla probabilità nella funzione di stato. Per la seconda, il tipo più ristretto di causalità: appaiono nella funzione di stato variabili indipendenti riferite alla probabilità, emergendo l'idea quantistica di "causalità".

Tanto dalla teoria classica in senso esteso (newtoniana e relativistica), quanto dalla teoria dei quanti emerge una causalità di tipo *meccanico*, e non teleologico. Il discriminante sta nel fatto che nella teoria classica la causalità è intesa in senso più ampio, tanto meccanico quanto deterministico; la teoria dei quanti, concepita in senso ristretto, non è deterministica ma soltanto meccanica. Il significato filosofico di "causazione meccanica" in senso ristretto è pregnante nella teoria quantistica. La concezione causale accorda l'ontologia aristotelica con l'idea di "causazione meccanica" del pensiero scientifico contemporaneo. È impensabile infatti che la teoria quantistica restituisca la fisica contemporanea alla fisica aristotelica, o presumere un mancato contributo nel definire il concetto di "causalità" della teoria dei quanti con la "causazione meccanica"; al contrario, essa ne coniuga i contenuti causali e ontologici fondamentali. Tuttavia, con la nota affermazione «Dio non gioca a dadi con il mondo», A. Einstein contesta l'idea che la struttura del mondo potesse fondarsi sul puro caso. La limitativa opinione einsteiniana ricava da una concezione deterministica; per altri, l'incertezza nella previsione dei fenomeni non implica affatto la loro determinabilità.

Per la scuola di Copenhagen, come affermato, l'indeterminismo quantistico non si deve all'impossibilità di accedere alla conoscenza deterministica del moto delle particelle, ma a una *legge di natura* che ne implica l'impossibilità teorica, un'impossibilità di principio. Afferma Schrödinger:

“Allora” il superamento del determinismo era per così dire “pratico”, “adesso” si ammette che sia teorico. L'opinione di allora era: se conoscessimo esattamente la posizione e la velocità iniziale di ogni singola molecola, e trovassimo il tempo per tenere dietro con un calcolo preciso a tutti gli urti, sarebbe possibile prevedere esattamente tutto ciò che deve accadere. Solo l'impossibilità pratica: 1° di determinare esattamente le condizioni iniziali delle molecole; 2° di seguire col calcolo i fatti molecolari singoli, ci ha indotti a contentarci di “leggi medie” (senza provarne dispiacere, perché esse rappresentano proprio ciò che possiamo realmente osservare coi nostri sensi grossolani, e perché tali leggi hanno ancora una precisione tale da

renderci capaci di fare previsioni sufficientemente sicure). Dunque: si continuava a immaginare i fenomeni determinati per via strettamente causale nell'ambito degli atomi e delle molecole prese singolarmente. Ciò costituiva in certo qual modo lo sfondo o base delle leggi statistiche di massa, le uniche, in realtà, accessibili all'esperienza. La massima parte dei fisici riteneva indispensabile, per il mondo fisico, una base strettamente deterministica. Essi erano convinti che il contrario non fosse nemmeno "pensabile"; ammettevano senz'altro che, almeno nel processo elementare, per esempio nell'urto di due atomi, il "risultato finale" fosse contenuto implicitamente, con precisione e piena sicurezza, nelle condizioni iniziali. Si disse e si dice talvolta ancor oggi che una scienza naturale esatta non sarebbe possibile, in alcun caso, su un'altra base; che senza una base strettamente deterministica tutto diventerebbe inconsistente. La nostra "immagine" della natura degenererebbe in un caos e non corrisponderebbe dunque alla natura effettivamente "esistente", perché questa, tutto sommato, non è un perfetto caos. Tutto ciò è indubbiamente "falso". È senza alcun dubbio lecito modificare l'immagine di quanto avviene secondo la teoria cinetica in un gas: si può pensare che, nell'incontro di due molecole, la traiettoria sia determinata "non dalle note leggi sull'urto", ma da un adatto "giuoco di dadi"⁴⁸.

Una situazione nella quale si presentano indeterminazioni è il *determinismo e l'indeterminismo nei sistemi non lineari, o caos deterministico* – osservato da Poincaré nella "meccanica classica non lineare". Il fatto che la maggior parte delle equazioni differenziali che descrivono sistemi meccanici siano equazioni "non lineari" fa sì che la somma delle soluzioni non costituisca una nuova soluzione, per cui presentano un carattere di "instabilità". Un minimo errore nella conoscenza delle condizioni iniziali, rispetto alle condizioni teoricamente volute, devia la traiettoria teoricamente prevista la quale tende a crescere esponenzialmente. Per l'impossibilità di conoscere le condizioni iniziali con precisione assoluta, non si può prevedere se non entro intervalli relativamente brevi. In tali condizioni si crea, attraverso gli "attrattori strani" (*strange attractors*), il "caos deterministico"⁴⁹. Le condizioni di stabilità sono riconoscibili solo per un irrisorio numero di sistemi, l'errore sulle condizioni iniziali tende a contenersi o dissiparsi, per cui la traiettoria reale tende asintoticamente a quella teorica⁵⁰.

La meccanica deterministica è alla base di una "indeterminazione" di tipo non statistico (per una singola particella e non solo in presenza di grandi numeri), dipendendo da un'alta sensibilità rispetto alle condizioni iniziali. L'indeterminazione si lega ad una limitazione intrinseca di uno strumento matematico, l'equazione non lineare, la quale non è una legge fisica come il principio d'indeterminazione. La matematica restringe le proprie capacità di

48. E. Schrödinger, *Che cos'è la vita?: la cellula vivente dal punto di vista fisico*. Adelphi, Milano, 1987, p. 19.

49. cfr. Gleick, 1989; Devaney, 1990.

50. cfr. F.T. e I. Arecchi 1990 pp. 23–24.

prevedibilità quando si applica a problemi di natura fisica, in quanto non è possibile conoscere, né sperimentalmente, né teoricamente, con precisione assoluta i valori che costituiscono le condizioni iniziali di un sistema meccanico. La natura mostra di non essere totalmente rappresentabile da un approccio matematico; il noto “sistema meccanico di tre corpi interagenti” risulta infatti matematicamente imprevedibile. Allo stesso modo risultano le strutture complesse dell’auto-organizzazione dei sistemi biologici. Teorie e metodi matematici che quindi sono adattabili ad una concezione della scienza nella quale non è esclusivo l’uso della matematica, pur mantenendo una metodologia logico-dimostrativa⁵¹.

4. Realismo dialettico e realismo-antirealismo vs indeterminismo

Il principio di *ragion sufficiente* di G. Leibniz stabilisce sia una legge universale della natura, sia la sua condizione d’intelligibilità, come presupposto di un’armonia prestabilita fra mente e totalità di cui è parte; in ciò si identifica la dimensione oggettiva e soggettiva della realtà e il *consilium regula eius* del costruire scientifico. Visione anticipata nei secoli da Democrito, affermando che «l’uomo è un microcosmo»⁵². Platone stesso esprimeva mediante la teoria delle *idee innate* il possesso nell’uomo delle verità matematiche, prescindendo dall’esperienza; tesi trasmessa agli Stoici i quali postulano le *nozioni naturali* come innate. Tali nozioni sono riprese da Cartesio e Leibniz e i filosofi matematici, per i quali le conoscenze matematiche, nella loro evidenza, necessità intuitiva e rigore, le stimano superiori alle conoscenze empiriche. Il presupposto, proprio del razionalismo metafisico, al di là di garantire un rapporto di equivalenza tra l’ordine delle idee nella mente e l’ordine della natura, sarà contestato dall’empirismo.

La relazione di successione necessaria presunta esistente tra enti, eventi e fenomeni pensati come cause ed effetti, si risolve nella connessione logica per cui il concetto di effetto si deduce da quello di causa. È il *realismo dialettico* della metafisica spinozana secondo cui «L’ordine e la connessione delle idee è la stessa come l’ordine e la connessione delle cose è lo stesso»⁵³.

51. Nella prima direzione si orientano varie ricerche di matematica e di logica (De Giorgi, 1995-96; Basti e Perrone, 1996) e di nuove formulazioni della teoria dell’analogia. Nell’altra direzione le scienze naturali (biologia e chimica).

52. Democrito, Fr. 34.

53. B. Spinoza, *Ethica* II parte, prop. VII: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum». Nelle dimostrazioni di due proposizioni successive (Prop. 19 e 20) viene sostituita la «connexio rerum» con la «connexio causarum». E del resto il realismo dialettico appare già dagli assiomi III e IV della prima Parte (di cui il IV viene richiamato appunto per dimostrare la detta prop. VII della P. II): «Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur». «Effectus cognitio a cognitione causae

È evidente il presupposto l'idealistico in nuce del filoafo nolano — base teoretica di quel panteismo deistico che identifica l'« in se est » con il « per se concipitur », rispecchiando un parallelismo fra l'ordine della mente e l'ordine della natura. Lo spinozismo, in altri termini, è la più cristallina giustificazione metafisica del determinismo, un determinismo assoluto nel quale ogni ingrediente concettuale — dal prevedibile al controllabile, dal misurabile al conoscibile — è inserito sistemicamente, e che troverà risonanze più o meno alte, fino a culminare con determinismo laplaciano.

Ma gli assunti del realismo come s'interpretano all'interno del discorso scientifico nell'era contemporanea? Quali relazioni sussistono rispetto all'anti-realismo, in particolare nei domini della micro-fisica? Il rapporto tra realismo e antirealismo nella scienza ha una duplice valenza problematica, sia come argomento metafisico, sia in relazione con l'indeterminismo. Nell'attuale dibattito sul realismo scientifico, il *realismo* e l'*antirealismo* assumono significato solo

internamente ad un linguaggio e ad uno schema concettuale (per esempio, sull'esistenza degli atomi si è realisti in uno schema daltoniano e, viceversa, antirealisti in uno schema machiano); mentre non avrebbe senso, e cederebbe a una vuota questione metafisica, prendere posizione al di fuori di un quadro di riferimento linguistico accettato. Ciò fa apparire il neoempirista carnapiano come un *realista interno* (Putnam)⁵⁴ circa gli enti postulati dalla fisica e, insieme, come una sorta di pragmatista e convenzionalista relativamente alla scelta di un linguaggio in cui descrivere il mondo; oppure, alla luce di una più attenta analisi dei testi di Carnap, egli potrebbe anche apparire come un realista *ontico* (accezione sull'uso empirico-scientifico di « realtà », e non metafisico) e, insieme, come uno che rifiuta qualsiasi impegno *ontologico* (« realtà » in senso metafisico)⁵⁵.

Il problema se entità, stati e processi descritti dalle teorie scientifiche di frontiera esistano realmente o siano pure costruzioni intellettuali al fine di predire e produrre eventi secondo le nostre esigenze (economiche, sociali, ideologiche, antropologiche, ecc.), costituisce l'ontologia della scienza contemporanea. Gli enti microfisici (quark, leptoni, stringhe, ecc.) il senso comune li considera oggetti reali della consistenza ontologica delle scarpe ai miei piedi o dell'analcoolico che sto sorseggiando. Ma al di là del realismo

dependet, et eandem involvit ».

54. Secondo la proposta di Putnam, al "realismo metafisico" si aprono alternative come "realismo interno" (d'ispirazione kantiana), "realismo dal volto umano", "realismo pragmatico".

55. A.A.Vv., *Realismo/antirealismo. Aspetti del dibattito epistemologico contemporaneo* a cura di A. Pagnini 1995, p. 14.

tout court che individua oggetti e fatti attraverso i sensi, il problema scottante è affrontato dal *realismo teorico*: distinguere tra

predicazione della verità [e] predicazione dell'esistenza — che gli asserti che la scienza fa su di essi siano veri o falsi in virtù di come il mondo è. [Ad esso si allinea la critica al *realismo cumulativo*, a] quell'ottimismo che abbaglia i fruitori profani della scienza al pari di molti filosofi, [...] che la scienza progredisca di verità in verità, e che le teorie successive spieghino i successi e gli insuccessi delle precedenti allargando sempre più l'ambito della loro applicazione e aumentando il loro potere predittivo, ma lasciando sostanzialmente invariati gli "oggetti" su cui vertono⁵⁶.

Così la conflittualità sul dualismo onda-particella e sull'indeterminazione tale da vanificare ogni tentativo di decifrare la realtà fisica, negando qualsiasi presupposto ontologico su cui poter costruire una teoria scientifica coerente; non ultime alcune critiche mosse dalla filosofia alla valenza euristica della scienza, considerandola un insieme di puri costrutti teorici alieni dalla "vera realtà". Tuttavia, la filosofia, la scienza e la storia del pensiero scientifico hanno fortemente ridimensionato la fiducia nel senso comune: in filosofia, con la sostituzione del concetto di "scoperta", nell'attività scientifica, con quello di 'costruzione'. In particolare nella scienza, con il principio di complementarità di N. Bohr, si apre il dibattito sulla possibilità o meno di inferire sull'ordine fisico del mondo. Il realismo ha opposto assunti di tipo abduktivo per rivendicare riscontri oggettivi e significativi tra scienza e realtà o, altrimenti, mediante criteri teorici di corrispondenza e/o di verisimiglianza. Tuttavia, almeno in parte, il realismo scientifico ingenuo ne ha risentito. Rispetto al realismo costruttivo, R. Giere distingue criticamente tra obiezioni concettuali ed epistemologiche. Le prime pongono il problema semantico sui *contenuti di verità* delle proposizioni teoriche:

se il realismo può essere formulato come una tesi coerente che non sia né vuota di significato né banalmente falsa. [Le seconde muovono obiezioni sul *sensu* di tali proposizioni] se, in generale, potrebbe esserci una giustificazione adeguata per le affermazioni realiste⁵⁷.

I concetti di "verità", "corrispondenza", "isomorfismo" non costituiscono le vere relazioni tra modelli teorici e realtà fisica, ma quello di similarità circoscritto entro particolari livelli del mondo fisico. I gradi di similarità tra modello e sistema reale si distinguono in base a certe differenze, modulandosi su aspetti colti dal modello e caratterizzanti il sistema reale stesso. I modelli costituirebbero schemi descrittivi un certo numero di aspetti di un certo sistema reale, segnando la differenza tra realisti e antirealisti.

56. Ivi, p. 20.

57. R. N. Giere *Spiegare la scienza. Un approccio cognitivista* ed. il Mulino, Bologna 1996, p. 89.

Secondo il realismo scientifico ingenuo, le teorie, per essere considerate valide, debbono avere un contenuto veridico corrispondente ai fatti. La scienza descriverebbe fedelmente la realtà fisica, sostenendo corrispondenze tra proposizioni ed eventi, e descrivendo il mondo com'è veramente strutturato. Sono state avanzate osservazioni. In primo luogo la fallibilità delle teorie scientifiche i cui contenuti di "verità" risulterebbero approssimati; a ciò il realismo scientifico opporrebbe un andamento asintotico delle teorie rispetto alla teoria definitiva. Ma la tesi è, a sua volta, contestata dalle kuhniiane 'rivoluzioni scientifiche': il succedersi delle teorie avverrebbe attraverso mutamenti in fasi critiche di carattere ontologico profondo. I radicali mutamenti dei quadri teorici per il raggiungimento di una teoria fondamentale ("storia letteralmente vera di ciò che è il mondo"), inducono alla "meta-induzione pessimista".

La posizione del realismo scientifico ne esce lesa. Il problema si incentra nell'idea di "verità scientifica" la quale, per dribblare lo strumentalismo scientifico verso cui scivolerebbe, oscilla intorno a due possibili scelte: *a*) porre in discussione l'idea di "verità" interna delle teorie, ovvero il rapporto tra realismo scientifico e problema della verità nelle teorie; oppure *b*) reinterpretare l'oggetto a cui si riferiscono le teorie scientifiche e i rispettivi contenuti di verità. Per l'empirismo costruttivo (*Constructive Empiricism*) di B. van Fraassen, rispetto al punto *a*), va respinto il nesso tra semantica (*verità*) ed episteme (contenuto scientifico); non è la verità come tale ad assumere la funzione epistemica in una teoria scientifica, ma l'idea di "adeguatezza empirica". Per l'epistemologia critica di van Fraassen,

«la scienza mira a fornirci teorie che sono empiricamente adeguate, e l'accettazione di una teoria scientifica implica solo la credenza che essa sia empiricamente adeguata, [come sistema teorico che] salva i fenomeni [in cui] trovano posto tutti i fenomeni attuali [e che] ciò che dice la teoria sulle cose osservabili è vero»⁵⁸.

Una concezione semantica da cui riemerge, ristretta ai soli osservabili, l'idea di "verità" la quale, connessa al criterio di *modello*, sarà rivisitata dalla semantica di A. Tarski. Al realismo scientifico si contrappone il realismo strutturale secondo il quale, nella successione delle teorie, a parte "salvare i fenomeni", esse si relazionano con le "strutture rilevanti" della realtà, al di là della mutevolezza delle entità fisiche. Il richiamo di J. Worrall (J. Worrall *Structural realism: the best of both worlds* 1989; *Structural Realism: the Best of Both Worlds* in D. Papineau, *The Philosophy of Science* Oxford 1996) sul mutamento dalla teoria sulla propagazione ondosa attraverso l'etere alla teoria maxwelliana del campo elettromagnetico, indica come le strutture formali (equazioni) del fenomeno di propagazione si conservino pur mutando nei

58. B. van Fraassen *L'immagine scientifica* tr. it. di R. Festa, Bologna, CLUEB, 1985, p. 45.

contenuti ontologici dei sistemi teorici, e che ciò che resti inalterato possa considerarsi *reale*. Sul piano epistemologico, il realismo strutturale concepisce le teorie come sistemi rappresentativi sulla *nostra* capacità di conoscere la verità scientifica; dalla prospettiva ontologica, le teorie si pensano come sistemi descrittivi la dimensione esistenziale del mondo naturale.

Il problema della *verità* delle teorie scientifiche costituisce un limite del loro contenuto di verità e stabilisce se una teoria scientifica è vera o se essa sia la “vera teoria”; una distinzione tra teorie scientifiche e teorie della verità, tra epistemologia e ontologia. Va distinta l’analisi *sintattica* da quella *semantica* delle teorie più idonea per il linguaggio scientifico, e quali conseguenze implicano più interpretazioni di uno stesso modello matematico rispetto alla verità di una teoria. Quale rilevanza esplicativa emergerebbe per una spiegazione efficace, più vicina alla realtà (*verità*) fisica? Quanto di fisicamente vero sussiste nei modelli teorici affinché descrivano oggettivamente i fenomeni? Sulla corrispondenza tra verità e rappresentazione, la funzione delle teorie restringe all’interpretazione e al grado di realtà entro cui esse si esplicano. Dato l’indebolimento dell’idea di “verità” in una teoria scientifica, è possibile recuperarla con quella di “oggettività”; con il criterio quantistico di simmetria il riferimento all’oggettivo è risolutivo rispetto al riferimento di verità in quanto prescinde dal tipo di riferimento e dall’opzione realista o antirealista. In altri termini, si conserva la relazione ontologica tra realtà e riferimento variando la natura di quest’ultimo.

La semantica delle teorie si pone in alternativa alla sintassi la quale, originata dalle riflessioni del neoempirismo, concepisce le teorie scientifiche come sistemi assiomatici e teoremi che descrivono la realtà mediante regole di corrispondenza. Nella sintassi il linguaggio di una teoria scientifica corrisponde a un sistema di assiomi, teoremi e a un vocabolario aggiuntivo che relaziona tale sistema alle osservazioni dei fenomeni. Una visione logica del mondo diviso tra termini teorici e termini osservativi che W. V. O. Quine contesterà nella critica ai due dogmi dell’empirismo. Con la prospettiva semantica, al contrario, la formalizzazione di una teoria scientifica non si riduce a una costruzione puramente linguistica. Per E. Beth, van Fraassen e altri, le teorie non sono solo sistemi proposizionali (teoremi), ma *complessi* extralinguistici esprimibili mediante varie espressioni linguistiche. La semantica è lo strumento più idoneo a descrivere le teorie scientifiche di ultima generazione, ai cui modelli configurano con maggiore aderenza le strutture di « *mondi possibili* permessi dalle teorie; uno di questi mondi possibili intende rappresentare il mondo reale »⁵⁹. Il criterio della “rilevanza” ha un ruolo determinante in quanto: *a*) una teoria scientifica corrisponde a un sistema strutturale i cui parametri rilevanti possono soddisfarne gli assiomi;

59. Ivi, p. 89.

b) la condizione deve valere per versioni o “sottostrutture” empiriche della teoria in diretta corrispondenza ai fenomeni osservabili.

Il passaggio dalla sintassi alla semantica tra le teorie scientifiche e la realtà fisica, implica l’abbandono del contenuto di verità come oggetto di conoscenza sul mondo. L’“adeguatezza empirica” dell’empirismo costruttivo imporrebbe l’occasionale aderenza di un certo modello teorico ai dati sperimentali. La “rilevanza strutturale”, nella nuova interpretazione realistica, non solo *salva i fenomeni* ma individua una continuità strutturale in accordo col modello teorico proposto. L’empirismo costruttivo di van Fraassen e il realismo strutturale di Salmon (*Statement Empiricism*) non esprimono certo la stessa tesi in quanto il passaggio dalla sintassi alla semantica nel linguaggio scientifico implicherebbe il fatto che ciò che chiameremmo “adeguatezza empirica di un modello ai dati sperimentali”, da una prospettiva empirica, potrebbe tradursi dal punto di vista realistico come “rilevanza di una continuità strutturale”.

L’analisi semantica delle teorie scientifiche deve quindi affrontarsi nel contesto della *teoria semantica* elaborata da Tarski la quale interpreta i significati degli enunciati e delle proposizioni, ovvero « cosa vuol dire che una proposizione è vera rispetto a una data interpretazione e che un’interpretazione verifica gli assiomi di una teoria? »⁶⁰. L’analisi oscillerebbe su tre parametri fondamentali: *interpretazione*, *verità* e *modello*. Tentano una mediazione le riflessioni di I. Putnam, sull’epistemologia e la nozione di verità (*Reason, Truth and History* del 1981) tra un realismo della verità come corrispondenza e le “tesi deflazioniste”, offrendo un’idea di “verità” *ermeneutica*, “non oggettivistico-naturalistica”, pur conservando un giudizio di oggettività sul riferimento diretto.

5. Sostrati ideologici nell’indeterminismo fisico

Il dibattito contemporaneo intorno al significato epistemologico dell’indeterminismo — con le sue ricadute sul piano etico ed antropologico — è motivato e ispirato da orientamenti di pensiero e sostrati ideologici; non v’è infatti sistema teorico o costruzione intellettuale che non ne sia una diretta o indiretta espressione. Heisenberg afferma che

è nella teoria dei quanta che hanno avuto luogo i cambiamenti più radicali riguardo al concetto di realtà [...] il mutamento che si manifesta [...] non è una semplice

60. A. Tarski *Il concetto di verità nei linguaggi formalizzati*, Vita e pensiero, 1963, p. 59.

continuazione del passato; esso appare come una vera rottura nella struttura della scienza moderna »⁶¹.

Restringiamo l'attenzione sulle correnti filosofiche che hanno sostenuto e sostengono attualmente le comunità scientifiche. Per l'interpretazione danese, i concetti classici sono *sostrati linguistici* mediante cui descrivere esperienze, che, pur intrinseche alla nostra struttura mentale, sono inadeguate. La relazione d'indeterminazione permette una lettura probabilistica dei risultati osservativi nella quale viene descritto sia un *dato di fatto*, definendo la probabilità uguale a 1 (*assoluta*) rispetto alle condizioni iniziali (*certezza*) nella determinazione dell'ente in moto; sia la *conoscenza* del dato di fatto, in quanto un'osservazione migliore potrebbe effettuarsi sul fenomeno. L'errore di misura non è intrinseco alla micro-entità, ma all'incompleta conoscenza sulla sua dinamica, ed è proprio della funzione probabilistica: il principio d'indeterminazione può definirsi principio *aperto* poiché coinvolge l'osservatore allo stesso modo dell'oggetto osservato. Ciò che distingue la teoria classica da quella quantistica, non è che la prima prospetti la possibilità di calcolare l'errore osservativo come 'distribuzione di probabilità' per posizioni e velocità iniziali, ma la differenza tra *incertezza ontologica* e *determinismo classico*. La funzione probabilità è uno stato di prevedibilità di un ente microfisico in una certa porzione spaziale che non può intendersi come un succedersi temporale di eventi, ma "una tendenza per gli eventi e per la nostra conoscenza di essi".

L'interpretazione di Schrödinger, ortodossa, sposta l'idea di *oggettività reale* dai corpuscoli alle onde, considerandole non più onde di probabilità. Negando i salti quantici, egli trascura il fatto che solo le onde spaziali di configurazione sono onde probabilistiche, secondo l'interpretazione *tout court*, al contrario delle onde materiali o di radiazione strutturate tridimensionalmente, quindi fisicamente reali. A questo punto, sorge un problema squisitamente filosofico: *il paradosso del "gatto di Schrödinger"*. Esso investe i contenuti del principio di causalità, ma in alternativa a quella affrontata dal principio indeterministico, caratterizzando orientamenti di pensiero tra loro divergenti. Un gatto viene chiuso in una scatola. In essa v'è una fiala di veleno che un martelletto può rompere cadendovi sopra, sorretto da un dispositivo azionato da un protone. Su tale dispositivo si invia un protone di *spin* indeterminato e, dopo un certo tempo, si guarda da un piccolo foro all'interno della scatola. Il gatto è certamente *vivo* o *morto*. Questo secondo la logica classica. Se l'insieme *protone-dispositivo* sarà descritto da una funzione d'onda di elevata complessità verrà rappresentata una sovrapposizione

61. W. Heisenberg *Fisica e filosofia. Come la scienza contemporanea ha modificato il pensiero dell'uomo* ed. NET p. 11.

degli stati *dispositivo funzionante* e *dispositivo non funzionante*; di conseguenza avverrà anche al sistema *martello-fiala-gatto*, il quale si troverebbe in due condizioni sovrapposte: *gatto vivo* e *gatto morto*.

Il paradosso pone in modo esplicito il problema quantistico della misura; d'altra parte è necessaria una riduzione del pacchetto d'onde passando dalla sovrapposizione di tali stati a uno solo. Vi sono due soluzioni: idealistica (E. Wigner) e materialistica. Per la prima, un osservatore, guardando dal forellino, vede il gatto e la sovrapposizione degli stati si annulla mediante un atto trascendente della propria coscienza, determinando una 'soluzione' all'equazione d'onda ψ . L'interpretazione possiede alcune incoerenze — che tralasciamo — sulla *decidibilità* della 'vita' o della 'morte' del gatto. La soluzione materialistica si pone in due versioni. Secondo la prima, il sistema riduce istantaneamente il pacchetto d'onde per il fatto che dall'entità microcosmica (protone indeterminato) a quella macrocosmica (sistema) elide gli effetti propriamente quantistici. Per la seconda non v'è riduzione del pacchetto d'onde, il sistema è concepito in modo che l'equazione di Schrödinger ψ evolva al punto da far scomparire tutti gli stati possibili all'infuori di uno determinato. Una distinzione tra *reale* deterministico e *possibilità* quantistica di eventi fisici, prestandosi a varie obiezioni.

Emergono due opposte interpretazioni: *l'idealismo quantistico*, secondo cui la coscienza dell'osservatore determinerebbe ontologicamente la realtà fisica: senza osservatore non esiste fenomeno. Nella estremizzazione hegeliana, secondo Wigner, « quando un'impressione entra nella nostra coscienza, essa altera la funzione d'onda perché modifica la nostra valutazione delle probabilità per quanto riguarda le altre impressioni che ci aspettiamo di ricevere in futuro. È in questo momento che la nostra coscienza entra in modo inevitabile e inalterabile nella teoria. Se si parla in termini di funzione d'onda, i suoi cambiamenti sono accoppiati all'entrata delle impressioni nella nostra coscienza ». Com'è noto, W. Heisenberg appartiene a tale corrente di pensiero che configge con il realismo di K. Popper. Vi sono, a loro volta, due distinte versioni della posizione idealistica: la prima ammette l'esistenza di un'entità immateriale, lo spirito. Essa è certa solo dell'esistenza dei nostri pensieri e delle nostre sensazioni, e può respingere l'esistenza del mondo materiale a noi esterno, ponendo in discussione l'esistenza stessa della materia (idealismo di G. Berkeley); o, nella seconda versione, la tesi dell'idealismo trascendentale kantiano. All'idealismo dogmatico berkeleiano, I. Kant oppone l'idealismo formale: le forme spazio-temporali non possiedono un'esistenza indipendente dalla mente umana. Tuttavia Kant non nega l'esistenza della "cosa in sé", pur inconoscibile al pensiero. L'idealismo trascendentale si coniuga pertanto con il realismo empirico: la derivazione del mondo esterno dai contenuti dell'esperienza, mediante la sensazione.

La seconda interpretazione: il *materialismo* o *realismo quantistico*, che esclude la funzione della mente: il mondo esiste *al di là* della nostra presenza. Essa considera esistente unicamente la materia, e lo spirito un epifenomeno con alto livello di complessità. Il linguaggio quotidiano con cui si definiscono gli oggetti macroscopici sono gli unici strumenti concettuali mediante cui il ricercatore *describe* gli eventi microfisici; concetti come “realtà”, “traiettoria”, “spazio” e “tempo”, sono *modi* di rappresentare i fatti di quel mondo, altrimenti incomprensibile. Heisenberg osserva che la *descrizione degli eventi* nel

processo teoretico quantico fra due successive osservazioni è una contraddizione *in adiecto*, giacché la parola ‘descrivere’ si riferisce all’uso dei concetti classici, mentre questi concetti non possono venire applicati nello spazio che intercorre fra le osservazioni; possono soltanto venire applicati nei punti d’osservazione⁶².

La scuola danese si discosta dal positivismo, considerando fondamentali i processi classicamente descrivibili secondo la natura stessa delle cose; l’ontologia materialistica, secondo Heisenberg, traspone indebitamente i parametri esistenziali del quotidiano alle strutture quantistiche. Ciò è insensato. Popper nega il ruolo della coscienza nella teoria quantistica come forma di conoscenza della realtà non riducibile a un fatto puramente coscientiale, e, in opposizione all’idealismo di Copenhagen, egli considera che

ciò che cerchiamo nella scienza non è tanto l’utilità quanto la verità [...]. La prospettiva secondo la quale le teorie non sono altro che strumenti o artifici per calcolare è divenuta di moda tra gli scienziati quantistici, a causa della tesi di Copenhagen sull’intrinseca inintelligibilità della teoria quantistica. Io credo che questa sia una dottrina sbagliata anzi perversa⁶³.

Sull’interpretazione propensionale delle dispersioni probabilistiche della relazione di Heisenberg, Popper, nel *Poscritto*, riassume la sua peculiare versione della meccanica quantistica; i problemi affrontati dalla fisica quantistica sono essenzialmente probabilistici e statistici, e non vanno ricondotti ad una carenza conoscitiva o ad un’interazione tra osservatore e gli sperimenti. Le relazioni di Heisenberg si riferiscono a popolazioni di particelle aventi velocità e posizione, specificando relazioni statistiche di dispersione e limitando il valore predittivo. Le relazioni sono proprietà fisiche reali di situazioni sperimentali; il segno “ Δ ” non deve intendersi come “margine di incertezza nella misurazione”, ma “ampiezza oggettiva”: le equazioni

62. W. Heisenberg *Mutamenti nelle basi della scienza*, Universale Bollati-Boringhieri, 1978, p. 18.

63. K. R. Popper *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* vol. I, parte II (1956), Milano, Il Saggiatore 1984, p. 64.

quantistiche esprimono leggi statistiche del mondo naturale, non incertezze. Non vi è pertanto un dualismo tra onde e particelle, ma rispettivi *campi di propensione* non inerenti alle particelle, ma come proprietà relazionali dell'*entourage* sperimentale, mutevole secondo le varie interazioni.

L'estensione cosmica del sistema quantistico di H. Everett (*many worlds*) contiene e attua in essa *tutte* le possibilità dinamiche della funzione d'onda Ψ ; ma gli atti osservativi specifici dissolverebbero costantemente i mondi paralleli, non comunicanti tra loro. Nell'atto osservativo il ricercatore selezionerebbe un ramo del ventaglio di mondi possibili; per cui in una di queste ramificazioni C. G. Cesare attraverserà il Rubicone, ma non in un'altra, o l'Accademia di Belle Arti di Vienna non ammetterà A. Hitler ai propri corsi, ma non in un'altra. Dalla prospettiva realistica della teoria dei quanti, Popper considera che l'introduzione del soggettivismo (implicata dal positivismo di E. Mach) aprì una crisi nella fisica contemporanea:

La questione centrale qui è il realismo. Vale a dire, la realtà del mondo in cui viviamo: il fatto che questo mondo esiste indipendentemente da noi [tuttavia] le teorie sono invenzioni nostre: questo l'hanno visto con chiarezza gli idealisti epistemologi. Ma alcune di quelle teorie sono talmente rischiose che possono urtare con la realtà: sono le teorie contrastabili della scienza. E quando urtano, allora sappiamo che c'è una realtà: qualcosa che può indicarci l'errore delle nostre idee. E perciò, il realista ha ragione⁶⁴.

Popper inquadra i programmi metafisici di ricerca all'interno del concetto di "propensione", individuando la loro funzione nella coincidenza tra lo sviluppo della scienza e quello dei suoi problemi. Tale sviluppo risente della scoperta di incongruenze logiche e di conflittualità tra teoria ed esperienza, in particolare la guida dei programmi metafisici di ricerca, a cui si è ispirato Lakatos. Come già osservato, questi programmi sono impliciti nelle teorie e nell'approccio degli scienziati al mondo naturale. Sono taciuti e si esplicitano mediante i mutamenti nella storia della scienza, aprendo nuovi orizzonti di ricerca. I loro contenuti "metafisici" emergono dalle concezioni sulla struttura del mondo, la loro attività "di ricerca" si esprime attraverso i problemi rilevanti delle scienze, indicando urgenze e soluzioni soddisfacenti. Scienza e filosofia, secondo Popper, sono solidali nell'impegno per la conoscenza della verità: «ormai non credo, come in un tempo, che vi sia una differenza tra la scienza e la filosofia in questo punto così importante»⁶⁵. Il programma metafisico popperiano s'incentra sull'idea delle propensioni, strumento interpretativo del mutamento. Lo stato reale di un sistema fisico è l'interazione delle sue disposizioni o potenzialità, il

64. Ivi, p. 51.

65. Ivi, p. 55

cui mutamento è l'attualizzazione delle propensioni, che genera, a sua volta, nuove propensioni:

le propensioni sono, da una parte, delle potenzialità, e dall'altra sono propensioni o potenzialità di realizzare qualcosa. [Le interazioni provocano l'attualizzazione non determinista di alcune propensioni; il passaggio dalla *potenzialità* allo stato *attuale* può dipendere o meno dal nostro stesso intervento:] il mondo cambia senza riguardo verso di noi⁶⁶.

[Ogni stato del mondo può intendersi come] attualizzazione o realizzazione di certe potenzialità o propensioni dei suoi stati precedenti, e insieme come un campo di disposizioni o di propensioni verso l'attuazione del seguente stato. [Il mondo fisico è un mutamento di propensioni:] essere significa essere l'attualità di una propensione che precede il divenire, e insieme indica una propensione verso il divenire⁶⁷.

Le propensioni, tuttavia, devono considerarsi non solo qualità intrinseche in ogni singolo elemento, ma in rapporto alle *strutture relazionali* tra elementi. Ciò rientra nell'economia dei sistemi complessi che s'oppono all'autarchia di unità naturali come atomi ed esseri viventi. La tesi propensionale offre « un'immagine del mondo in cui ci sia spazio per i fenomeni biologici, per la libertà umana e per la ragione umana »⁶⁸. L'epistemologia popperiana, punta alla dissoluzione del determinismo assoluto che nega la libertà umana. Il determinismo metafisico nella versione scientifica sostiene la fissazione nomologica di tutti gli eventi; per il senso comune, i nostri atti deliberati sono "liberi", ma in natura certi eventi sono prevedibili, altri, come il clima, comportano margini imprevedibili. Il senso comune attesta anche che gli eventi sono causati, ma ciò non implica che a partire dalle loro cause se ne possano sempre prevedere gli effetti, e tanto meno prevederli con esattezza infinitesimale. Ma le spiegazioni fisiche causali implicano l'esatta prevedibilità di ogni evento futuro, e Popper denomina tale esigenza « il principio di poter dar ragione » di qualsiasi evento, come un universo interamente prevedibile. Tuttavia, non v'è motivo che quell'esigenza possa soddisfarsi: non v'è ragione per credere nel determinismo scientifico, sostenuto solo dai successi della fisica newtoniana.

Per l'indeterminismo popperiano (*indeterminismo epistemologico*), l'obbligo della prova ricade sul determinismo in quanto è la tesi deterministica che deve dimostrarsi; risulta più forte pensare che ogni evento fisico è determinato anziché riconoscere che almeno certi avvenimenti non lo siano. Sembra più corretto seguire il senso comune nel distinguere tra fenomeni più o meno prevedibili. Nessuna conoscenza attuale induce a pensare che

66. Ivi, p. 36

67. Ivi, p. 38.

68. Ivi, p. 59

animali e uomini siano emersi da cause fisiche perfettamente prevedibili; se il determinismo fosse vero, lo studio del cervello di W. A. Mozart consentirebbe di prevedere la sua geniale creazione musicale, magari replicandola, oppure, analizzando la mente di E. Galois, ricostruire il processo mentale che lo condusse a formulare la “teoria dei gruppi”.

La conoscenza scientifica è quindi approssimativa e le teorie sono modelli semplificati della realtà. L'errore kantiano è stato di credere che la fisica newtoniana implicasse il determinismo, dato il suo carattere parziale, tuttavia le predizioni si ricavano dalle teorie, le quali decidono *a priori* le emergenze o meno. Le teorie infatti sono reti dalle quali per la condizione di essere tali sfugge sempre qualche dettaglio. La complessità delle cose è la condizione che tende a seppellire ogni anelito deterministico. L'argomento forte contro il determinismo è, secondo Popper, l'irreversibilità del tempo, la quale non deriva solo dal secondo principio della termodinamica, ma estende all'intero andamento fisico del mondo; il “paradosso del nipote” il quale se, tornando indietro nel tempo, uccidesse suo nonno, egli stesso non sarebbe potuto esistere. Per il senso comune non possiamo influire sul passato, bensì sul futuro, e non v'è argomento scientifico che può indurci a rinunciare a tale convinzione.

Nella relatività speciale, d'altronde, esiste una differenza essenziale tra passato e futuro assoluto per ogni osservatore, gli eventi nel “cono di luce del passato” possono influire su quelli nel “cono di luce del futuro”, ma non viceversa. Impossibile predire l'evoluzione della nostra conoscenza, quali teorie scopriremo o contrasteremo in futuro. Così prevedere quel che in futuro sapremo non avrebbe senso, poiché già ne saremmo a conoscenza, o testare l'insolubilità di un calcolatore nel pianificare i risultati delle sue stesse previsioni, non avrebbe tempo per poterli elaborare. Le condizioni stringono evidentemente nell'autocontraddizione determinista: la pretesa “capacità” di predire esattamente ogni evento e le sue cause, compresa la nostra conoscenza. La nozione di razionalità viene dissolta in quanto “prevedere” si ridurrebbe ad un automatismo privo di logica. Se infatti il determinismo scientifico fosse vero, non potremmo razionalmente sapere sul suo contenuto di verità, pertanto si respinge in quanto presuppone un'autocontraddizione: prevedere ciò che si conosce. Allo stesso modo, rigettando un indeterminismo assoluto, si renderebbe impossibile determinare qualsiasi forma razionale di conoscenza.

Ma la fisica moderna può raggiungere una piena autonomia dalla filosofia? Newton affermò di non formulare ipotesi, concetti e leggi in quanto si fondassero su prove sperimentali (“*hypotesis non fingo*”). Tuttavia, se la

relazione fra osservazioni sperimentali e teoria fosse esatta, le teorie di Newton non avrebbero dovuto necessitare di modifiche o contenere implicite conseguenze che gli esperimenti non confermassero, in quanto, in tal caso, ogni conseguenza sarebbe altrettanto indubitabile e definitiva come gli stessi fatti sperimentali. L'esperienza di Michelson–Morley smentì gli assunti teoretici di Newton e pertanto la teoria fisica non è una pura descrizione di fatti sperimentali né da essa deducibile. Come Einstein rilevò, il fisico perviene alla sua teoria mediante mezzi puramente speculativi; il procedimento deduttivo, non muove dai fatti alle ipotesi teoriche ma da queste ai fatti e ai dati sperimentali.

Di conseguenza le teorie si propongono in senso speculativo e si sviluppano deduttivamente rispetto alle loro molteplici conseguenze, sottoponendole così a prove sperimentali indirette. Ogni teoria scientifica costruisce una serie di supposizioni fisiche e filosofiche maggiore di quello che i semplici fatti implicherebbero. Tali principi presentano comunque un carattere filosofico. Essi possono essere ontologici, ovvero relativi all'oggetto della conoscenza scientifica indipendentemente dai suoi rapporti con l'osservatore, o epistemologici, riferentisi alla relazione del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto. Le teorie relativistiche hanno modificato la filosofia della fisica contemporanea mutando la concezione ontologica dello spazio e del tempo e della loro relazione con la materia. La teoria dei quanti e il principio d'indeterminazione hanno apportato profonde modifiche alla teoria epistemologica sulla relazione tra l'osservatore e i fenomeni naturali. Ciò che ne è derivato da tutto questo è un ripensamento radicale dell'ontologia naturale e una rivoluzione semantica del linguaggio usato nella descrizione e nell'interpretazione della sua fenomenologia, stringendo una relazione indissociabile tra la visione indeterministica della realtà e una sua dimensione metafisica da dovere necessariamente individuare.

Bibliografia

- Arecchi F. T. (a cura di), *Determinismo e complessità*, Armando 2000
- Cianchi L., Lantieri M., Moretti P., *Determinismo, realismo e località in fisica classica e quantistica*, Aracne 2007
- De Caro M. (a cura di), *La logica della libertà*, Meltemi, 2002
- De Caro M., *Il libero arbitrio*, Laterza, 2004
- De Rose C., *Il soggetto situato. La spiegazione delle azioni umane tra libertà individuale e determinismi sociali*,
- Dessi P., *La metamorfosi del determinismo*, Franco Angeli 1997

- DORATO M., Determinismo, libertà e la biblioteca di Babele, “Prometeo”, vol. 105 2009
- Enriques F. *Causalità e determinismo nella filosofia e nella storia della scienza*
- Gleick J., *Caos. La nascita di una nuova scienza*, BUR Rizzoli 2000
- HEISENBERG W., Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinetik und Mechanik (Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica nella teoria quantistica) *Zeitschrift für Physik*, vol. 43, n° 4 1927
- LAUDISA F., La causalità nella fisica del XX secolo: una prospettiva filosofica, in *Quaestio – Annuario di storia della metafisica*, vol. 2, 2002
- Mori M., *Libertà, necessità, determinismo*, Il Mulino 2001
- PETTOELLO R., Causalità e realtà nel dibattito sulla meccanica quantistica degli anni '30 del novecento. Una possibile ricostruzione, in “*Rivista di Storia della Filosofia*” LXIX (2014) n. 1 Rubbettino 2001
- Popper K. R., *Nuvole e orologi. Il determinismo, la libertà e la razionalità*, Armando 2006
- Popper K. R. *Poscritto alla logica della scoperta scientifica* vol.1, parte II (1956), Milano, Il Saggiatore
- Priarolo M., *Il determinismo. Storia di un'idea*, Carocci 2011
- Romizi D., *Fare i conti con il caso. La probabilità e l'emergere dell'indeterminismo nella fisica moderna*, Archetipo Libri 2009
- SCHLICK M., *La causalità nella fisica contemporanea*, in *Tra realismo e neo-positivismo*, Il Mulino, Bologna 1974
- Signore M. (a cura di), *Libertà e determinismo. Un rapporto problematico*, Pensa Multimedia 2008
- Ubaldo N., *Atlante illustrato di filosofia*, Giunti Editore, 1999.
- Vulpiani A., *Determinismo e caos*, Carocci 2004
- WORRALL J., Structural Realism: The Best of Both Worlds? in *Dialectica*, vol. 43, 1989

Vicino alla follia

La filosofia eleatica al vaglio di Aristotele

MARCELLO ZANATTA*

Abstract

Aristotle affirms that Eleatic philosophy is close to madness because it denies becoming and multiplicity, which are attested by experience. This judgment is without exception in case of Zeno and Melissus; instead it would seem inadequate for Parmenides who, according to Aristotle himself, in the “third way” attributes some relevance to the experience. Through a detailed analysis of Eleatic arguments and of Aristotle’s objections it is shown that the judgment of proximity to madness also strikes Parmenides because in reality the relevance that this philosopher attributes to experience and to nature’s knowledge is bogus: in fact this knowledge is the object of « doxa », although true, and not of « science », as for Aristotle is physics.

Keywords: Eleatic, Philosophy, Madness, Aristotle, Judgment.

1. È noto il pesante giudizio di Aristotele sulla filosofia eleatica, tacciata addirittura di essere prossima alla follia¹ e di annoverare tra i suoi esponenti Zenone e Melisso, due pensatori il cui dire è « rozzo »². Senza dubbio, nessuna corrente filosofica e nessun pensatore sono stati giudicati così drasticamente dallo Stagirita, che pure né ad alcun Presocratico, né a Socrate, né a Platone ha risparmiato critiche, e talvolta anche severe³. Proprio perché

* Università della Calabria, Dipartimento di “Culture Educazione Società” (DICES). marcello.zanatta@unical.it.

1. Cfr. *De generatione et corruptione* (d’ora in poi citato con la sigla GC), I, 8, 325 a 19: *μηνίξ παραπλήσιον*. Su questo giudizio di Aristotele vedasi, tra gli altri, M. Pulpito, *Struttura e significato della critica di Aristotele agli Eleati*, « Peitho » 7 (2016), pp. 168 ss.; P.K. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton, Princeton University Press 1998, p. 78.

2. Cfr. *Metaph.* III, 4, 1001 b 14: Zenone *Χεωρεῖ Φορτικῶδ*; *Phys.* I, 2, 185 a 10–11 e I, 3, 186 a 8–9: *μᾶλλον δ’ ὁ Μελισσοῦ ἰλόγῳδ’ Φορτικῶδ*.

3. Quanto ai Presocratici, sia ai Monisti che ai Pluralisti, si vedano le critiche di GC I, *passim*; in particolare quelle mosse ad Anassagora e, soprattutto, a Empedocle; ma agli Atomisti, verso i quali Aristotele pur esprime apprezzamento per aver filosofato in accordo con i fatti e non verbosamente, come invece hanno fatto i fautori delle Idee, egli non manca di muovere rimproveri (cfr. GC I, 2). A Socrate rivolge critiche per avere negato il darsi dell’incontinenza (cfr. *Eth. nic.*, VII, 6). Ed è appena il caso di menzionare le obiezioni portate alla filosofia di Platone e dei Platonici, sia per ciò che attiene alla dottrina delle Idee che dei principi, nel *De ideis*, nel *Sul bene*, in *Metaph.* I, 9; XIII e XIV, dove polemizza anche con Speusippo, criticato altresì nei libri VII e X dell’*Etica Nicomachea* per la sua teoria del piacere, nonché, anche se meno drasticamente, con Eudosso.

rasenta la follia, per lo Stagirita il pensiero eleatico non sarebbe neppure degno d'essere discusso⁴, ma tuttavia lo discute, segno manifesto che ai suoi occhi un qualche interesse pur rivestiva, probabilmente per la massiccia influenza che ebbe sui Pluralisti e su Platone; e lo discute prendendone in esame le tesi basilari.

Il motivo per il quale lo ritiene prossimo alla follia, e che costituisce come il perno intorno a cui ruotano le specifiche critiche nonché l'ambito in cui esse si raccolgono, è così delineato:

ad alcuni fra gli Antichi sembrò che l'essente sia di necessità uno e immobile [...] Inoltre, è parimenti necessario che non esista movimento. Dunque, da questi discorsi, oltrepassando la sensazione e guardando a lato di essa come se si dovesse seguire il *logos*, sostengono che il tutto è uno e immobile e alcuni che è infinito [...]. Sul piano dei discorsi sembra che accadano queste cose, ma su quello dei fatti il pensare in questo modo è vicino alla follia (*πλησίον μανία*) (giacché nessuno di coloro che sono folli esce di sé così tanto da sembrargli che il fuoco e il ghiaccio sono una sola cosa, ma soltanto le cose belle e le cose che per l'abitudine appaiono <belle>, queste ad alcuni a causa della loro follia non sembrano differire affatto)⁵.

Ciò che rende il pensiero degli Eleati prossimo alla follia (*μανία*) sono dunque la negazione del movimento e l'affermazione dell'unità di tutte le cose; l'una e l'altra tesi istituite seguendo un ragionamento (*λογος*) che procede « oltrepassando » l'esperienza sensibile e lasciandola « a lato », disattendendo cioè le sensazioni e i fatti empiricamente constatabili, proprio come farebbe chi, non tenendo in alcun conto la « sensazione » tattile (il bruciore e il congelamento che si provano a contatto del fuoco e del ghiaccio) nonché il « fatto » che il fuoco è caldo e il ghiaccio è freddo, asserisse che il sentir caldo e il sentir freddo, il calore e il freddo sono un'unica cosa, o chi pretendesse che sono belle le cose che solamente a lui appaiono tali. La follia si attesta, dunque, sul piano conoscitivo, consistendo nel discostarsi da ciò che è un oggettivo sentire (il bruciore del fuoco, il raffreddamento del ghiaccio), e sul piano ontologico, consistendo nel discostarsi dall'oggettivo essere delle cose (la bellezza di ciò che oggettivamente è bello, il calore di ciò che è oggettivamente caldo e il freddo di ciò che è oggettivamente freddo). La negazione del movimento, in senso globale del divenire, e della differenza dei tipi di cose è pari a siffatti disconoscimenti, e come questi

4. Cfr. *Phys.*, 184 b 25–185 a 20. La ragione qui addotta è che non è compito di nessuna scienza, e dunque neppure della fisica, discutere con coloro che ne eliminano i principi, e l'affermazione che tutto l'essere è uno e immobile, o come finito (così Parmenide) o come infinito (così Melisso), contraddice la nozione stessa di natura: quella natura la cui esistenza, oltre a essere evidente, viene postulata dalla fisica quale suo principio.

5. GC, I, 8, 325 a 3–23 (tr. it. di M. Zanatta, *Aristotele, La generazione e la corruzione*, Monografia introduttiva, traduzione e commento, Milano, Mimesis 2019).

denotano uno stato che rasenta la follia, così lo denotano quelle negazioni⁶.

È opportuno riflettere che Aristotele non dice affatto che costoro hanno fatto male a dar retta al *logos*, ma che hanno fatto male a seguire « unicamente » il *logos*, non mediando affatto ciò che esso porta a concludere con ciò che l'esperienza (ossia le sensazioni e i fatti empirici) attesta⁷. Si sarebbe dovuto trovare, invece, una via (per stare al vocabolario parmenideo) percorrendo la quale l'unità del tutto, quell'unità che il *logos* porta ad asserire giacché attesta che nell'essere un essente, ogni essente è identico a ogni essente e dunque l'essente è uno⁸, debba conciliarsi con la differenza di ogni cosa da ogni cosa, ossia con la molteplicità attestata dall'esperienza sensibile, sia sul piano conoscitivo che su quello ontologico; e parimenti che l'immutabilità, quale diretta espressione, per un verso, e quale fondamento, per un altro, dell'unità dell'essere debba conciliarsi col movimento, la prima essendo richiesta dal *logos*, il secondo essendo manifestato dall'esperienza sensibile⁹. E pertanto la prossimità alla follia del pensiero eleatico appare — ora più propriamente — come la mancata conciliazione dei due livelli di considerazione¹⁰.

6. H. Cherniss, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore 1935, p. 68, nella sua complessiva, dura condanna di volontario fraintendimento di Aristotele nel presentare la filosofia presocratica, ha avanzato forti riserve circa una tale valutazione. Ma è stato decisamente confutato da J. Barnes in *The presocratic philosophers*, vol. 2, London 1979, pp. 86–97.

7. Il che è stato ben puntualizzato da G. Di Napoli, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, Milano 1953, p. 95. Ma già O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945, p. 102 si era espresso in questo senso.

8. Sull'unità dell'essere quale tesi da annoverarsi tra i capisaldi della filosofia eleatica si vedano, in particolare, G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1978 (1 ed., Roma 1932), pp. 65–68; E. Heitsch, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974, pp. 87 ss.; J. Barnes, *Parmenides and the eleatic One*, « Archiv für Geschichte der Philosophie » 61 (1979), pp. 1–21; J. Bollack, 1990. *La cosmologie parménidienne de Parménide*, in R. Brague and J.-F. Courtine (eds.), *Herméneutique et ontologie: Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris: Presses Universitaires de France 1990, pp. 17–53 e L. Ruggiu, *Parménide*, Venezia, Marsilio 1985, pp. 103 ss., il quale, leggendo Parmenide in una prospettiva esegetica legata alla teoresi di Emanuele Severino, schiaccia, per così dire, l'unità dell'essere sulla sua indefettibilità. In una prospettiva del tutto differente, l'unità dell'essere parmenideo e, in generale, eleatico è stata contrapposta e in un certo senso subordinata alla « interezza » dell'essere stesso da M. Untersteiner, *L'essere di Parmenide è oûlon non hen*, « Rivista Critica di Storia della Filosofia » 10 (1955), pp. 5–23. Ascrive invece la tesi dell'unità dell'essere a una concezione ancora arcaica T. Cole, *Archaic truth*, « Quaderni Urbinati di Cultura Classica » 42 (1983), pp. 7–28, ma questa concezione né ha avuto seguito tra gli studiosi né nella sua paradossalità sembra condivisibile. Per altro, mette conto sottolineare che analogamente aveva asserito Eraclito parlando dell'unità del tutto, ancorché l'unità proposta dall'Efesio si determini in strutturale rapporto con l'istanza che tutte le cose vengono all'essere e ne decadono secondo una scansione regolata dal *logos* e per questo costituiscono un'unità (cfr. D. K. 22 B 50: « ascoltando [...] il *logos* è saggio convenire che tutte le cose sono un uno (ἓν πάντα) »), mentre per gli Eleati l'unità dell'essere si ancora sull'impossibilità che esso non sia (in proposito cfr. D. W. Graham, *Heracitus and Parmenides*, in V. Caston and Graham [eds.], *Presocratic philosophy: essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot, Ashgate, pp. 39–40).

9. Una tale necessità è stata rappresentata con particolare risalto da M. Di Napoli, *La concezione dell'essere*, cit. p. 98. Si veda anche N. L. Cordero, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Las Vegas, 2004, pp. 17–19.

10. In proposito cfr. Gigon, *Der Ursprung*, cit., p. 104.

3. Le critiche di Aristotele agli Eleati su cui abbiamo fissato l'attenzione concernono determinatamente la fisica, come in modo assai significativo risulta dal fatto stesso di essere contenute in un trattato di fisica, quale è il GC;¹¹ ma nella misura in cui la fisica aristotelica è un'ontologia degli enti naturali¹², i quali sono soggetti a un tipo di movimento, e tra essi quelli studiati nel GC sono gli enti del mondo sublunare, soggetti a generazione e corruzione, allora le critiche dello Stagirita da una lato vanno inquadrare nel contesto « fisico » dello studio della natura, da un altro in quello « metafisico » del movimento.

In rapporto a questi due poli e nell'ottica della prossimità alla follia asunta quale ambito complessivo delle critiche aristoteliche all'eleatismo, è opportuno analizzare le specifiche obiezioni dello Stagirita. Ma previamente, al fine di disporre dei termini teorici in rapporto ai quali valutarne la portata, mette conto considerare come lo Stagirita concepisce la natura e il movimento. Le critiche dello Stagirita trovano in essenza il loro nucleo speculativo nella denuncia mossa alle tesi eleatiche di disattendere l'evidenza della natura e del movimento che la propria dottrina, invece, puntualizza e sistematizza in termini teorici, giacché essa, considerata in un'ottica che traguarda all'eleatismo, dà effettiva esecuzione alla conciliazione dell'esperienza sensibile, attestante la pluralità degli enti di natura e il movimento, col *logos*, il quale con i principi di non-contraddizione e del terzo escluso afferma l'identità dell'essere e il rifiuto del non-essere¹³.

4. L'oggetto della fisica è indicato dallo Stagirita in *Phys.* II, 1: si tratta degli enti di natura (τὰ Φύσει ὄντα), la cui caratteristica essenziale è di avere in se stessi il principio del movimento e della quiete, in rapporto a tutte le specie di movimento e di quiete, vale a dire, o secondo il luogo, o secondo l'aumento e la diminuzione, o secondo l'alterazione¹⁴. Tale prerogativa distingue questo genere di enti dai prodotti dell'arte (τὰ τέχνη ὄντα), che invece sono posti in essere esclusivamente da una causa esterna, mentre da

11. Del GC si segnalano le edizioni di H. H. Joachim, *Aristotle, On Coming-to-be and Passing-away (De generatione et corruptione)*, a revised text with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press 1922, di Ch. Mugler, *Aristote, De la génération et de la corruption*, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France) 1966 e di M. Rasché, *Aristote, De la génération et la corruption*, Texte établi et traduit, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France) 2005; nonché le recenti edizioni italiane di G. R. Giardina, *Aristotele, Sulla generazione e la corruzione*, Introduzione, traduzione e note testo greco (edizione Rashed) a fronte, Roma, Aracne 2008, di M. Migliori, *Aristotele, La generazione e la corruzione*, Introduzione, traduzione e commento, testo greco (edizione Joachim) a fronte, 2° edizione rivista e aggiornata da L. Palpacelli, con saggio bibliografico di L. Palpacelli, Milano, Bompiani 2013 e di M. Zanatta, *Aristotele, La generazione e la corruzione*, cit.

12. Cfr. G. Reale, *I problemi del pensiero antico dalle origini ad Aristotele*, Milano, Celuc 1972, p. 534.

13. Il che è ben puntualizzato da E. Berti, *Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », 63 (1981), pp. 227–252.

14. *Phys.* 192 b 13–15.

se stessi né sono capaci di generare, né hanno alcuna innata inclinazione per qualche specie di mutamento, se non per accidente, in quanto cioè si trovano a essere costituiti da qualcosa (come il legno o la pietra) che li riporta alla natura¹⁵.

Lo Stagirita dichiara che sarebbe ridicolo voler dimostrare l'esistenza della natura, dal momento che gli enti naturali sono molti e sono sotto gli occhi di tutti¹⁶. Indi chiarisce che, in un senso, la natura è « la materia che per prima funge da sostrato » in ciascuno degli enti naturali¹⁷; in un altro, è « la forma e la specie che è conforme alla definizione »¹⁸. Le due accezioni hanno in comune il fatto di esprimere note distintive della sostanza, e — afferma lo Stagirita — gli enti naturali, ossia quegli enti che « possiedono una natura (Φύσιν ἔχει) », hanno cioè intrinseco a sé il principio del movimento e della quiete (τοιούτη ἀρχή), sono sostanza. Essi infatti « sono un certo sostrato, e la natura è sempre in un sostrato (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί) »¹⁹. La natura, dunque, essendo presente in un sostrato, lo rende atto a muoversi da sé. Il sostrato cui Aristotele fa riferimento (e in rapporto al quale anche la presenza della natura si calibra secondo un significato differente) è, innanzitutto, l'ente naturale (come il fuoco o la terra, o il vivente), vale a dire il composto di materia e forma. In quanto tale, esso è sostanza.

Proprio in rapporto a questa determinazione di sostrato (ὑποκείμενον), ossia all'ente naturale stesso, come tutt'uno di materia e forma, il quale soggiace (ὑποκείται) alle sue proprietà, anch'esse naturali, la natura si precisa nel significato di forma (μορφή). La natura infatti, abbiamo ascoltato, « è sempre in un sostrato », e ciò che inerisce a un sostrato, per la determinazione della cosa, è per l'appunto la forma²⁰.

Oltre che come forma (μορφή), è natura in questo medesimo senso anche la specie (εἶδος). Essa, infatti, denota l'universale, ossia la determinazione comune a una molteplicità di enti che verificano la medesima

15. *Ibid.* 19–20. In ciò mi dissocio dall'esegesi di W. Wieland (*Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1970; tr. it. di C. Gentili, *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Bologna, Il Mulino 1993, pp. 297 sgg.), il quale sulla base di pur fini analisi conclude che caratteristica propria del movimento naturale è che « una origine di esso si trova, tra altre, nella cosa stessa in movimento », respingendo l'istanza che tute le sue cause gli sono immanenti.

16. *Phys.* 193 a 2–9. L'assurdità di una tale pretesa è innanzitutto di ordine metodologico e corrisponde in ultima istanza, a quella mancanza d'educazione al ragionamento scientifico (ἀεαδεῖσι @a tîn aênalutikîn) di cui si dice in *Metaph.*, 1006 b 3 (in proposito cfr. Ross, *Commentary*, p. 501).

17. *Phys.* 193 a 29–30.

18. *Ibid.* 30–31.

19. *Phys.* 192 b 32–34.

20. Cfr. A. Mansion, *La notion de nature dans la physique aristotélicienne*, « *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain* » 14 (1912), pp. 476; Id., *Introduction à la Physique aristotélicienne*, 2ème éd., Louvain–Paris 1945, p. 67.

definizione; in quanto tale, è conforme a questa stessa (τὸ κατὰ τὸν λόγον)²¹, la quale è « il discorso che significa l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι) » della cosa²², determinata dalla forma o coincidente con essa. E come la forma non è separabile (χωριστή), non sussistendo che nel sinolo, ossia in unione strutturale con la materia, così — sia pur a diverso titolo e senza per questo identificarsi con la forma medesima — non lo è neppure la specie (essa che, in quanto universale, è un « uno nei molti » [ἐν ἐπί των πολλῶν], non « un uno oltre i molti [ἐν παρὰ τῶν πολλῶν] »), se non con un atto d'astrazione puramente concettuale (οὐ χωριστὸν ὄν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λῆγον)²³. Il che la distingue dall'εἶδος platonico²⁴.

Quanto al movimento (κίνησις), esso è passaggio dalla potenza all'atto, ovvero dalla privazione di una forma da parte di un sostrato capace di averla al possesso di essa. Le categorie nelle quali un tale passaggio è rimarchevole sono la sostanza, la quantità, la qualità e il luogo²⁵, specificandosi in esse, rispettivamente, come generazione e corruzione (γένεσις καὶ φθορά), accrescimento e diminuzione (αὔξεισις καὶ μείωσις), alterazione (ἀλλοίωσις) e traslazione (φορά), la quale può essere o rettilinea o circolare: la prima come movimento imperfetto perché finito, la seconda invece come movimento perfetto perché unico e continuo²⁶ e quindi pienamente compiuto. In più, il movimento circolare è primo rispetto agli altri movimenti, vale a dire rispetto sia a quello rettilineo che a quello misto²⁷.

Secondo questa dottrina, dunque, generazione e corruzione, alterazione, aumento e diminuzione e traslazione sono quattro specie del movimento (κίνησις). Ma nel libro quinto compare una sistemazione alquanto diversa. Nei primi due capitoli di questo libro Aristotele divide il mutamento (μεταβολή), da un lato in generazione e corruzione, dall'altro nel movimento (γένεσις), distinto a sua volta nell'alterazione, nell'aumento e nella

21. Cfr. *Phys.* 193 a 31.

22. *Top.* 101 b 38.

23. Cfr. *Phys.* 193 b 4–5.

24. W. D. Ross, *Aristotle's Physics*, a revised text with Introduction and Commentary, 3° rist., Oxford 1966, *Commentary*, p. 504 fa opportunamente notare che la puntualizzazione aristotelica ha il preciso scopo di ribadire proprio questa distinzione.

25. In *Phys.* 226 a 23–26 Aristotele precisa che, « poiché non si dà movimento né della sostanza, né della relazione, né del fare e del patire, resta che il movimento è soltanto secondo la qualità, la quantità e il luogo. Ché, in ciascuno di questi vi è contrarietà ». Occorre tuttavia chiarire che in questo contesto della trattazione il movimento (κίνησις) è assunto in senso proprio, vale a dire come mutamento secondo il luogo, e dunque distinto dal mutamento (μεταβολή). Ma là dove il movimento, assunto in senso generale e complessivo, non viene distinto dal mutamento (cfr. *infra*), poiché quest'ultimo in una sua specie si dice secondo la sostanza, allora anche il movimento si determina secondo questa categoria.

26. La dimostrazione che il movimento circolare è unico e continuo occupa l'intera trattazione di *Phys.* VIII, 8.

27. La relativa dimostrazione occupa la prima parte di *Phys.* VIII, 9.

diminuzione e nella traslazione. In *Phys.*, V,1, in particolare, egli, giustifica l'impossibilità di ascrivere la generazione e la corruzione — che sono mutamenti (μεταβολαί) — al movimento (κίνησις) con la ragione per cui esse comportano non-essere (si genera ciò che non è e si corrompe ciò che cessa di essere), e il non-essere non è soggetto a movimento, così come all'essere in quiete, in nessuno dei sensi in cui il non-essere si dice: né secondo sintesi e diaresi, né secondo la potenza, né come non-sostanza individuale. Movimenti (κινήσεις) sono, invece, soltanto i mutamenti da un sostrato a un sostrato (laddove generazione e corruzione sono mutamenti da un non-sostrato a un sostrato e da un sostrato a un non-sostrato, ossia mutamenti secondo la contraddizione), e sono sostrati o i contrari o gli intermedi²⁸.

5. Nella cornice di questa dottrina della natura e del movimento si coglie come in controtelaio la valenza delle critiche mosse da Aristotele all'eleatismo: in tutte le modulazioni in cui esse sono state formulate, anche in quelle che parrebbero lasciare ancora uno spiraglio alla possibilità di sottrarsi alla radicale denegazione sul piano sia ontologico che gnoseologico della natura e del movimento, svincolandosi così dal pensate giudizio di prossimità alla follia. Si tratterà di vedere perché anche queste cadono sotto la critica aristotelica e si uniscono alle altre nel soggiacere a qual pesante giudizio dello Stagirita. Ma per comprenderlo occorre esaminare le tesi eleatiche che negano la natura, nella manifestazione di molteplicità che le è propria, e del movimento, e le critiche a vi muove Aristotele.

5.1. In *Phys.* I, 2 Aristotele muove una serie di critiche alla tesi eleatica dell'unità di tutto l'essere: negazione per l'appunto della molteplicità quale attestazione primaria dell'esperienza. Questa tesi che, abbiano sentito, lo Stagirita ha dichiarato vicina alla follia perché asserita sulla sola base del *logos*, senza mediare con l'evidenza dell'esperienza, ora viene confutata con argomenti « logici », mostrando in tal modo che sullo stesso piano del *logos* non regge²⁹. Contro di essa, infatti, Aristotele oppone che (A) non è chiaro

28. Cfr. *Phys.* 225 a 20–32. In precedenza lo Stagirita, dopo aver posto che ciò che muta, muta o per accidente, o perché muta qualche sua parte, o per sé (parimenti, ogni motore muove o per accidente, o perché muove qualche sua parte, o per sé) e dopo aver precisato che il mutamento per accidente (che può darsi in ogni cosa) non è interessante, chiarisce che il mutamento per sé — la cui esistenza si conosce per induzione — ha luogo nei contrari, negli intermedi (che valgono come contrari rispetto agli estremi) e nei contraddittori. In tal modo esso può verificarsi o da un sostrato verso un sostrato, o da un sostrato verso un non sostrato, o da un non sostrato verso un sostrato (nel caso di passaggio da un non sostrato verso un non sostrato non si può parlare di mutamento, giacché il mutamento è tra opposti, mentre i termini qui in causa non sono opposti).

29. In proposito si veda, tra gli altri, M. Pulpito, *Struttura e significato della critica di Aristotele agli Eleati*, « Peitho » 7 (2016), pp. 160.

in che senso l'essere sia uno: (a) se come sostanza, o qualità, ecc., (b) oppure come una determinata sostanza, o qualità, ecc.³⁰ (B) Inoltre, poiché l'essere è multivoco, (a) se è costituito da sostanze, qualità, quantità, ecc., allora non è uno, ma molteplice³¹; (b) se è costituito di sole qualità, o quantità, ecc., allora si ha l'assurdo di determinazioni non sostanziali separate³²; (c) se poi, come dice Melisso, è infinito, poiché « infinito » è una quantità, (1) se è sostanza e quantità, non è uno³³; (2) se è soltanto sostanza, non è infinito e non ha grandezza³⁴. (C) Poiché anche l'uno è multivoco e significa (a) il continuo, (b) l'indivisibile e (c) l'identità della definizione³⁵, (a) se l'essere è uno come continuo, è molteplice, stante che il continuo è divisibile all'infinito³⁶; (b) se lo è come indivisibile, poiché indivisibile è soltanto il limite e non anche il limitato, non sarà né infinito, come pretende Melisso, né finito, come vuole Parmenide³⁷; (c) se lo è perché tutte le cose hanno la stessa definizione, saranno identici anche gli opposti e si finirà per dire che tutto è niente, non che tutto è uno³⁸.

Potrebbe allora sembrare che la reiezione della tesi eleatica dell'unità dell'essente, operata com'è con argomenti esclusivamente logici, fuoriesca dal criterio della mancata mediazione con l'evidenza dell'esperienza sensibile in cui era fatta coincidere la vicinanza alla follia. Ma a ben vedere non è affatto così. Considerando, infatti, che la conclusione di questi argomenti « logici » è la confutazione di ciò che s'opponesse all'evidenza dell'esperienza, tanto da poter ragionevolmente ritenere che Aristotele li ha formulati col preciso intendimento di salvaguardare questa evidenza³⁹, allora risulta che essi, in ultima analisi, s'iscrivono entro l'ambito e sotto il segno della vicinanza alla follia quale condizione e al tempo stesso quale esito inevitabile di chi pretende di filosofare senza fare i conti con l'esperienza, o — peggio — dichiarandola inattendibile, come ha fatto Melisso.

Egli infatti radicalizza la svalutazione dell'esperienza sia sul piano ontologico che su quello gnoseologico negando realtà e veridicità a ciò che essa immediatamente e primariamente attesta: l'esistenza del molteplice⁴⁰.

30. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 a 20–27.

31. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 a 27–29.

32. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 a 29–32.

33. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 3–4.

34. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 4–5.

35. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 5–9.

36. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 9–16.

37. Cfr. *Phys.*, I, 2, 185 b 16–18.

38. Cfr. *Phys.* I, 2, 185 b 18–25.

39. Cfr. F. Solmsen, *Aristotle's system of the physical world. A comparison with his predecessors*, New York, Ithaca 1960, p. 108.

40. In proposito cfr. M. Brémond, *Lectures de Mélissos. Édition, traduction et interprétation des*

E questo, proprio al fine di provare la realtà dell'uno, ovvero dell'Uno in sé. Nel celebre fr. 8 così argomenta l'Eleate: la realtà delle molte cose che l'esperienza attesta e la veridicità della loro conoscenza fornita dai sensi, la *doxa*, vigerebbero soltanto se ciascuna di quelle cose ci apparisse sempre la stessa, ottemperando in tal modo a quella prerogativa dell'identità — e dunque dell'immutabilità, dell'ingenerabilità, dell'inalterabilità, dell'incorruttibilità — che è la prerogativa dell'essere. « Se ci fossero i molti — egli afferma —, essi dovrebbero essere tali quale è l'uno ». Ma noi constatiamo che le molteplici cose, oggetto della nostra percezione sensibile, non restano mai le stesse, ma mutano continuamente. Pertanto vi è contraddizione tra ciò che il *logos* stabilisce essere la condizione di ciò che è e l'esperienza. Contraddizione che Melisso risolve negando veridicità ai sensi e, dunque, realtà al molteplice che essi attestano. Con la conseguenza che l'unica realtà è l'essere-uno⁴¹.

5.1.1. Resta in ogni caso che l'Eleate al quale Aristotele rivolge il maggior numero di critiche circa la negazione del molteplice e l'affermazione dell'uno non è Melisso, ma Zenone. E lo si comprende se si tien conto che Parmenide, come vedremo, salva in un certo modo il molteplice empirico con la dottrina della *doxa* verace⁴², per cui le obiezioni che Aristotele gli rivolge è logico che non siano così radicali e numerose. Degli altri due Eleati, Melisso proprio per via del suo atteggiamento massicciamente radicale nel negare la realtà e la verità di quanto l'esperienza attesta, non può rivestire agli occhi dello Stagirita particolare interesse, almeno sul piano della fondazione della fisica. Zenone, al contrario, che pure Aristotele giudica al pari di Melisso un pensatore « grossolano »⁴³, e proprio nel contesto in cui confuta

témoignages sur Mélissos de Same, Berlin–Boston, De Gruyter 2018, pp. 39 s.

41. Cfr. Simplicio, *De caelo*, 558, 19 = H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch*, zehnte Auflage herausgegeben von W. Kranz, 3 voll., Dublin–Zürich, Weidmann 1966. D'ora innanzi citato con la sigla D. K.) 30 B 8 = fr. 8 Reale (G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia 1970. Alle pp. 226–252 si vedano gli approfondimenti delle questioni sollevate da questo frammento. La stessa ricostruzione di esso proposta nel testo segue quella fornita da Reale. Dei frammenti di Melisso si segnala anche l'edizione di R. Vitali, *Melisso di Samo, sul mondo o sull'essere*, Urbino, Argalia 1973).

42. Sulla *doxa* parmenidea si vedano H. Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*, « Wiener Studien » 66 (1953), pp. 50–75; G. Reale, *Nota alle interpretazioni della doxa parmenidea* in E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, tr. it. a cura di R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, vol. III (Eleati), a cura di G. Reale, Firenze, La Nuova Italia 1967, pp. 292–319; Id., *Melisso*, cit., pp. 254 ss.; P. K. Curd, *Deception and belief in Parmenides' doxa*, « Apeiron » 25 (1992), pp. 109–33; P. A. Meijer, *Parmenides beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*, Amsterdam 1997; H. C. Günther, *Aletheia und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides*, Berlin 1998; N. L. Cordero, *The 'Doxa of Parmenides' dismantled*, « Ancient Philosophy », 30 (2010), pp. 231–46.

43. Cfr. La nota n.1.

una delle argomentazioni da lui portate per affermare l'uno, con questa tesi nega certamente il molteplice, ma come conseguenza, non in prima istanza. Non così, invece Melisso, come abbiamo visto nel fr. 8.

Ecco pertanto che in *Phys.* VII, 5 lo Stagirita smaschera il vizio logico del paradosso con cui Zenone, per provare l'irrealtà del molteplice, sosteneva che, se un medimno di grani cadendo fa rumore, allora anche un solo grano e persino la decimillesima parte di esso cadendo fa rumore: giacché sono parte del medimno⁴⁴. Tale ragionamento — obietta lo Stagirita — si fonda su ciò che si esclude: se la forza prodotta dalla caduta di tutti i grani del medimno sposta l'aria producendo rumore, quella prodotta dalla caduta di un solo grano non sposta aria e dunque non si produce rumore. Inoltre, un solo grano non muove tanta aria quanta ne muoverebbe se fosse nel tutto (giacché la parte non è nulla per se stessa, ma è tale solamente in quanto in potenza è nel tutto)⁴⁵. Anche in questo caso un'obiezione sul piano « logico » è funzionale a suffragare l'impossibilità di smentire l'esperienza e fa tutt'uno con essa, con le riflessioni, prima formulate, che una tale circostanza induce.

Non meno incisiva è la critica dell'uno zenoniano che Aristotele formula in *Metaph.* III, 4, 1001 b 7–19 dove dalla sua indivisibilità, sostenuta dall'Eleate, deduce la conseguenza che allora esso è nulla giacché non ha estensione e, secondo la stessa dottrina di Zenone, che lo Stagirita gli rovescia contro, ciò che non ha estensione, ossia è tale che, « né aggiunto né tolto rende maggiore o minore, questo non fa parte degli enti ». « Come se — aggiunte con disprezzo Aristotele — l'essere fosse una grandezza », mostrando che questo è implicito nel modo di pensare di Zenone, per il quale è esistete soltanto ciò che è esteso e, più precisamente, è esteso nelle tre dimensioni, ossia il corpo. Il che gli vale l'attributo di « rozzo », come s'è richiamato.

5.2. Nell'ottica di una salda compattezza con la salvaguardia della dimensione empirica e, di conseguenza, con la denuncia d'insensatezza nel volersi staccare da essa per ancorarsi a un vuoto ragionare, va letta anche la denuncia dello Stagirita degli errori « logici » in cui incorrono gli Eleati nel far valere l'inesistenza del movimento. In *Phys.* I, 3 Aristotele prende in

44. Il paradosso di Zenone, inteso a negare l'esistenza del molteplice, secondo la ricostruzione di Simplicio (*Phys.*, 1108, 18 = D. K. 29 A 29) è il seguente: « Zenone l'eleate domandò a Protagora il sofista: "dimmi, Protagora, un sol grano o la decimillesima parte di un grano fanno rumore cadendo?" Protagora rispose di no. "E un medimno di grani — disse — fa rumore cadendo o no?" Protagora rispose che il medimno faceva rumore. "E che — disse Zenone — non c'è una proporzione tra un medimno di grani e un grano solo o la decimillesima parte di un grano solo?" Quegli rispose che c'è. "E che — disse Zenone — non ci sarà anche tra i suoni la stessa proporzione? infatti la proporzione che c'è tra i corpi sonori ci deve essere tra i suoni. Se così è, dato che un medimno di grano fa rumore, farà rumore anche un sol grano e la decimillesima parte di un grano" ».

45. Cfr. *Phys.* VII, 5, 250 a 19–24.

considerazione le prove addotte (o che indica come addotte⁴⁶) da Parmenide e Melisso; in *Phys.* VI, 9 e *Phys.* IV, 1 quelle formulate da Zenone, e in tutte e tre le disamine, sia pur con uno sguardo prospettico diverso verso Parmenide, che metteremo in chiaro, la riflessione « logica » fa tutt'uno con la denuncia della prossimità alla follia.

5.2.1. Melisso nel fr. 7, passando « a trattare dell'immutabilità e dell'inalterabilità dell'essere sia dal punto di vista quantitativo che da quello qualitativo »⁴⁷, aveva argomentato che l'essere, essendo « eterno, infinito, uno, tutto uguale » è, di conseguenza, immobile adducendo a prova di ciò il fatto che « non può perdere qualcosa né diventare più grande né può mutare forma, e non prova dolore e non soffre pena »⁴⁸, procedendo nel prosieguo a dimostrare queste prerogative. Aristotele oppone che il suo argomentare è viziato dalle seguenti fallacie: (1) assumendo che, se « ciò che diviene ha un principio », allora « ciò che non diviene non ne ha », deduce la negazione del conseguente dalla negazione dell'antecedente⁴⁹; (2) afferma che « di tutto » vi è principio, ma non del tempo e della generazione assoluta⁵⁰; (3) passa indebitamente dall'unità all'immobilità dell'essere⁵¹; (4) suppone che l'essere sia uno per specie⁵². Se si considera che il perdere qualcosa, il diventare più grande, il mutare forma, il provare dolore e il soffrire pene sono situazioni attestate dall'esperienza sensibile, ben ci si avvede che la negazione « logica » di esse fa tutt'uno con la negazione della veridicità dell'esperienza. E così anche in riferimento al tema dell'immutabilità l'uso del *logos* fa tutt'uno con la negazione della veridicità dell'esperienza, iscrivendosi pertanto esso stesso sotto il segno della vicinanza alla follia. Del resto, il concorrere dell'argomentare melissiano al rifiuto dell'esperienza

46. Mette conto far presente che questa differenza, basilare per una ricostruzione storiografica del pensiero dei tre Eleati, poco rileva invece per comprendere lo spessore teorico delle critiche aristoteliche e, nel caso in specie, di quella che il loro pensiero è vicino alla follia. E ciò, sia in senso generale che in rapporto al modo specifico di Aristotele di presentare la dottrina dei predecessori: cercare non ciò che essi hanno « veramente » detto, bensì « la verità » di ciò che hanno detto.

47. G. Reale, *Melisso*, cit., p. 258. Cfr. anche p. 259: « sempre nel frammento 7 Melisso deduce anche l'immobilità e, in connessione con la negazione del movimento ecc. ». Insistendo sull'immobilità o, altrimenti detto, sull'assenza di movimento nonché sulla *deduzione* di questa prerogativa dell'essere quali temi del fr. 7, Reale segue l'indicazione di Simplicio (*Phys.*, II, 18), che è la fonte del frammento e che lo presenta con queste parole: « così dunque Melisso, concludendo ciò che ha detto prima e passando in questo modo alla trattazione del movimento ecc. ».

48. Così nell'edizione di Reale, il quale, allontanandosi dalla lezione comune οὐτ' ἄν ἀπόλοιτο (né sarebbe potuto perire. Così Vitale), segue (più pertinentemente, ad avviso di chi scrive) quella proposta da Covotti οὐτ' ἄν ἀπολλυοι τι.

49. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 11-13.

50. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 13-16.

51. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 16-18.

52. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 19-22.

si palesa ove si consideri che l'ultima delle critiche di Aristotele è che tale argomentare esclude l'alterazione⁵³, e proprio nel darsi dell'alterazione lo Stagirita indica un dato innegabile perché attestato dall'esperienza⁵⁴.

5.2.2. L'immutabilità dell'essere asserita da Parmenide — nella specifica differenza da come l'ha concepita e provata Melisso, in conseguenza del diverso modo di pensare anche altre prerogative dell'essere: eterno per Melisso perché « sempre era ciò che era e sempre sarà (ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται) », come si legge in quello che nelle moderne edizioni è il fr. 1, mentre Parmenide ne concepisce l'eternità come tutta concentrata nel νῦν⁵⁵, infinito per Melisso⁵⁶ mentre per Parmenide è finito⁵⁷, accentuato nell'unità⁵⁸ in Melisso mentre l'attributo dell'εἶν compare una sola volta in Parmenide⁵⁹ —, è asserita sulla base di un ragionamento (1) falso (ψευδής) « in quanto assume che l'essere si dice in senso assoluto, mentre si dice in molti sensi »⁶⁰, e (2) non concludente (ἀσυμπέραντο) perché costruito in modo da scambiare l'unità della nozione con l'unità delle cose che l'accolgono⁶¹. Cosa che « Parmenide non ha visto in nessun modo »⁶².

5.2.3. Gli argomenti di Zenone intesi a negare l'esistenza del movimento sono presi in esame e confutati da Aristotele in più luoghi della *Fisica*.

Nella prima parte di *Phys.* VI, 9 ne vengono presentati quattro, tre dei quali sottoposti a critica. Si tratta dei noti paradossi zenoniani, il cui assunto di fondo, di natura paralogistica (cfr. 239 b 5: paralogi@zetai), è che, se ogni

53. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 18.

54. Cfr. *GC* I, 2 316 a 2–6 dove Aristotele taccia di « mancanza d'esperienza (ἀπειρία) » coloro che, come Platone, ipotizzando l'esistenza di superfici indivisibili, finiscono per non essere in grado di spiegare « cose su cui tutti convengono », e cioè la generazione e l'alterazione.

55. Cfr. *D. K.* 28 B 8, vv. 5–6: « né mai fu né sarà poiché ora è insieme tutto (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὅμω) ».

56. Cfr. il frammento 2, integrato con i frammenti 3, 4 e 4 dell'edizione di Reale.

57. Cfr. *D. K.* 28 B 8, vv. 30–31: « la forza imbattibile della necessità lo costringe nelle catene del limite che intorno lo avvolge (κρατερῆ . . . Ἀνάγκη πείρατο ἐν δεσμοῖσιν ἔσει, τό μιν ἀμφίς ἐέργει) »; vv. 42–44: « ma poiché c'è un limite esterno, esso è compiuto da ogni parte, simile a una massa di ben rotonda sfera, di ugual forza dal centro in ogni parte (αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἔστι πάντοχεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, μεσσόχεν ἰσοπαλὲς πάντη) » (tradizione di Pasquinelli).

58. Cfr. Simplicio, *Phys.*, 110, 5 ss. (= B 5 Reale): « se non fosse uno avrebbe un limite in altro (εἰ μὴ ἓν εἶη, περᾶνεῖ πρὸς ἄλλο) »; Simplicio, *De caelo*, 557, 14 ss (= B 6 Reale): « se è infinito, dev'essere uno. Infatti, se fossero due, non potrebbero essere infiniti, ma l'uno avrebbe un limite nell'altro (εἰ γὰρ ἄπειρον εἶη, ἓν εἶη ἄν. Εἰ γὰρ δύο εἶη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶνα, ἀλλ' ἔσοι ἄν πείρατα πρὸς ἄλληλα) ».

59. Cfr. *D. K.* 28 B 8, v. 6: « uno, continuo (ἓν, συνεχές) ».

60. *Phys.* I, 3, 186 a 24–25.

61. Cfr. *Phys.* I, 3, 186 a 25–31.

62. *Phys.* I, 3, 186 a 31–32.

cosa è o in quiete o in movimento, ed è in quiete se è in uno spazio uguale a se stessa, nell'istante ciò che si muove verifica questa condizione, per cui è in quiete. Assunto paralogistico, fa notare lo Stagirita, perché si basa sul falso presupposto che il tempo sia costituito d'istanti, ossia d'indivisibili, mentre, al pari di ogni altra grandezza, è divisibile all'infinito (e l'istante — indivisibile — non è tempo, bensì limite del tempo)⁶³.

- a) Il primo argomento preso in esame è quello, famoso, della dicotomia. In *Phys.* VI, 9 Aristotele lo espone soltanto, rinviandone espressamente la critica ad altri due luoghi, ed esattamente a *Phys.* VI, 2, 233 a 21-31 e *Phys.* VIII, 8, 263 a 1-15, in entrambi i quali la critica dell'argomento è preceduta dalla relativa esposizione. Nel primo di questi due passaggi l'esposizione è essenzializzata: lo si presenta direttamente per l'aspetto per cui si afferma l'impossibilità di percorrere cose infinite, o di toccare cose infinite in un tempo finito⁶⁴. Parimenti è in *Phys.* VI, 9: ciò che si sposta, prima di arrivare alla fine del tragitto deve raggiungere la metà, poi la nuova metà e così all'infinito cosicché non perviene mai alla fine⁶⁵. Più ampia invece l'esposizione di *Phys.* VIII, 8, dove dell'argomento si propongono due scansioni, entrambe finalizzate al medesimo risultato: « nello stesso modo bisogna opporsi a coloro che chiedono, secondo il ragionamento di Zenone, se si debba percorrere sempre la metà; ma le metà sono infinite, e non è possibile percorrere ciò che è infinito; oppure taluni domandano altrimenti, secondo un modo che in un certo senso è il medesimo di questo, ritenendo che nello stesso tempo in cui si è mossi lungo la metà <della linea> si enumera, una per una, la metà che prima si produce, per cui, percorrendo l'intera <linea>, avviene di averne contate un numero infinito »⁶⁶. Lo Stagirita oppone che grandezza e tempo sono infiniti in due sensi: o per divisione o agli estremi, ossia per quantità, e se in un tempo finito è impossibile toccare cose infinite per quantità, è invece possibile toccare cose infinite per divisione. Così in *Phys.* VI, 2 (233 a 24-31). Più elaborata la confutazione di *Phys.* VIII, 8: si fa presente che (1) in un movimento continuo sono presenti infinite metà soltanto in potenza; se lo fossero in atto, il movimento non sarebbe continuo; (2) l'infinito non è percorribile

63. Cfr. *Phys.* VI, 9, 239 b 5-9. Sull'istante, limite e non parte del tempo, cfr. *Phys.* II., 11 220 a 5-26.

64. Cfr. *Phys.* VI, 2, 233 a 21-23: « anche il falso ragionamento di Zenone assume l'impossibilità di percorrere le cose infinite o di toccare le cose infinite, una per una, in un tempo finito ».

65. Cfr. *Phys.* VI, 9, 239 b 11-14: « il primo concerne il non essere in movimento perché prima di <giungere> alla fine, ciò che è in movimento deve giungere al punto di mezzo; argomento del quale abbiamo trattato nei ragionamenti precedenti ».

66. *Phys.* VIII, 8, 263 a 4-10.

in atto, ma lo è in potenza; (3) d'altro canto, il punto che divide il tempo in anteriore e posteriore dev'essere attribuito al posteriore, altrimenti la stessa cosa contemporaneamente sarebbe e non sarebbe e quando si è prodotta non sarebbe (se un oggetto muta da bianco in non bianco, il tempo in cui cessa di essere bianco e diventa non bianco in realtà non è un tempo, bensì un istante che divide il tempo del bianco da quello del non bianco, e come tale non s'aggiunge come terzo tempo, ma segna l'inizio del non bianco; se fosse un tempo, in esso la cosa, poiché smette di essere bianca e inizia a essere non bianca, sarebbe assieme bianca e non bianca, inoltre, iniziando a essere bianca, non sarebbe bianca); (4) il tempo non è divisibile in tempi indivisibili, i quali soltanto sarebbero consecutivi, mentre i punti della divisione all'infinito del tempo non sono consecutivi⁶⁷.

- b) Il secondo argomento preso in esame è quello comunemente indicato come « Achille e la tartaruga », presentato dallo Stagirita nella nota formulazione secondo cui nella corsa, concesso un iniziale vantaggio a chi si muove più lentamente, chi si muove più rapidamente non può mai raggiungerlo perché, mentre percorre il tragitto per agguantarlo, il primo avanza di un altro tragitto, e così all'infinito⁶⁸. Aristotele fa presente che è in campo lo stesso paralogismo della dicotomia, con la sola, irrilevante differenza che qui la divisione della grandezza (il tragitto da percorrere) non è più a metà, giacché pure qui si fa surrettiziamente valere anche nel caso dell'infinito per quantità ciò che vige invece nel caso dell'infinito per divisione⁶⁹.
- c) Il terzo argomento (o argomento della freccia): in ogni istante del suo percorso, una freccia è immobile⁷⁰. Il vizio — rileva Aristotele — risiede nel concepire il tempo come composto da istanti, mentre, come s'è già richiamato, l'istante non è tempo, bensì limite del tempo. Donde anche la soluzione del paralogismo⁷¹.
- d) Il quarto argomento (o argomento dello stadio) è così presentato da Aristotele: se in uno stadio vi sono delle masse immobili, delle masse di uguale grandezza che si muovono con uguale velocità sulle prime, partendo dalla metà dello stadio, infine delle masse di pari grandezza delle precedenti che, partendo da un'estremità dello stadio, si muovono con uguale velocità sulle seconde, nel medesimo tempo in cui le seconde raggiungono le terze, queste, poiché fruiscono

67. Cfr. *Phys.* VIII, 8, 263 a 10–b 9.

68. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 14–18.

69. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 18–29.

70. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 30.

71. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 31–33.

anche del movimento delle seconde, compiono un percorso doppio e raggiungono l'altra estremità dello stadio; ma, poiché le velocità sono le stesse, se il percorso è doppio, è doppio anche il tempo, sicché il tempo uguale è doppio⁷². Con una fine ed elaborata analisi Aristotele mostra che paralogismo consiste nel pensare che grandezze uguali, dotate di velocità uguale, si muovono in un tempo uguale su ciò che è fermo e su ciò che è in movimento⁷³.

In *Phys.* IV, 1, 209 a 23–25 e in *Phys.* IV, 3, 210 b 23 Aristotele presenta anche un altro paradosso di Zenone che però non trova riscontro nei lo@goi zenoniani: « se tutto ciò che è, è in un luogo — così nella prima formulazione —, è chiaro che vi sarà un luogo anche del luogo, e questo all'infinito »; nella seconda formulazione l'argomento è identico, ma si enuncia la premessa minore lasciata inespressa nella prima formulazione, ossia che anche il luogo appartiene a ciò che è, mentre non si enuncia, lasciandola inespressa, la premessa maggiore, enunciata invece nella prima formulazione, ossia che tutto ciò che è, è in un luogo: « se il luogo è qualcosa, sarà in qualcosa ». Se si considera che tutti e quattro gli argomenti zenoniani or ora esaminati chiamano implicitamente, ossia tacitamente ancorché costitutivamente, in causa il luogo, determinazione essenziale per poter parlare di movimento, è ragionevole credere che quest'argomento costruito sul luogo si connetta a quelli sul movimento. Difficile è invece stabilire se esso sia stato effettivamente proposto da Zenone o se corrisponda a un argomento che Aristotele gli attribuisce sulla base del nesso che lo lega ai lo@goi zenoniani e con l'intento di puntualizzarne il carattere paralogistico anche nell'uso di una determinazione strutturalmente implicata nel loro costruirsi, quale per l'appunto è quella del luogo. E che si tratti di un paralogismo è ciò che Aristotele mette in luce, indicandone la soluzione: « nulla impedisce che il [...] luogo sia, in altro, ma è in questo non come in un luogo proprio, bensì come la salute, in quanto abito, è nelle cose calde e il caldo, in quanto affezione, è in un corpo. Di conseguenza non è necessario che si vada all'infinito »⁷⁴.

5.2.4. Mette conto richiamare la strutturale connessione che lo Stagirita puntualizza sussistere tra la istanze eleatiche dell'unità e dell'immobilità, come appare in modo particolarmente incisivo da *Metaph.* I, 5, 986 b 10–17. Un passo in cui lo Stagirita asserisce che propriamente le tesi degli Eleati fuoriescono dall'indagine sui tipi di cause giacché quelle che occorre cercare

72. Cfr. *Phys.* VI, 9, 339 b 33–240 a.

73. Cfr. *Phys.* VI, 9, 240 a 1–18.

74. Cfr. *Phys.* IV, 3, 210 b 24–27.

sono cause di una realtà parte della quale è diveniente, mentre essi posero che la totalità dell'essere è *una sola natura* pensata come *immobile*.

6. A questo punto sorge un problema: si è visto che il giudizio di vicinanza alla follia con cui Aristotele bolla il pensiero eleatico si basa sulla discordanza in esso tra il *logos*, che porta ad ammettere l'unità e l'identità dell'esistente e l'esperienza, che attesta invece il divenire e il molteplice, e dunque nell'una e nell'una e nell'altra istanza il non essere; si è visto anche che le critiche di Aristotele agli Eleati, le confutazioni delle loro tesi e le accuse di fallacia e d'intrinseca contraddizione, ossia tutte le obiezioni portate a questa filosofia sul piano « logico » concorrono a ribadire che il vizio di fondo in cui incorrono risiede nel non aver dato peso all'esperienza, negandone valore sia sul piano ontologico che conoscitivo; che, dunque, in questa luce le stesse critiche « logiche » della filosofia eleatica s'inscrivono nel giudizio globale di vicinanza alla follia. Ma se ciò che agli occhi di Aristotele rende tale la dottrina di questi filosofi è il disconoscimento dell'esperienza e la denegata veridicità delle sue attestazioni del molteplice e del diveniente, allora perché da un tale, pesante giudizio egli non ha escluso Parmenide, dal momento che questo pensatore, nell'indicare una « terza via » della ricerca oltre quelle della verità e dell'errore ha conferito un certo valore all'esperienza e lo stesso Aristotele in più luoghi non manca di riconoscerlo?⁷⁵ Pecca forse Aristotele di un'indebita e massimalistica generalizzazione in contrasto con tale, più volte ribadito riconoscimento? A ben guardare occorre rispondere di no. Ma per esibire la ragione di questa risposta occorre considerare di che cosa precisamente Parmenide ha ammesso il darsi nella terza via e perché proprio a motivo di questa « ammissione » Aristotele ha coerentemente coinvolto anche Parmenide nel suddetto giudizio.

6.1. Sull'esistenza in Parmenide di una terza via gli studiosi hanno discusso e non è mancato chi l'abbia negata⁷⁶. Ma oggi gli studi più autorevoli ne riconoscono l'esistenza. È la via presentata del fr. 8, dove l'Eleate attribuisce valore alla *doxa* e concede « alle "apparenze", opportunamente intese, una loro plausibilità [...] riconoscendo la possibilità e la liceità di un certo tipo di discorso che cerchi di dar conto dei fenomeni [...] senza andare contro al grande principio, cioè senza ammettere, insieme, l'essere e il non essere »⁷⁷. Parmenide — dice la Dea — dovrà apprendere « come

75. Un tale problema può scorgersi sollevato, ancorché soltanto sullo sfondo, nei lavori di J. H. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959, p. 76 e di M. Pulpito, *Melisso critico di Parmenide: una rivalità mimetica*, « Archai » 22 (2018), pp. 17–40.

76. Cfr. la nota n. 49.

77. G. Reale, *I problemi*, cit., p. 143.

l'esistenza delle apparenze sia necessario che ammetta chi in tutti i sensi tutto indaga »⁷⁸ e « l'ordinamento del mondo come appare compiutamente, [...] così che nessuna convinzione dei mortali [...] possa fuorviare »⁷⁹. La convinzione fuorviante (l'opinione o *doxa* fallace) è quella per la quale « i mortali », nel raffigurarsi il sorgere e il tramontare delle cose nel mondo, cioè il loro apparire e scomparire, « stabilirono di dar nome a due forme » supreme: luce e notte, ritenendo che la loro « unità non è necessaria » e proprio « in questo essi hanno errato »⁸⁰, nel non aver capito che le due forme sono entrambe essere e hanno in questo una necessaria unità. L'opinione (*doxa*) verace evita l'errore di scorgere nella molteplicità e nel mutare delle cose, attestato dall'esperienza sensibile, l'unità di essere e non essere. Al contrario, essa è verace proprio perché concepisce ciò che l'esperienza sensibile attesta alla luce esclusivamente dell'essere. Essa, prendendo atto che « tutto è pieno di luce e di oscura notte », riconosce che sono « uguali ambedue perché con nessuna delle due c'è il nulla »⁸¹.

Dunque, all'esperienza, se letta in un certo modo, è attribuita plausibilità e alla *doxa* che la legge in questo modo è riconosciuta veridicità.

6.2. Nell'esprimersi su Parmenide, Aristotele gli dà atto d'aver riconosciuto plausibilità all'esperienza e di averla riconosciuta proprio nei termini e nella specifica determinazione concettuale in cui ha parlato l'Eleate nella terza via, com'è chiaro dal fatto di nominare espressamente le supreme forme di luce e notte da lui chiamate in causa e dire che con esse egli interpretava l'esperienza. I luoghi più significativi in cui parla così dell'Eleate sono i seguenti:

- a) In *Metaph.* I, 3, 983 b 27–984 a 4 Aristotele prende in considerazione gli Eleati e, dopo averli accomunati agli altri Naturalisti perché tutti, ammettendo « che uno solo è il sostrato », affermarono « l'unità » e, più precisamente, « che il tutto è l'uno », e collega una tale unità al fatto che tutti posero come « unica » causa quella materiale; rileva tuttavia che soltanto gli Eleati si avvidero della difficoltà di non poter spiegare il movimento e dunque la natura con questa sola causa e, tra costoro, Melisso e ai suoi seguaci risolsero il problema negando totalmente il movimento, invece Parmenide, pur affermando l'uno come causa materiale, *pose anche due cause del movimento: la luce e la*

78. D. K. 28 B 8 vv. 31–32.

79. D. K. 28 B 8 vv. 60–61.

80. D. K. 28 B 8 vv. 53–54.

81. D. K. 28 B 8 vv. 315–316.

*tenebra, ovvero il giorno e la notte*⁸².

- b) In *Metaph.* I, 5, 986 b 18–34 Aristotele dapprima fa presente che, tra coloro che affermarono l'uno, « Parmenide ha l'aria di adattarsi all'uno secondo la nozione [scil. la causa formale], Melisso invece all'uno secondo la materia » e « per questo, il primo asserisce che esso è definito, il secondo che è illimitato », mentre « Senofane, che primo tra costoro ha posto l'uno (infatti si dice che Parmenide divenne suo allievo) non fornì alcun chiarimento, né sembra aver colto la natura di nessuna di queste due <cause>, ma, avendo guardato all'universo nella sua totalità, afferma che l'uno è il dio ». Indi afferma che « costoro devono essere lasciati perdere rispetto alla presente indagine: due del tutto, ossia Senofane e Melisso, nella convinzione che siano un po' più grossolani; Parmenide invece sembra che in qualche modo parli volgendo di più lo sguardo <alla natura>: ché, ritenendo che accanto all'essere non vi sia affatto il non essere, ritiene che l'essere sia di necessità uno, [...] ma, essendo costretto a seguire i fenomeni, e supponendo che l'uno sia secondo ragione, mentre i molti secondo sensazione, pone a sua volta che le cause sono due e che due sono i principi, chiamandoli caldo e freddo, ossia fuoco e terra ».
- c) In *Metaph.* V, 4, 1014 b 33–35 Aristotele afferma che i Naturalisti « sostengono che anche gli elementi degli enti naturali sono natura » e subito precisa: « gli uni dicendo che è il fuoco [riferimento a Eraclito e Ippaso (cfr. *Metaph.* I, 3, 984 a 7)], altri la terra [così anche in *Metaph.* I, 8, 988 b 30; 989 a 9 s.], altri l'aria [riferimento ad Anassimene e a Diogene di Apollonia (cfr. *Metaph.* I, 3, 984 a 5)], altri l'acqua [riferimento a Talete (cfr. *Metaph.* I, 3, 983 b 20 ss.)], altri qualcos'altro di questo genere [Cfr. *Metaph.* I, 7, 988 a 30; 8, 898 a 14] », indicando tra questi ultimi coloro che posero « tutti » e quattro gli elementi (palese riferimento ai Pluralisti) e, con chiaro riferimento a Parmenide, « alcuni » per i quali « lo sono taluni di essi », ossia il fuoco la terra, cioè luce e tenebre.
- d) In *GC* II, 3, 330 b 13–14 Aristotele, parlando della generazione e della corruzione, indica in Parmenide colui che le ha spiegate ponendo

82. Questo il passo: « Ebbene, coloro che fin dall'inizio aderirono completamente a tale ricerca e sostennero che uno solo è il sostrato, non furono affatto scontenti di se stessi, ma taluni di quelli che affermavano l'unità, come se fossero vinti da questa ricerca, in realtà affermano che l'uno è immobile e che lo è l'intera natura non soltanto sotto il profilo della generazione e della corruzione (questa, infatti, è <credenza> antica e tutti ne erano d'accordo), ma anche per ogni altro mutamento. E questa è la loro peculiarità. Pertanto, a nessuno di coloro che affermano che il tutto è uno è capitato di scorgere la causa di questo genere tranne forse a Parmenide, e a costui nella misura in cui non pone soltanto l'uno, ma anche che le cause in un certo modo sono due ». Per la giustificazione dell'esegesi del passo aristotelico qui proposta, la quale differisce da quella usuale, rimando alla nota n. 64 di *Metaph.* I, 3 nell'edizione di M. Zanatta, *Aristotele, Metafisica*, Milano, Rizzoli 2010.

due elementi, e cioè il fuoco e la terra⁸³. Il generarsi e il corrompersi degli enti naturali è ciò che attesta l'esperienza sensibile, che dunque l'Eleate riconosce, spiegandola come apparire e scomparire (tali gli effetti della luce e delle tenebre, corrispondenti al fuoco e alla terra) e non già in termini di essere e non essere.

- e) Identico rilievo in *GC I*, 3, 318 b 6–7 dove, parlando ancora di generazione e corruzione, Aristotele richiama di nuovo Parmenide il quale, « sostenendo che ciò che è e ciò che non è sono fuoco e terra, dice due cose ».
- f) Parallelamente, in *GC II*, 1, 328 b 34–329 a 1 Aristotele, con chiaro riferimento a Parmenide, afferma che per « alcuni [...] la materia che costituisce il sostrato è [...] più di una di numero: gli uni che è fuoco e terra ».

6.3. È noto che per Aristotele la fisica è una « scienza (ἐπιστήμη) », che egli annovera tra le scienze teoretiche⁸⁴. Proprio nella specificità gnoseologica di « scienza », ne parla all'inizio della *Fisica*, indicando quale suo compito la ricerca dei principi della natura e corroborando altresì quest'affermazione con quella che la ricerca dei principi qualifica il conoscere scientifico⁸⁵. Tanto è l'interesse di Aristotele di stabilire la necessità per la scienza della natura di possedere saldi principi da oltrepassare persino, in un certo qual modo, lo statuto della scienza definito negli *Analitici secondi*, dove si afferma che essa procede dimostrativamente dai principi⁸⁶, i quali devono perciò essere già noti alla scienza, mentre l'invenzione di essi è il compito proprio di un'altra virtù dianoetica, costituita dal νοῦς⁸⁷. Ebbene, Parmenide, come abbiamo visto, ha sì dato plausibilità alla conoscenza della natura, ma l'ha

83. Questo il passo: « coloro che ne pongono immediatamente due, come Parmenide il fuoco e la terra ecc. ».

84. Cfr. *Metaph.* VI, 1, *passim*.

85. *Phys.* I, 1, 184 a 10–16: « poiché il sapere e il conoscere scientificamente, nell'ambito di tutte le ricerche di cui vi sono principi o cause o elementi, derivano dall'acquisire cognizione di questi [...] è evidente che anche della conoscenza scientifica relativa alla fisica bisogna cercare di definire le <questioni> concernenti i principi ».

86. Cfr. *An. Po.* I, 3, 72 a 37–38: « la scienza <procede> mediante dimostrazione (δι' ἀποδείξεως) »; cfr. anche *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 31–32 dove si dice che « la scienza è un abito dimostrativo (ἐπιστήμη ἐστὶν ἔξι ἀποδεικτικῆ) ».

87. Cfr. *Eth. Nic.* VI, 6, 1140 b 30–341 a 8: « poiché la scienza (ἐπιστήμη) è un giudizio sugli universali (περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις) e sulle realtà che sono necessariamente, e ci sono principi delle cose dimostrabili e di ogni scienza [...], dei principi di ciò che è oggetto della scienza non vi potranno essere né scienza, né arte né saggezza [...] pertanto, se gli abiti con le quali cogliamo il vero e e non cadiamo mai in errore, sia sulle cose che non possono essere diversamente da quelle che sono, sia su quelle che possono esserlo, sono la scienza (ἐπιστήμη), la saggezza (φρόνησι), la sapienza (σοφία) e l'intelletto (νοῦς), e nessuna di queste tre (intendo i tre abiti della scienza della scienza, della sapienza e della saggezza) può avere per oggetto i principi, resta che li ha l'intelletto ».

fatto circoscrivendo tale conoscenza nell'ambito della conoscenza dei sensi, qualificandola come « opinione (δόξα) » non come « scienza (ἐπιστήμη) »; di modo che anche i principi in base ai quali vi ha conferito plausibilità, la luce e le tenebre, sono principi di una conoscenza opinativa, non scientifica.

Ma proprio qui risiede la radice dell'impossibilità, per Aristotele, di escludere Parmenide dalla vicinanza alla follia degli altri Eleati. Ché, se tale vicinanza consiste, come abbiamo visto, nel tener conto soltanto del *logos* senza conciliarlo con l'esperienza, e la conoscenza dell'esperienza è, per Aristotele, la « scienza » della natura, Parmenide con l'istituzione della terza via della ricerca non ha costruito una scienza della natura, ma ha soltanto fatto vedere che una conoscenza « doxastica » del mondo naturale non cade nell'errore di unire l'essere col non essere.

Saggi

Is Gadamer a Realist?

YUSUKE OKADA*

Abstract

Although Gadamer's philosophical hermeneutics has been accused of relativism, there have been several attempts to interpret his position as realism. Among them, the theory of Wachterhauser's "perspectival realism" offers a convincing reading. In this paper, however, it is demonstrated that Gadamer is not a realist in the normal sense by comparing Wachterhauser's theory and Gadamer's original text of *Truth and Method*. Although Wachterhauser captures the bipolar structure of Gadamer's argument regarding one reality and plural perspectives, he fails to grasp Gadamer's emphasis by overstressing the accessibility of reality, whereas Gadamer limits himself to perspectives which maintain that reality is nothing other than a continuity of these perspectives. The concept of reality, or in Gadamer's own term, the "world-in-itself," should not be used "constitutively" but "regulatively" in the Kantian sense: An objective statement about it should be avoided; rather, it works as the *focus imaginarius* of the linguistic perspectives. Gadamer's attitude towards Kant is also discussed in this context: Although Wachterhauser claims that Gadamer is anti-Kantian in his orientation, it is shown that Gadamer shares the principal spirit of critical philosophy with Kant, namely not taking phenomena as thing-in-itself. The reason that Gadamer did not take the last step to realism is, in the end, interpreted as his radical attitude of *docta ignorantia*, which warns against dogmatism and maintains a hermeneutic openness to the other possibility.

Keywords: H.-G. Gadamer, hermeneutics, phenomenology, realism.

1. Introduction. The Rise of Realism and the Fate of Hermeneutics?

In contemporary 21st century philosophy, the so-called "New Realism" seems to be gradually drawing attention in the academic philosophical discourse¹. As a philosophical theory in the global age, it is more like a group of local movements, which occur more or less simultaneously and unite together, rather than a centralized revolution radiating out from one geographical location — as was the case with the influence of Kantian

* Martin Luther Universität Halle-Wittenberg. y.okada12@gmail.com.

1. There are several streams of "New Realism". For example, see the international movement of Markus Gabriel (Gabriel 2015), the "Speculative Realism" of Quentin Meillassoux (Meillassoux 2006), and the "Object Oriented Realism" of Graham Harman (Harman 2011).

philosophy spreading from Königsberg. Although it is doubtless reckless to situate these contemporary movements in the history, it could be said that new realism is trying to get the status of “the koiné of 21st century”.

“The koiné of 21st century” presupposes the koiné of 20th century, which was the title of the hermeneutics developed by Gianni Vattimo (Vattimo 1987). New philosophical thoughts often overtake older ones by criticizing them, and the relationship between new realism and hermeneutics can be understood, to some extent, as such a dispute between the new and the old. This *Generationskampf* can be seen most vividly in today’s Italy. Maurizio Ferraris, the leader of *new realism* in Italy, used to be the successor of Gianni Vattimo, the representative of hermeneutics, but they later disagreed and parted from each other (e.g. Ferraris 2015). Including Ferraris, the critics of Vattimo’s postmodern hermeneutics point out the relativistic and nihilistic nature of his thought, which is mainly characterized by Nietzschean perspectivism. Umberto Eco analyzes this matter as follows: “what actually matters in the so-called philosophical postmodernism — which is nourished from forms of weak thoughts and deconstructive elements in the West — [...] is a easily recognizable essential feature (essentially Ferraris’ polemic is directed against this): the hermeneutic priority of interpretation, or to be precise, the slogan that there is no fact but only interpretations.” (Eco 2015: 36. Trans. by Author) Between the two poles of “fact” and “interpretation,” Vattimo emphasizes the latter, while Ferraris holds on to the former by making clear the distinction between ontology and epistemology. Today, according to *new realism*, hermeneutics is almost seen as a synonym for the postmodern philosophy.

Here it is not focused whether Ferraris’ critique of Vattimo or the position of new realism itself is relevant. Rather, regarding the issue of realism not as a specific problem to Vattimo but as general to hermeneutics itself, it is necessary to investigate how the problem of realism is treated in the position of hermeneutics. In this essay, although the perspectivism of Nietzsche is more dominant in Vattimo’s postmodern hermeneutics, the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer is going to be analyzed as one of the most important sources of the contemporary hermeneutics. While Vattimo tries to read Gadamer in his postmodern manner through the perspectives of Nietzsche and Heidegger (Vattimo 2000), there are alternative realist interpretations, such as by Jean Grondin (Grondin 2007, 2010). In such a situation, it is necessary and natural to ask the question: is Gadamer a realist? The aim of this paper is to provide a persuasive answer to this question.

There are already several researches concerning this problem. Grondin defends a realistic reading of Gadamer (Grondin 1990) and Echeverria puts forward his own interpretation criticizing Grondin (Echeverria 2006). Although both of them offer relevant argument for the matter, they tend

to be partial, because they do not treat the problem in the universal aspect of hermeneutics, namely in linguisticity, but mostly in the context of text–interpretation. Chisholm proposes the realist sketch of hermeneutics and received the short response from Gadamer (Chisholm 1997). However, Chisholm’s argument is not a reconstruction of Gadamer’s position but rather the general image of hermeneutics itself. Also, the dialogue between them does not function well because the response from Gadamer is too short and does not get the point of Chisholm’s argument. Frazier takes up the hermeneutic problematics of “realism” in the context of religion. But she shows almost only the summary of previous research for on this theme (Frazier 2008). Among these researches, the essay by Wachterhauser is a remarkable challenge that tried to interpret Gadamer’s philosophical hermeneutics as a realistic philosophy. (Wachterhauser 1994)² Therefore, in his paper, Wachterhauser’s research is first introduced (Section 2), and next his interpretation is going to be verified based on the original text of *Truth and Method* (Section 3). And finally, it also discusses how the problems of Kantian philosophy are involved in this question (Section 4).

2. Wachterhauser’s realist interpretation: Perspectival Realism

Gadamer’s philosophical hermeneutics has been criticized as relativism for a long time, but there are also some attempts to argue against it by emphasizing its realist aspects. The interpretation of Brice R. Wachterhauser offers an especially relevant argument for this position. According to him: “At the risk of oversimplifying we can characterize Gadamer as a thinker who both accepts a version of the realist account of knowledge and the fact that all thought takes place in a historically mediated linguistic context.” (Wachterhauser 1994: 149) On the one hand, as is emphasized in the second and third parts of *Truth and Method*, the knowledge and view of human–beings are mediated and conditioned by the finitude of human historicity and linguisticity. On the other hand, Wachterhauser claims that no matter how limited and finite, it is nonetheless knowledge about nothing else than “reality” itself. Using Nietzsche’s phrase “there is no fact but only interpretations” as a paradigm, it can be explained as follows: although human beings have a number of conditioned and mediated “interpretations,” it is nonetheless possible to know the “fact” through these interpretations. Wachterhauser names this hermeneutical realism, “perspectival realism.” (Wachterhauser

2. Wachterhauser also writes another article on Gadamer’s realism, but the study shown provides a better argument (Wachterhauser 2002). In general, Wachterhauser 1999 is also helpful to understand his position.

1994: 154) As can be gleaned from the word “perspectival,” human beings have a number of perspectives by which their knowledge is mediated — historically and linguistically. However, these remain perspectives about one and the same “reality.” Wachterhauer argues that these two elements in his theory should be emphasized at the same time (Wachterhauser 1994: 154), but from the fact that it was not named “realist perspectivism,” it is also obvious that the moment of “realism” was what Wachterhauser really wanted to put forward.

In order to give grounds for his interpretation, Wachterhauser focuses on a passage in the third part of *Truth and Method*, Gadamer’s philosophy of language. Gadamer argues about the linguistically characterized world–experience by mentioning Husserl’s argument of shadings (*Abschattungen*) and comparing it with his own theory:

Seen phenomenologically, the „thing-in-itself“ is, as Husserl has shown, nothing but the continuity with which the various perceptual perspectives on objects shade into one another. [...] In the same way as with perception we can speak of the “linguistic shadings” that the world undergoes in different language–worlds. But there remains a characteristic difference: every other and each helps co–constitute the “thing-in-itself” as the continuum of these nuances — whereas, in the case of the shadings of verbal worldviews, each one potentially contains every other one within it — i.e. each worldview can be extended into every other. It can understand and comprehend from within itself, the “view” of the world presented in another language. (TM.445/WM.451–2)

Here it is not going to be discussed whether Gadamer’s interpretation of Husserl is itself relevant or not.³ What matters is the commonality and difference between Husserl’s shadings of the perception and Gadamer’s linguistic shadings. As a commonality, Gadamer argues that Husserl’s “thing-in-itself,” on the one hand, consists of the continuity of several perceptions from different perspectives. For example, as long as a “castle on a hill” is perceived from the front, the perception from behind is not accessible. In order to get the whole image of the castle, it is necessary to start from the front, move to the side, go around to the back, and get a view of the castle from all the angles. Thus, the continuity of these perceptions from several perspectives constitutes the “castle-in-itself.” Getting a hint from this idea, Gadamer, makes an argument about the linguistic shadings of world–experience. According to him, the world consists of the continuity of experience from different linguistic perspectives.

It must be stressed that what Gadamer calls “language” here should not only be understood in the narrow sense of natural languages such as

3. Gadamer refers to the following work of Husserl as the source of the argument. “Ideen I, §41” (Der reelle Bestand der Wahrnehmung und ihr transzendentes Objekt).

German or Italian. Language, or linguisticity more precisely, means here the perspective or view of the world in the broadest sense, or the radical accessibility to the things that appear in the world. It includes not only natural languages, but also each sciences and knowledge, such as physics or literature as different perspectives of world-experiences. A “castle on a hill,” understood in physics, could be explained as an assemblage of atoms or even smaller units. Or it could be depicted by poets in their fine words and senses. Both of them are experiences from different perspectives, and the continuity of these different perspectives constitutes the “castle on a hill” in itself.

Although Wachterhauser does not emphasize, such perspectivism is also the ground of Gadamer’s anti-naturalism. Against the naturalism, which insists that all the descriptions of reality should be reduced to those of the natural science and ultimately to physics, Gadamer argues that natural science is nonetheless a relative view on the world, although its results and prospective range is undoubtable as in the contemporary technology. For natural science is just one perspective among many others — including the experience of lifeworld. As Gadamer notes, “[t]hus the sun has not ceased to set for us, even though the Copernican explanation of the universe has become part of our knowledge” (TM.445/WM.452), Gadamer emphasizes that the experience of lifeworld has its own right and it is not totally reduced to the view of natural science.

What then is the difference between the theories of Husserl and Gadamer? In Husserl’s shadings of perception, according to Gadamer, each perspective is exclusively distinguished from each other. As long as the “castle on a hill” is seen from the front, the view from the behind can never be given. The view from the front and that from behind are exclusively distinguished from each other in this sense, and therefore it was necessary to collect the views from all the perspectives in order to constitute the whole image of the castle. Contrary to this, in Gadamer’s linguistic shadings, the languages as perspectives are not exclusively distinguished, but rather belong each other. In other words, they are able to expand themselves to the others. A poetic expression about the “castle on a hill”, for example, can be re-described in the dull — but scientifically accurate — explanations of physics. However, it never means that one linguistic perspective could be *reduced* to another, but rather it is a kind of translation. As in a translation of literature from one language to another, the aesthetic quality of poetic expression is always lost once it is translated into natural and physical information. Nevertheless, what is significant here is that there is not fundamental incommensurability between two linguistic perspectives. There is always the possibility of moving from one to another in spite of limitations.

Now Wachterhauser deduces the four essential elements of his “perspec-

tival realism” from Gadamer’s quote and the observations above:

- a) There are different linguistic views of reality
- b) There is no fundamental incompatibility between these linguistic views, qua linguistic views, and reality.
- c) Each linguistic view can be seen as a finite presentation of reality, i.e., one and the same reality shows itself in different ways in various linguistic contexts.
- d) Each linguistic view potentially contains within itself all other linguistic views. (Wachterhauser 1994: 156)

First, the basic structure of perspectival realism is introduced, namely one and the same reality and a number of linguistic perspectives around it (a). Second, the access from these linguistic perspectives to the reality is possible: these linguistic perspectives certainly reflect how the reality really is (b). However, these linguistic perspectives are not the absolute copy of reality, but only the finite representation of it (c). The fact that it is only a finite representation of the reality makes the first proposition possible, that one and the same reality is represented and described in a number of linguistic views. Finally, the linguistic views surrounding reality potentially contain each other and thus they are commensurable (d).

So far in this section, the gist of Wachterhauser’s “perspectival realism” was introduced. This theory tried to describe Gadamer’s philosophical hermeneutics as a kind of realism by holding the hermeneutic plurality of linguistic views, and at the same time focusing on reality as the object of these views.

3. “Views of the world” and the “world-in-itself”: a verification following Gadamer’s texts

Now it needs to be assessed to what extent Wachterhauser’s interpretation is relevant by comparing it with Gadamer’s own text. Generally, it is possible to say that perspectival realism offers a convincing argument for Gadamer’s realism by accepting hermeneutic pluralism and connecting it to realism. However, although Wachterhauser’s argument seems to be convincing, is it really justified to characterize Gadamer’s philosophical hermeneutics as realist? In order to assess this point, let us look into a passage from Gadamer’s, located just before his argument on Husserl and linguistic shadings.

The criterion for the continuing expansion of our own world picture is not given by a “world in itself” that lies beyond all language. Rather, the infinite perfectibility of the human experience of the world means that, whatever language we use, we never succeed in seeing anything but an ever more extended aspect, a “view” of the world. Those views of the world are not relative in the sense that one could oppose them to the “world in itself,” as if the right view from some possible position outside the human, linguistic world could discover it in its being-itself. No one doubts that the world can exist without man and perhaps will do so. This is part of the meaning in which every human, linguistically constituted view of the world lives. In every worldview the existence of the world-in-itself is intended. It is the whole to which linguistically schematized experience refers. The multiplicity of these worldviews does not involve any relativization of the “world.” Rather, the world is not different from the views in which it presents itself. (TM.444/WM.451)

Here, Gadamer remarks on the distinction between the “world in itself” (*Welt an sich*) and “view of the world” (*Weltansicht*). This distinction by a small “t” at the end of the German word, corresponds to that of „reality“ and “linguistic perspectives“ in Wachterhauser’s “perspectival realism.” Gadamer criticizes the idea of the “world in itself,” which stands outside of the expanding “view of the world.” According to him, the world-experience of human beings never reaches the “world in itself,” which statically exists as the goal or terminal point, but it always remains in the “view of the world,” which expands dynamically and endlessly. And the “world in itself” is nothing but the continuity of these several “views of the world” as it was shown in the comparison with Husserl’s theory of shadings.

Then, what happens if one actually sets the “world in itself” outside of “view of the world”? Gadamer argues as follows. (This passage is located in the context of the comparison with Husserl’s shadings, but Wachterhauser omitted it when he quoted).

A person who opposes “being-in-itself” to these “aspects” must think either theologically — in which case the “being-in-itself” is not for him but only for God — or he will think like Lucifer, like one who wants to prove his own divinity by the fact that the whole world has to obey him. In this case the world’s being-in-itself is a limitation of the omnipotence of his imagination. (TM.445/WM.451)

Here it can be read as an allusion with religious vocabularies to the position, which sets “being-in-itself” (*Ansichsein*) outside of “aspects” (*Ansichten*), and gives priority to one of them. On the one hand, if one and the same “being-in-itself” is endorsed against several conflicting “aspects,” it is just a pretense to be God’s perspective, which exceeds all the finite “aspects” and stands outside of them. On the other hand, if the “being-in-itself” is negated insisting that there are only several “aspects,” it naturally leads to the thought that the world is equal to these “aspects” that are mere arbitrary phantasies, but it is in fact not and the world as phantasy does

not belong to someone. Although Gadamer himself does not develop this argument further, it can be complemented as follows: The one who thinks “like Lucifer” realizes that his arbitrary and seemingly boundless phantasy bumped into something that hinders it, and thinks to abandon the “aspects” as his phantasy and to support the independent “being-in-itself” directly (but he again goes back to God’s perspective and gets into the never-ending circulation). Thus, by showing the irrationality of “being-in-itself” outside of “aspects,” Gadamer proposes to avoid this problem of “being-in-itself” or reality itself.

Once such passages by Gadamer are observed, it is difficult to attribute to him a realist position. Gadamer is trying to avoid the problem of realism, understood as the “world in itself,” which stands outside of “view of the world.”⁴ However, this should not be understood as a mere idealism. Gadamer’s claims that “[n]o one doubts that the world can exist without man and perhaps will do so” and “[i]n every worldview the existence of the world-in-itself is intended” should be taken seriously. Moreover, Gadamer is not a mere relativist. Each “view of the world,” as preunderstanding or hypothesis of understanding, can be improved by the hermeneutic circles of temporal distance and the circle of whole and part.⁵ If these preunderstandings or hypotheses are not to be held due to the incompatibility with the data and whole schema, they need to be negated and one has to be open to this negativity — as Gadamer argues in the chapter, “The concept of experience (*Erfahrung*) and the essence of the hermeneutic experience” (WM.352–368). Views of the world are always expanding, and they are commensurable with each other. According to Gadamer, it is possible to improve and expand these “world-views” and to share them with others. On this point, as Wachterhauser rightly recognized, Gadamer’s philosophical hermeneutics is closer to realism. However, it is obvious from the quote that Gadamer tries to avoid this problematic and does not take the position of realism itself. It is perhaps allowed to say that Gadamer’s philosophical hermeneutics is “realistic” but not “realist.” The argument above could be summarized as follows.

- a) Gadamer is not an idealist or relativist.
- b) Therefore, his position is close to realism.

4. For example, Heidegger, the philosophical master of Gadamer, also takes this strategy to avoid the problematics of the “outer world” (*Außenwelt*) as reality. “The ‘scandal of philosophy’ does not consist in the fact that this proof is still lacking up to now, but in the fact that such proofs are expected and attempted again and again.” (Heidegger 1979: 205; Eng. 190). Rather, “[i]t is not a matter of proving that and how an ‘external world’ is objectively present, but of demonstrating why Da-sein as being-in-the-world has the tendency of ‘initially’ burying the ‘external world’ in nullity ‘epistemologically’ in order first to prove it.” (Heidegger 1979: 206; Eng. 191)

5. Grondin 1990 and Schmidt 1985 defend this aspect of Gadamer.

c) However, it is not realism itself. (Or he avoids this problem).

In order to understand this subtle differentiation that Gadamer requires, it is helpful to introduce the Kantian conceptional distinction between the “constitutive” and “regulative” use of the reason. In the appendix of the transcendental dialectics, Kant distinguished the constitutive and regulative use of the concepts such as immortality of soul, freedom, and God, which he also calls “idea” (*Idee*). On the one hand, the constitutive use of the ideas assumes that the object of the concept exists objectively, but according to Kant, reason actually has no right to do so outside of the possibility of experience: therefore this use of reason is not only invalid but also causes several metaphysical problems that are in principle insolvable. On the other hand, the regulative use does not question whether the object of concept actually exists in itself, but rather lets the concept function as the aim of all the rules of understanding, or as a *focus imaginarius*. (Kant 1998: 710; A644/B672) Kant insists that the afore-mentioned concepts should be understood not in the constitutive, but rather in the regulative sense. (Kant 1998: 709–710; A644/B672) Thus, the concept of God for example, causes a number of metaphysical problems once it is used constitutively and supposed that the objective existence of God should be proven by the human rationality, while its regulative use is totally admitted, if it does not thematize the existence of God directly but commands the reason to suppose only that all the ordered connections in the universe and nature derive from one and the supreme being. (Kant 1998: 743; A686/B714)

The concept of the “world” in Gadamer could be explained in a similar way. On the one hand, the idea that there is the “world in itself” outside of the “views of the world” as its criterion or goal should be rejected as a constitutive use of the concept “world”. According to Gadamer, the human experience of the world is characterized by linguisticity from beginning to end, and the assumption of “non-linguistical experience of the world itself” is what Kant would accuse as “outside of the possibility of experience”. On the other hand, when Gadamer says that “[i]n every worldview the existence of the world-in-itself is intended. It is the whole to which linguistically schematized experience refers” (TM.444/WM.451), the world is understood as an aim of several “views of the world,” namely as the *focus imaginarius*, and their continuity is nothing but the world in itself. Here it is possible to distinguish three different concepts regarding the world, namely the “world in itself”, “views of the world”, and “the world”. The “world in itself” must be dismissed as a constitutive use of the concept of the world, and “views of the world” are the plural perspectives of linguistic shadings. Finally, “the world” is the regulative use of the concept of the world and at the same time the *focus imaginarius* where the “views of

the world” converge. Once thought in this way, there is seemingly a certain vagueness or some possibilities for interpretation in Gadamer’s position. If it is emphasized that “the constitutive use of world is forbidden”, then the concept of “world in itself” is dissolved and the weight of “views of the world” increases, resulting in the idealistic and relativistic tendency (although it is not idealism or relativism itself). However, if it is emphasized that “the regulative use of world is welcomed”, then the concept of the world functions as the *focus imaginarius*, which supports the realist effort of human scientific enterprise. That said, this is still not to be thought of as “realism”, because the “world in itself” in the constitutive sense is by no means admitted by Gadamer.

How is Gadamer’s position then to be characterized? Here it should be noted that his position is a kind of “inbetweenness”. According to him, “in-between” is “[t]he true locus of hermeneutics [. . .]” (TM.295/WM.300), although this word is used in a different context of strangeness and familiarity of text–interpretation.⁶ Supposing there is a scaffold with two poles, realism on one side and idealism or relativism on the other, it is the idea of inbetween to retain distance from both poles in order not to fall down. Gadamer tends to step away from the pole of idealism and relativism and moves toward that of realism, but he stops just before the edge and does not walk into that position. This sort of negative positioning of “neither–nor” could be the stance of Gadamerian philosophical hermeneutics. However, why did Gadamer not take the last step toward the pole of realism? To understand the reason, it is necessary to discuss the element of Kantian philosophy that has already appeared several times in this essay.

4. Gadamer and Kant: Hermeneutics and Criticism

On the research topic “Gadamer and Kant,” it is possible to set several problems: for example, Gadamer’s reception of Kant is evinced in the first part of *Truth and Method*, where Gadamer criticizes Kant and the subjective turn of aesthetics.⁷ However, what should be discussed here is their attitudes towards the problematics of realism. In other words, the similarity of Gadamerian and Kantian attitudes towards this theme, that Gadamer’s con-

6. For other research that characterizes Gadamer’s hermeneutics as the position of “inbetweenness,” see the following study on Gadamer’s political philosophy (Kato 2012). It can also be compared with the classic study of Bernstein (1984), which tried to identify the general tendency in contemporary thought with the motto “Beyond the Objectivism and Relativism.” However, it is still to be discussed whether Gadamer tried to go “beyond” this dichotomy or to stay “inbetween.”

7. For research about “Gadamer and Kant” based on the discussion of aesthetics in *Truth and Method*, see for example, De Simone 1996, De Monthoux 1998, and Gjesdal 2009.

ceptional pair of the “world in itself” and “views of the world” corresponds to Kant’s “thing-itself” and “phenomenon”. This problem-setting can be found sometimes in Gadamerian-research in US. For example, according to Wachterhauser, Gadamer is anti-Kantian in that he insists it to be possible for human beings to cognize the thing-in-itself and reality, while he is at the same time Hegelian in that this thing-in-itself is given with (or through) phenomena. (Wachterhauser 1994: 152)⁸ A commentary on Wachterhauser’s research, therefore, requires an exploration of the relationship between Gadamer and Kant.

Now, Gadamer put the footnote as follows when he argued about Husserl’s shadings:

Hence it is a sheer misunderstanding if one appeals against idealism — whether transcendental idealism or “idealistic” philosophy of language — to the being-in-itself of the world. This is to miss the methodological significance of idealism, the metaphysical form of which can be regarded, since Kant, as outmoded. Cf. Kant’s “disproof of idealism” in the *Critique of Pure Reason*, B274ff. 489 (TM.489/WM.451–2)

Here it is rejected as a misunderstanding to refer to the “world in itself” against the idealistically grasped “views of the world”. Consider the argument in the previous section: because the “world in itself” outside of “views of the world” is possible only from the perspective of God, it is not reachable in any sense for finite human beings. What is really accessible is only the constantly expanding “views of the world”. In this quote, Gadamer characterizes his position as a kind of idealism. However, it is by no means the “metaphysical idealism” that was rejected by Kant, but a “methodic idealism”. Here it is clear from the original context of Kant that the “metaphysical idealism” refers to that of Berkeley, “[. . .] who declares space, together with all the things to which it is attached as an inseparable condition, to be something that is impossible in itself, and who therefore also declares things in space to be merely imaginary.” (Kant 1998: 320; B.274; Eng. 326) It is an idealism in a strong sense, which denies the existence of space and materials. But Gadamer does not take this position. As was already attested, “[n]o one doubts that the world can exist without man and perhaps will do so” (WM.451). Rather his position is one of “methodic idealism.” What, then, is this “methodic idealism”?

Although Gadamer does not directly explain this term, its meaning can be inferred from his gesture towards Kantian philosophy. For example, Gadamer states as follows: “[h]ence hermeneutics has to see through the

8. Although it does not have to do with this argument directly, Chisholm also takes up the theme of “Gadamer and Kant,” trying to show that hermeneutics does not have to be a Kantian philosophical position (Chisholm 1997).

dogmatism of a “meaning-in-itself” in exactly the same way critical philosophy has seen through the dogmatism of experience” (TM.468/WM.477). Although here the focus is not on the “world in itself” but rather “meaning-in-itself” in the context of text-interpretation, the structure of problem is basically the same. Kant’s critical philosophy was able to identify the metaphysics, that misunderstands the phenomenon as the thing-in-itself and dares to make several judgments on transcendent themes outside of the possibility of experience, as dogmatism and reject it. According to Gadamer, this critical spirit is alive in his philosophical hermeneutics. On the one hand, in the problematics of “world”, the moment of constantly and dynamically expanding “views of the world” is emphasized against the static “world in itself” of realism, which is set from the perspective of God and functions as the criterion of all the knowledge typically driven by natural science. On the other hand, in the problematics of “meaning of a text”, the plurality of meaning and inexhaustibility of text is emphasized against the objective hermeneutics, which tends to reduce this plurality into the monic and normative “meaning-in-itself” (such as the intention of the author). The commonality between these two is the intellectual prudence and humility that never takes what appears to them (phenomenon, view of the world, interpretation) as the being-in-itself, but always suspects the possibility of error and the possibility that the things might appear differently to others.⁹ Gadamer’s “methodic idealism” could be thought as a hermeneutic expression of *docta ignorantia* against dogmatism.

To repeat, it is clearly distinguished from the “metaphysical idealism” of Berkeley. The “world” certainly exists without human beings as its observers. However, in the spirit of criticism, that which is cognized, understood, and interpreted — not as being-in-itself but always distanced from it — lives in Gadamer’s philosophical hermeneutics. This fact can also be attested by the following quote, where Gadamer explains the gist of his hermeneutics:

“Hermeneutic” philosophy, as I envision it, does not understand itself as an “absolute” position but as a path of experiencing. Its modesty consists in the fact that for it there is no higher principle than this: holding oneself open to the conversation. (GW2.505; Eng. 36)

5. Conclusion

In this essay, the question was asked whether Gadamer should be considered as a realist, with the contemporary background of the rise of realism. The persuasive arguments of Wachterhauser’s “perspectival realism” surely

9. Therefore, Echeverria (2006) is right in characterizing Gadamer as a fallibilist.

captured the structure of Gadamerian hermeneutics, and seemingly succeeded in showing it as a kind of realism. However, the careful analysis of Gadamer's original text in this study made it clear that his conception was more complicated. While Gadamer rejects the position of idealism and relativism, he does not make the last step to realism, and keep the position of "in-betweenness". It was because of the humility of *docta ignorantia* that alerts against dogmatism, against the misunderstanding of grasping the "reality" or "truth" in its hand.

The debate in Gadamerian research between the anti-realist and realist positions could be understood, at best, as resulting from the vagueness of his "in-betweenness." This vagueness also seems to be shared by the representatives of the opposite positions concerning Gadamer-interpretation. Vattimo, on the one hand, distances himself from realism, pointing out that realism tends to get violent by privileging and monopolizing its access to the objective "truth" (Vattimo & Zabala 2011), although he feels at the same time the temptation to realism as a logically consequent position. (Vattimo 2012: 83) Grondin, on the other, takes the position of realism, maintaining that the hermeneutic objectivity in the sense of constant improvement of preunderstandings is possible, although, according to Grondin, Gadamer would not "reject" Vattimo's nihilistic hermeneutics but only "resist" to go to the same direction. (Grondin 2007) In this sense, Gadamer's philosophical hermeneutics is a starting point of *Wirkungsgeschichte* where diverse elements coexist and several interpretations and positions derive from.

Lastly, what would be the contribution of this essay to the new realism and contemporary philosophical scene?¹⁰ Even if realism is successful as a philosophical position and the research is undertaken in this direction, Gadamer's methodic perspectivism always requires us to stop and think whether there are other perspectives and "views of the world." This sense of openness is the lesson from Gadamerian philosophical hermeneutics, which can never be overemphasized.

6. References

- Bernstein, Richard J., 1983, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- Chisholm, Roderick M., 1997, *Gadamer and Realism: Reaching an Understanding*, Lewis Edwin Hahn (ed.) "The Philosophy of Hans-Georg Gadamer," La Salle: Open Court, pp.99–110

10. On this topic, Gaetano Chiurazzi also argues for the position of hermeneutics (Chiurazzi 2011 and 2012).

- Chiurazzi, Gaetano, 2012, *La realtà dell'ermeneutica* Giulia Ballocca (a cura di) "Tempo e praxis: saggi su Gadamer," Roma: ARACNE editrice, pp.123–139.
- 2011, *Truth is more than Reality: Gadamer's Transformational Concept of Truth in "Research in Phenomenology"* (41) pp.60–71.
- De Monthoux, Pierre Guillet, 1998, *Esthétique du management: Gestion du beau et du sublime de Kant à Gadamer*, Paris: L'Harmattan.
- De Simone, Antonio, 1996, *Tra Gadamer e Kant: Verità ermeneutica e cultura estetica*, Urbino: Quattroventi.
- Echeverria, Eduardo J., 2006, *Gadamer's Hermeneutics and the Question of Relativism*, Kevin J. Vanhoozer, James K. A. Smith, and Bruce Ellis Benson (eds.) "Hermeneutics at the Crossroads," Bloomington: Indiana University Press, pp.51–81.
- Eco, Umberto, 2015, *Gesten der Zurückweisung. Über den Neuen Realismus*, Markus Gabriel (hrsg.), 2015, „Der Neue Realismus," 3. Auflage [2014], Berlin: Suhrkamp, S.33–51,
- Ferraris, Maurizio, 2015, *Was ist der Neue Realismus? Markus Gabriel (hrsg.), 2015, „Der Neue Realismus"* 3. Auflage [2014], Berlin: Suhrkamp, S.52–75.
- Frazier, Jessica, 2008, *Reality, Religion, and Passion: Indian and Western Approaches in Hans–Georg Gadamer and Rūpa Gosvāmi*, Plymouth: Lexington Books.
- Gabriel, Markus (hrsg.), 2015, *Der Neue Realismus*, 3. Auflage, [2014], Berlin: Suhrkamp.
- Grondin, Jean, 1990, *Hermeneutics and Relativism*, Kathleen Wright (ed.) "Festivals of Interpretation: Essays on Hans–Georg Gadamer's Work," Albany: State University of New York Press, pp.42–62.
- 2007 *Vattimo's Latinization of Hermeneutics: Why Did Gadamer Resist Postmodernist*, Santiago Zabala (ed.) "Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo," Montreal&Kingston, London, Ithaca: McGill–Queen's University Press, pp.203–216.
- 2010 *Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?*, Jeff Malpas and Santiago Zabala (eds.) "Consequences of Hermeneutics: 50 Years After Gadamer's Truth and Method," Evanston: Northwestern University Press, pp. 190–201.
- Gjesdal, Kristin, 2009, *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans–Georg, 1993, *Selbstdarstellung "Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen/ Register, Gesammelte Werke, Band 2"*, Tübingen: Mohr Siebeck (English Translation *Reflections on my Philosophical Journey* Lewis Edwin Hahn (ed.) "The Philosophy of Hans–Georg Gadamer," La Salle: Open Court, 1997, pp.3–63)
- 2010, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Band 1, 7. Auflage, [1960], Tübingen: Mohr Siebeck. =WM.

- (English Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, *Truth and Method, Second, Revised Edition*, London / New York: Continuum, 2004 =TM)
- Harman, Graham, 2011, *The Quadruple Object*, Alresford: Zero books.
- Heidegger, Martin, 1979, *Sein und Zeit*, 15. Auflage, [1927], Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (English Translation by Joan Stambaugh, *Being and Time*, Albany: State University of New York, 2010)
- Kant, Immanuel, 1998, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag. (English Translation by Paul Guyer and Allen W. Wood, *Critique of Pure Reason trans.*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- Kato, Tetsuri, 2012, *Hans–Georg Gadamer’s Philosophy of Politics*, Tokyo: Sobunsha, (Japanese)
- Meillassoux, Quentin, 2006, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Édition du Seuil.
- Schmidt, Lawrence, K., 1985, *The Epistemology of Hans–Georg Gadamer: An Analysis of the Legitimization of Vorurteile*, Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang.
- Wachterhauser, Brice R., 1994, *Gadamer’s Realism: The “Belongingness” of Word and Reality*, Brice R. Wachterhauser (ed.), 1994, “*Hermeneutics and Truth*,” Evanston, Illinois: Northwestern University Press, pp.148–171.
- 1999, *Beyond Being: Gadamer’s Post–Platonic Hermeneutical Ontology*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- 2002, *Getting it Right: Relativism, Realism and Truth*, in Robert J. Dostal (ed.), 2002, “The Cambridge Companion to Gadamer,” Cambridge: Cambridge University Press, pp.52–78.
- Vattimo, Gianni, 1987, *Ermeneutica come koiné “aut aut” 217–218*, Gennaio–aprile, pp.3–11.
- 2000, *Histoire d’une Virgule: Gadamer et le Sens de l’Etre*, “Revue Internationale de Philosophie,” (54, N213) pp.499–513 (*Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell’essere* in “Iride,” a XIII, n.30, maggio–agosto 2000, pp.323–334).
- 2012, *Della realtà: Fini della filosofia*, Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni & Zabala, Santiago, 2011, “Hermeneutic communism: From Heidegger to Marx”, New York: Columbia University Press.

Assenza e morte dell'arte

Hegel e Heidegger tra inizio e fine dell'estetica

NICOLA RAMAZZOTTO*

Abstract

Absence or End of Art: Hegel and Heidegger on the Beginning and the End of Aesthetics

This contribution aims to investigate the relationship between the Hegelian thesis of the end of art and the Heideggerian concept of *Kunstlosigkeit*: This comparison helps to understand why Heidegger considers Hegel the fulfillment of Western aesthetics: the knowledge of the lack of art, which Hegel has reached, is in fact only possible, according to Heidegger, when metaphysics, having reached its fulfillment, turns back and retraces its steps, as the Hegelian system does. Hegel's thesis, as the definitive metaphysical thesis on art, remains in force as long as the domination of metaphysics endures. In contrast to that thesis, however, according to Heidegger, Hölderlin's poetic word stands out, as the only testimony to the possibility of overcoming metaphysics and aesthetics. The closeness between Hegel and Hölderlin, between the end of metaphysics and the beginning of a new thought, thus hides an ambiguity that even Heidegger did not fully investigate.

Keywords: Kunstlosigkeit; End of Art; Aesthetics; Hegel; Heidegger; Hölderlin.

1. Introduzione

Rispetto alla notevole mole di studi che approfondisce il rapporto Hegel–Heidegger¹, il presente testo si promette di offrire un contributo originale per due ragioni, una contenutistica e una metodologica.

Dal punto di vista del contenuto, pochi sono gli studi che si concentrano su un concetto che, pur appearing in un solo luogo testuale nella sua ampia produzione, può assumere, se interpretato in tutta la sua portata, una

* Università di Pisa. nicola_ramazzotto@hotmail.it

1. Tra i maggiori contributi sul rapporto Hegel–Heidegger si ricordano: G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma–Bari 1996; R. Dottori, *Die Reflexion des Wirklichen, Zwischen Hegels Absoluter Dialektik Und Der Philosophie Der Endlichkeit Von M. Heidegger und H.G. Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006; H. G. Gadamer, *Hegel e Heidegger*, in id. *La dialettica di Hegel*, tr. it. di R. Dottori, Marietti Bologna 2018; L. Lugarini, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Guerini e Associati, Milano 2004 e V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida Editori, Napoli 1979.

grande importanza per il pensiero di Heidegger sul fenomeno dell'arte: il concetto di *Kunstlosigkeit*, che appare nel §277 dei *Contributi alla filosofia*². Meno ancora sono gli studi che mettono in collegamento questo concetto con quello, apparentemente molto simile, di "morte" o di "carattere passato" dell'arte³. Proprio a un confronto reciproco tra questi due temi e concetti sarà dunque dedicato questo testo, che vuole mostrare tanto l'intimità che li lega, quanto le differenze che li separano.

Dal punto di vista invece del metodo, la novità, pure non assoluta, riguarda l'idea di non proporre semplicemente un giudizio sulla correttezza o meno dell'interpretazione o appropriazione heideggeriana di Hegel⁴. Piuttosto, si cercherà di prendere sul serio la proposta heideggeriana, cercando di vedere in che modo la vicinanza dei due concetti nominati sia sintomo di un'ambiguità e una vicinanza tra i due pensatori di cui neppure Heidegger sapeva rendere conto⁵. La tesi cui questo articolo vuole giungere è allora quella per cui la questione dell'arte e del suo statuto nel mondo moderno possono diventare un nodo discriminante per comprendere il rapporto che lega Hegel e Heidegger, cioè il momento culminante dell'estetica metafisica e il tentativo di pensare il fenomeno dell'arte a partire dal pensiero dell'evento dell'essere.

2. Morte dell'arte, nascita dell'estetica

Com'è noto, con la tesi del carattere passato dell'arte, Hegel non fa riferimento ad un'ingenua impossibilità della produzione artistica nel mondo moderno, bensì al ruolo che la bellezza *non* può ricoprire oggi: quello di essere il trono dello spirito e il suo momento più alto. La determinazione

2. Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, tr. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, §277.

3. Per un confronto sui due autori sul tema dell'arte, cfr. invece: E. Geulen, *Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002; A. Grossmann, *Spur zum Heiligen. Kunst und Geschichte in Widerstreit zwischen Hegel und Heidegger*, Bouvier, Bonn 1996; O. Pöggeler, *Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1984; J. Taminiaux, *Le dépassement heideggerien de l'esthétique et l'héritage de Hegel*, in P. Jaeger und R. Lütke (hrsg. von), *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1983.

4. Come fanno i testi citati di Lugarini e Vespa, che hanno il merito di ricostruire in maniera convincente anche la lettura heideggeriana di Hegel, le sue fonti e i passi dei testi hegeliani che Heidegger teneva in maggiore considerazione.

5. Senza anticipare ciò che verrà nominato nel corso dell'esposizione, si pensi solamente alla famosa lettera di Heidegger a Gadamer del 1971, in cui il pensatore di Meßkich afferma: «Io stesso non so ancora in modo sufficientemente chiaro come la mia "posizione" di contro a Hegel debba essere definita — come "posizione opposta" sarebbe troppo poco; l'individuazione della "posizione" è connessa alla questione del segreto dell'inizio». La lettera è ora raccolta nel volume di Gadamer *La dialettica di Hegel*, cit., pp. 185-187.

essenziale dell'arte è quindi quella di essere la *prima* unione di sostanza e soggetto, che si sposano nella bellezza: in quanto tale essa appartiene certamente allo spirito assoluto, poiché porta a termine quel compito che già nella prefazione alla *Fenomenologia* Hegel considerava fondamentale dell'indagine filosofica⁶; tuttavia, il *modo* di questa unione è quanto di più elementare ed immediato, così che questa riunificazione rimane intrappolata nell'elemento ancora semi-naturale dell'intuizione sensibile. Questa determinazione del fatto artistico rimane costante a partire dalla *Fenomenologia*, nella quale la religione artistica non è ancora il sapere assoluto, fino a tutti i corsi di Heidelberg e Berlino e trova il proprio luogo sistematico più incisivo nel §563 dell'*Enciclopedia*:

L'arte bella (come la religione che le è caratteristica) ha il suo futuro nella religione vera. Il contenuto limitato dell'idea trapassa in sé e per sé nell'universalità identica alla forma infinita; l'intuizione, il sapere immediato, legato alla sensibilità trapassa nel sapere che media sé in sé stesso, in un'esistenza che è essa stessa il sapere: nel *rivelare*; cosicché il contenuto dell'idea ha come principio la determinazione della libera intelligenza, e in quanto *spirito* assoluto è *per lo spirito*.⁷

In definitiva, come nota Amoroso, se è vero che rispetto al cristianesimo «l'arte-religione greca è, come arte, più perfetta, non lo è come religione»⁸. Il tramonto dell'arte e il sorgere della religione rivelata non sono però l'ultimo passo del cammino dello spirito: la religione, pur accedendo all'infinito spazio della libertà della soggettività, è sì unione di sostanza e soggetto nel modo del soggetto, ma questa unione non si conosce in quanto tale, ma solamente nell'elemento della rappresentazione. Alla religione rivelata succede quindi la filosofia, la scienza assoluta che si muove liberamente e puramente nell'elemento del pensiero e che si conosce in quanto soggettività assoluta. Compito di questa scienza è però anche l'interiorizzazione ri-cordante (*Er-innerung*), cioè il movimento col quale lo spirito, consapevole di essere la propria storia in quanto teatro del proprio accadere, ritorna ai propri momenti passati, osservandoli dal punto di vista assoluto che ha ora guadagnato. Proprio in virtù di questo compito che le spetta, la filosofia torna ad interrogare i propri momenti superati, tra cui non può mancare quello dell'arte. La morte dell'arte implica quindi la nascita dell'estetica⁹, in-

6. « Tutto dipende da questo: cogliere ed esprimere il vero non come *sostanza*, ma anzi propriamente come soggetto », G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, tr. it. a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 13.

7. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, limitatamente ai §§ 556–563, tr. it. a cura di A. Siani *L'arte nell'Enciclopedia*, ETS, Pisa 2009, §563, p. 33.

8. L. Amoroso, *Arte e religione*, in M. Farina, A. Siani (a cura di), *L'estetica di Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 71.

9. Cfr. per quanto segue anche A. Siani, *Il destino della modernità*, ETS, Pisa 2010, pp. 81–87.

tesa come scienza filosofica che studia « il regno del bello, più precisamente come il campo dell'arte »¹⁰. In generale, come indica Szondi, la deduzione di un'estetica deriva dalla necessità del pensiero di ritrovarsi nelle proprie forme e nella propria storia: è solamente attraverso questo itinerario che si fa ricordo e che riconduce a sé le proprie manifestazioni che il pensiero può giungere alla sua assolutezza, al trono della sua infinità e alla completa auto-chiarificazione ed espansione determinata¹¹. In questo senso, l'estetica è qualcosa di essenzialmente moderno.

3. Origine ed essenza dell'opera d'arte

Se il concetto di “carattere passato” dell'arte è stato ampiamente studiato della letteratura secondaria ed è pervenuto, negli ultimi anni, a una trattazione e formulazione più rigorosa¹² (non da ultimo anche grazie alle nuove scoperte e acquisizioni delle *Nachschriften* dei corsi di estetica di Hegel¹³), così che ci si è potuti accontentare di ricapitolare alcuni punti fondamentali dell'idea hegeliana, questo non vale per quanto riguarda il concetto heideggeriano di “assenza d'arte” (*Kunstlosigkeit*). Per questo motivo, in questo contributo, rispetto alla breve trattazione che è stata sufficiente per Hegel, si preferisce ora invece seguire più da vicino il §277 dei *Contributi alla filosofia*, intitolato *La “metafisica” e l'origine dell'opera d'arte*:

La domanda sull'origine dell'opera d'arte non vuole stabilire una definizione atemporale dell'essenza dell'opera d'arte [...]. La domanda è intimamente connessa con il compito del superamento dell'estetica e cioè, al tempo stesso, di una determinata concezione dell'ente come ciò che si può rappresentare oggettivamente. Il superamento dell'estetica, a sua volta, risulta necessariamente dal confronto storico con la metafisica in quanto tale. Essa contiene la posizione fondamentale dell'Occidente rispetto all'ente e dunque anche il fondamento dell'essenza tradizione dell'arte

10. G.W.F. Hegel, *Lezioni di estetica. Corso del 1823 nella trascrizione di H. G. Hotho*, tr. it. di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2011 p. 3.

11. «Necessaria, nel processo dello spirito, secondo Hegel non è però solo l'arte, ma anche la sua filosofia, dunque l'estetica. Solo in quanto comprende l'opera d'arte che è la sua alienazione, la pervade nel pensiero, lo spirito sopprime l'estraneazione, gettando un ponte fra il soggetto e l'oggetto. Nell'estetica continua quel processo che era cominciato nell'arte; secondo Hegel l'arte *trapassa* necessariamente nella propria filosofia», P. Szondi, *La poetica di Hegel*, tr. it. di A. Marietti, Einaudi, Torino 2007, pp. 31-32.

12. Per un inquadramento della questione della morte dell'arte, con bibliografia, cfr. M. Ophälders, *Poesia e morte dell'arte*, in M. Farina e A. Siani (a cura di), *L'estetica di Hegel*, cit.

13. Sulla questione, cfr. A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, München, Fink, 2005, pp. 9-36, ora in tr. it. di M. Farina, *Nuove fonti e nuove interpretazioni dell'estetica di Hegel*, in M. Farina e A. Siani (a cura di), *L'estetica di Hegel*, cit., pp. 13-32; P. D'Angelo, *Introduzione*, in *Lezioni di estetica*, cit., pp. V-XXII.

occidentale e delle sue opere. Il superamento della metafisica significa lo sblocco della domanda sulla verità dell'essere¹⁴

Già nell'*incipit* di questo paragrafo appaiono due termini fondamentali: origine (*Ursprung*) ed essenza (*Wesen*), per comprendere i quali occorre affiancare alla stringatezza di queste righe altri luoghi testuali che possano spiegare in maniera più precisa quanto è detto nei *Contributi*. Queste sono le conferenze su *L'origine dell'opera d'arte e Hölderlin e l'essenza della poesia*¹⁵. All'inizio della prima di queste viene data una spiegazione di cosa si debba intendere per origine: « Origine significa, qui, ciò da cui e per cui una cosa è ciò che è ed è come è. Ciò che qualcosa è essendo così com'è, lo chiamiamo la sua essenza. L'origine di qualcosa è la provenienza della sua essenza. Il problema dell'origine dell'opera d'arte concerne la provenienza della sua essenza »¹⁶. La questione dell'origine non è allora lo stesso del semplice cominciare di qualcosa, ma concerne piuttosto la provenienza della sua essenza¹⁷. Ma cosa si intende per essenza? La risposta diviene chiara se ci si rivolge alla seconda conferenza. Volendo spiegare la propria scelta di parlare proprio di Hölderlin, e non di altri, per trattare l'essenza della poesia, Heidegger afferma:

Dunque il nostro proposito è sbagliato già nell'impostazione. Certamente, almeno finché intendiamo per "essenza della poesia" ciò che può essere sintetizzato in un concetto generale che poi varrà per ogni poesia in egual maniera. Ma questo generale che, in tal modo, vale indifferentemente [*gleich gilt*] per ogni particolare è sempre l'indifferente [*das Gleichgültige*], quell'"essenza" che non può mai diventare essenziale. Me è proprio questo essenziale dell'essenza che noi cerchiamo, quest'es-

14. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 483.

15. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, tr. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 3-70; *id.*, *Holderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Holderlin*, tr. it. di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, pp. 3. Per quanto riguarda la prima, i due commenti imprescindibili rimangono quello di F. -W. Von Herrmann, *La filosofia dell'arte di Martin Heidegger*, tr. it. di M. Amato e I. De Gennaro, con la collaborazione di C. Aquino, Christian Marinotti, Milano 2001 e G. Figal (a cura di), *Heidegger Ursprung des Kunstwerks. Ein kooperativer Kommentar*, Vittorio Klostermann, 2010; sulla seconda cfr. invece L. Amoroso, *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993 e Martin-Heidegger-Gesellschaft, "Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde". *Heidegger und Hölderlin*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000. L'accostamento di questo *incipit* alle due conferenze risulta non essere arbitrario non solo grazie alla vicinanza lessicale dei due termini evidenziati dai titoli delle due conferenze, ma pure dalla coincidenza cronologica tra le due conferenze (tenute rispettivamente nel 1935 e 1936) e la stesura dei *Contributi* (tra il 1936 e il 1938). Per questa serie di motivi, si ritiene qui che non solo sia possibile, ma pure necessario pensare queste considerazioni heideggeriane sull'arte nella loro unità.

16. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 3.

17. Sui termini "inizio", "cominciamento", "origine", cfr. il volume postumo M. Heidegger, *Sul principio*, tr. it. di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2006 e, per un'interpretazione capace di approfondire la portata onto-storica di questi termini, proponendo anche una distinzione rigorosa, R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, tr. it. di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1995

senziale che ci costringe a decidere se e come prenderemo sul serio, d'ora in avanti, la poesia. [...] La poesia di Hölderlin è poeticamente determinata e destinata a poetare espressamente l'essenza stessa della poesia. Hölderlin è per noi in un senso eminente *il poeta del poeta*. Per questo immette nella decisione¹⁸

L'essenza di cui si parla nella conferenza su Hölderlin è ben lungi dall'essere un'essentia universale che livella i fenomeni verso una loro definizione non specifica: al contrario, ciò che davvero determina l'essenza è il suo appello, il suo chiamare a una decisione, in particolare la decisione « se e come prenderemo sul serio, d'ora in avanti, la poesia ». Hölderlin è infatti tanto più adatto a essere il poeta in cui si determina l'essenza della poesia perché « immette nella decisione ». Si potrebbe dire, facendo un passo ulteriore, che una cosa è tanto più essenziale quanto più è in grado di portare l'umanità storica di fronte alla necessità di una decisione. Ogni differenza/de-cisione, (*Unter-schied*) è, in quanto tale, già sempre anche una differenziazione, un tagliare (*schneiden*) che separa. Non solo: il separare della decisione autenticamente essenziale non accade mai tra due opzioni indifferentemente valide, ma ogni decisione è già sempre un salto verso il differenziare stesso, è la capacità di separare superando. In definitiva, l'unica vera decisione, dice Heidegger, è quella che riguarda la possibilità di decidere-separare, tramite un salto, l'essere nella sua differenza ontologica dall'ente¹⁹. Ma cosa è da superare nella de-cisione essenziale che riguarda l'arte? Verso cosa supera questo superamento in atto nella decisione?

Per comprendere la risposta a queste domande è bene tornare alla citazione dal §277 dei *Contributi*. In essa, lo si è visto, si nega che la questione dell'origine sia volta a cercare un'essentia atemporale e indifferente: la domanda è invece « intimamente connessa con il compito del superamento dell'estetica e cioè, al tempo stesso, di un determinata concezione dell'ente ». Si comprende così che cosa sia da superare nella de-cisione che separa e supera: l'estetica, considerata non solamente come disciplina filosofica specifica ma, in tutta la sua portata, come frutto di una storica presa di posizione nei confronti della totalità dell'ente. Infatti, l'estetica altro non è che la figlia della metafisica, se si considera quest'ultima come l'oblio della differenza tra essere ed ente e, a partire dal mondo moderno, come messa in atto della distinzione fondamentale tra soggetto e oggetto. Allora l'estetica, la quale considera il fenomeno artistico come un particolare "oggetto"

18. M. Heidegger, *Holderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 42.

19. Così, in un esempio su molti, in un testo inedito, ma coevo a quelli presi qui in considerazione: M. Heidegger, *La storia dell'essere*, tr. it. di A. Cimino, Christian Marinotti, Milano 2012, p. 52, dove si legge: « L'unica decisione è quella fra la *disposizione alla decisione* e l'*assenza di decisione* posta nella potenza della macchinazione. La decisione è diretta a ciò che de-cide. Ciò è l'Essere: se questo si volge al de-cidere ».

che ha il compito di suscitare esperienze vissute (*Erlebnis*) al “soggetto”²⁰, non può essere superata altrimenti che tramite « un confronto storico con la metafisica », perché è questa che « contiene la posizione fondamentale dell'Occidente rispetto all'ente e dunque anche il fondamento dell'essenza tradizione dell'arte occidentale ». In definitiva, la domanda circa l'origine dell'opera d'arte non è mai una questione storica circa la sua definizione generale, ma l'interrogarsi sulla possibilità di una decisione che spinga l'umanità verso l'essenza dell'arte, al di là di ogni rappresentazione ed esperienza vissuta. Affinché un tale interrogare verso l'essenza diventi possibile, è necessario il superamento dell'estetica e un confronto storico con la metafisica dalla quale l'estetica discende. Solo attraverso un tale superamento sarebbe possibile « lo sblocco del primato della domanda sulla verità dell'essere ». Occorre quindi domandarsi in cosa consista e come diviene possibile un superamento della metafisica e verso quali interlocutori si rivolga questo confronto storico.

4. Storia, compimento e superamento dell'estetica metafisica

Metafisica non indica, nel secondo Heidegger, una disciplina filosofica tra le altre, ma ha anzitutto un significato storico, o meglio onto–storico: metafisica è il modo in cui l'essere si è destinato, così da rendere possibile la storia della filosofia da Platone fino a Nietzsche²¹. Nella conferenza del 1957, intitolata *La costituzione onto–teologica della metafisica*, Heidegger individua la struttura fondamentale del pensiero filosofico nell'unione delle tre caratteristiche già nominate dal titolo: la metafisica è ontica perché dimentica la differenza–separazione tra essere ed ente; essa è teistica perché pone l'entità dell'ente come fondamento inconcusso e assoluto; essa è logica perché il suo scopo è quello di razionalizzare, pianificare, regolare e dominare l'ente tramite il pensiero²². Queste caratteristiche costitutive permettono

20. Sulla congiunzione di soggettività–oggettività ed esperienza vissuta nel mondo moderno, cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., in particolare le pp. 95–99. Sulla definizione di estetica, cfr. gli appunti di Heidegger per la prima stesura sulla conferenza sull'*Origine dell'opera d'arte*, intitolati *Sul superamento dell'estetica*. Su “origine dell'opera d'arte”, ora raccolte in M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, tr. it. a cura di A. Ardovino, « Aesthetica Preprint », 72/2004, cfr. in particolare p. 57.

21. Cfr. tra gli altri, M. Heidegger, *La storia dell'essere*, cit., p. 9, così come il §258 dei *Contributi*: « Il nome “metafisica” è qui usato senza riserve per caratterizzare l'intera storia della filosofia fino a oggi. Non vale come titolo di una “disciplina” filosofica di scuola; anche la sua genesi tarda e in parte artificiale è trascurata. Il nome indica che il pensiero dell'essere prende l'ente, nel senso di ciò che è lì presente e sussistente, come punto di partenza e come meta per l'ascesa verso l'essere, la quale diventa subito anche la discesa che riporta all'ente ».

22. Cfr. M. Heidegger, *La costituzione onto–teologica della metafisica*, in *id.*, *Identità e differenza*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2013, pp. 52–98.

di delineare una storia del pensiero di segno esattamente opposto a quella hegeliana: se per Hegel il grado di perfezione massimo della filosofia si ha nel sistema della scienza, che racchiude e porta a compimento la riflessione dello spirito su sé stesso, per Heidegger è nel primo inizio del pensiero, presocratico e soprattutto premetafisico, che si ha un'esperienza più diretta dell'essere nella sua differenza dall'ente, un'esperienza che già inizia ad obliarsi con Platone e Aristotele e che perviene alla più totale dimenticanza nel pensiero moderno²³. Come viene ripetuto anche nella citazione dei *Contributi*, il pensiero che vuole tentare il salto nell'essere, che vuole riscoprire la differenza tra essere ed ente, non può semplicemente distruggere la filosofia invalsa fino ad allora, ma deve anzi prendere su di sé il compito di un confronto storico, così da poter sbloccare nuovamente la domanda sulla verità dell'essere. Questo confronto trova, tra gli altri, due gruppi di interlocutori fondamentali, posti ai due estremi del pensiero metafisico: i pensatori dell'inizio e i pensatori del compimento della metafisica²⁴. Se l'estetica, come si è detto, altro non è che una costola della metafisica, dalla quale discende per la propria struttura ontologica fondamentale, e dato che la metafisica è una determinazione tanto costitutiva, quanto storica, allora tanto il paradigma fondamentale che sta dietro a ogni estetica, quanto pure la storia stessa dell'estetica dovranno presentare delle analogie con quella della metafisica. Riscoprire queste analogie è d'altro canto fondamentale, se l'impegno per comprendere che cosa Heidegger intenda con "assenza d'arte", come viene detto nei *Contributi*, deve passare attraverso la questione dell'origine dell'opera d'arte, sottraendo questo fenomeno alle determinazioni estetico-metafisiche per sbloccare l'essere e l'arte « rispetto a qualsiasi spiegazione "ideale", "causale", "trascendentale" e "dialettica". »²⁵. Il confronto con il pensiero estetico-metafisico dei pensatori che sono alle due estremità del circolo metafisico, al suo inizio e alla sua fine, permette allora ad Heidegger di delineare una storia dell'estetica, legata alla storia della metafisica. Questa si trova, nella sua forma più netta, all'interno di un corso dedicato a Nietzsche, coevo con le conferenze e con la stesura dei *Contributi*, intitolato *La volontà di potenza come arte*²⁶. Al suo interno si trova una "di-gressione", intitolata *Sei fatti fondamentali dalla storia dell'estetica*. Questi sei

23. Per un primo inquadramento sulla storia dell'essere, oltre al già citato testo di R. Schümann, cfr. M. Ruggenini, *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in F. Volpi (a cura di), *Guida ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 235-276.

24. Per convincersi dell'eminenza del dialogo con questi autori, è sufficiente scorrere i titoli dei corsi che Heidegger ha tenuto a Friburgo dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*: cfr. F. Volpi, *Guida ad Heidegger*, cit., pp. 332-342.

25. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, p. 483.

26. M. Heidegger, *La volontà di potenza come arte*, in *id.*, *Nietzsche*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano, pp. 21-216.

fatti, cioè sei momenti fondamentali della storia dell'estetica sono i seguenti:

- a) La grande arte greca
- b) L'inizio della metafisica e dell'estetica
- c) La filosofia moderna e la rinascita dell'estetica
- d) Hegel e la morte dell'arte
- e) Wagner e l'estetica del secondo '800
- f) L'origine dell'opera d'arte²⁷

Heidegger afferma che la grande arte è contemporanea all'esperienza primigenia dell'essere quale l'ebbe il popolo greco. Alla fine di questa esperienza, corrisponde, con Platone e Aristotele, l'inizio della metafisica — ma anche dell'estetica, intesa come considerazione sull'arte e sul bello, ove prima « la grande arte greca rimane priva di una corrispondente riflessione speculativo-concettuale che la pensi, e che non dovrebbe essere necessariamente identica all'estetica »²⁸. Ora, la mancanza di una riflessione nell'arte greca non significa che essa sia ingenuamente inconsapevole del proprio compito, anzi: i Greci « avevano un sapere talmente originario e lucido, e una tale passione per il sapere, da non aver bisogno [...] di un'estetica »²⁹. Il consolidamento decisivo per l'estetica e il suo battesimo appartengono al terzo fatto fondamentale, possibile grazie alle opere di Baumgarten e Kant, cioè, non a caso, con il consolidarsi della metafisica del soggetto di derivazione cartesiana. Il quarto momento, quello più importante per questo contributo, è l'estetica hegeliana e la tesi in essa espressa del carattere passato dell'arte. Di essa Heidegger dice:

Nel momento storico in cui l'estetica raggiunge la sua massima altezza, vastità, rigore e sviluppo possibili, la grande arte è alla fine. Il compimento dell'estetica ha la sua grandezza nel fatto che esso riconosce ed esprime come tale questa fine della grande arte. Questa estetica ultima e massima è quella di Hegel³⁰

Questo passo, insieme a quello parallelo dei *Contributi*, risulta il luogo testuale decisivo per questo contributo. In primo luogo perché, pur non essendo nominato esplicitamente il concetto di *Kunstlosigkeit*, si parla di "fine" dell'arte. In un secondo senso, perché la potenza della tesi hegeliana della morte dell'arte è tale che il quinto fatto fondamentale, quello che riguarda Wagner, si appiattisce fino a diventare un mero tentativo di restaurazione di un ruolo assoluto per l'arte, un tentativo che però si scopre

27. Cfr. *ivi*, pp. 86–100.

28. *Ivi*, p. 86.

29. *Ivi*, pp. 86–87.

30. *Ivi*, p. 93.

impotente di fronte al detto hegeliano. I momenti decisivi allora, per quanto riguarda la storia dell'estetica, sembrano essere, in definitiva: il primo inizio pre-metafisico, il sorgere della metafisica in quanto oblio dell'essere (Platone e Aristotele), il compimento dell'estetica (Hegel) e la possibilità del nuovo inizio, cioè il sesto fatto fondamentale intitolato *L'origine dell'opera d'arte*, esattamente come la conferenza e il paragrafo dei *Contributi*.

Proprio al legame tra origine dell'opera d'arte e primo inizio premetafisico è dedicata la continuazione del paragrafo dei *Contributi* che si era preso in esame:

Il superamento della metafisica non è tuttavia un ripudio della filosofia invalsa finora, bensì il salto nel suo primo inizio senza voler ripristinarlo, proposito che sarebbe storiograficamente irrealistico e storicamente impossibile. Tuttavia, la meditazione sul primo inizio (mossa dalla necessità di preparare l'altro inizio) porta a contraddistinguere il pensiero iniziale (greco), favorendo così il fraintendimento secondo cui, con questo ritorno, si debba aspirare a una sorta di « classicismo » in filosofia. In verità, però, con il domandare “che ripete” e imposta così più originariamente, la solitaria lontananza del primo inizio si apre a tutto ciò che a esso storicamente succede. Tanto più che l'altro inizio sta, rispetto al primo, in un riferimento intimo e necessario, ma velato, il quale al tempo stesso racchiude la totale separatezza dei due, conforme al loro carattere originario³¹

Heidegger vuole qui separare la propria posizione da un “ classicismo ” ingenuo, semplicemente volto a restaurare il mondo greco. Un'operazione che volesse ripristinare il valore e la funzione che l'opera d'arte aveva per il mondo antico non solo fallirebbe, ma pure non sarebbe all'altezza del compito dell'origine dell'opera d'arte. Tentare di sbloccare la domanda sull'origine dell'opera d'arte non significa infatti andare a cercare “ l'inizio ” dell'arte occidentale nel mondo greco, ma riscoprire il valore originario e originante che l'arte può avere e che andrebbe inevitabilmente perduto in ogni tentativo banalmente conservatore. Il confronto col primo inizio ha il compito di portare alla luce tanto il rapporto tra verità ed essere, presente nel mondo greco, sia il decadimento di questo rapporto nel prosieguo della storia della metafisica. Questo confronto, se autentico e genuino, non è mai rivolto al passato in quanto tale, ma già sempre alla possibilità di un futuro del passato, al carattere originario e originante che il primo inizio può avere in quanto slancio verso il secondo, con il quale sta « in un riferimento intimo e necessario, ma velato ».

Il confronto con il primo inizio del pensiero diventa lo sforzo che si slancia verso l'origine, ovvero, come si è visto nella sezione precedente di questo contributo, per la conquista dell'essenza. L'essenza tuttavia non è mai l'*essentia* indifferente, ma è il frutto di un salto e di una decisione:

31. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., pp. 483-484.

una decisione che, se si deve attuare nel confronto col mondo greco, non potrà che essere una decisione storica, una decisione che vuole conquistare la differenza tra essere ed ente che era rimasta obliata nell'estetica metafisica³². La domanda circa l'origine dell'opera d'arte, nel momento in cui si confronta col primo inizio, diventa una domanda circa la possibilità della storia (*Geschichte*) in quanto nuovo destinarsi (*schicken*) del destino (*Geschick*) dell'essere³³. La domanda circa la possibilità dell'arte come origine, in quanto frutto del nuovo destinarsi dell'essere, deve necessariamente porsi in confronto non solo con il primo inizio, da cui può trarre lo slancio, ma anche con l'impossibilità a sé opposta, ovvero quella che, anch'essa in rapporto al primo inizio, determina il mondo attuale come stadio ultimo della storia dell'oblio dell'essere, quello che determina e conosce il negarsi della possibilità di un'origine: la fine della metafisica nel suo compimento, cioè il pensiero di Hegel.

La necessità di un confronto con Hegel, per quanto riguarda la storia dell'estetica, discende direttamente dal ruolo che egli gioca all'interno della storia della metafisica, di cui rappresenta il compimento³⁴. In altre parole, Hegel è il compimento dell'estetica occidentale, come viene detto tanto nel quarto dei sei fatti fondamentali, quanto anche nella conferenza sull'*Origine dell'opera d'arte*, in virtù del fatto che la sua estetica è il frutto della sua metafisica. Che cosa significa compimento? Compimento non significa "perfezione" della filosofia³⁵, ma l'esaurirsi delle sue possibilità: questo avviene nel sistema hegeliano perché in esso ogni ulteriore determinazione che parta degli stessi assunti metafisici, finisce inevitabilmente per essere da questo riassorbito come propria parte. Tuttavia, se il compimento deve racchiudere in sé l'interesse della metafisica, cioè di quel pensiero che ha obliato l'essere a favore dell'ente e che, da un punto di vista storico, ha il suo primo inizio con la filosofia di Platone e Aristotele, allora bisogna spiegare in che modo Hegel abbia a che fare con questo primo inizio³⁶. Questo rapporto tra Hegel e i greci (cui Heidegger accenna nell'omonima conferenza³⁷) non può essere quello di una semplice riproposizione, ma

32. « Quel che vale per la "metafisica" in generale vale dunque anche per la meditazione sull'origine dell'opera d'arte », che prepara una decisione storicamente superante », *ivi*, p. 484.

33. « Ovunque, tuttavia, si tratta qui di pensare e cioè di essere in modo storico, anziché calcolare in termini storiografici », *ibidem*.

34. Cfr., tra gli altri, soprattutto M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988, pp. 62–67.

35. Cfr. M. Heidegger, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in *id.*, *Tempo ed essere*, tr. it. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1980, pp. 169–173.

36. Cfr. su questi temi, anche M. Heidegger, *Hegel*, tr. it. di C. Gianni, Zandonai, Rovereto 2010, pp. 5–58.

37. Cfr. M. Heidegger, *Hegel e i Greci*, in *id.*, *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 375–391. Un esempio pratico è quello presente nel seminario tenuto insieme da Heidegger e Fink su

deve essere al tempo stesso un'intima relazione e un approfondimento: in una sola parola, Hegel deve ripetere (*wieder-holen*) l'inizio greco in maniera radicale (*tiefgründig*), così da ad-profondire e giungere al fondo (*Grund*) da cui esso è sorto; egli deve giungere così a sfiorare quel *primum* arcaico, pre-metafisico e pre-filosofico, in cui arte, pensiero e religione erano per i greci un'unica cosa³⁸, cosa che avviene proprio nella sua estetica e in particolare nelle sue considerazioni sulla bellezza greca in quanto modo della politica, della religione e dell'arte del mondo classico. Cionondimeno, la riflessione hegeliana sull'arte, pur avendo un ruolo unico e peculiare all'interno della metafisica, rimane un'estetica. Questo accade perché non viene ancora sbloccata la domanda circa l'origine dell'opera d'arte, circa la sua necessità ed essenza, circa la decisione fondamentale cui l'arte chiama. Questa decisione è anzi in Hegel già sempre superata dalla necessità del cammino storico-fenomenologico, di cui l'arte rimane solo un momento, uno stadio superato che ha senso solo come ricordo dello spirito che si volge indietro e osserva i propri passi: solo come estetica. Si ritorna in questo modo a quel nodo concettuale che è il nesso tra arte, fine dell'arte e nascita dell'estetica. Sembra anzi che proprio qui si situi il crocevia fondamentale per il destino dell'arte: la decisione per l'essenza dell'arte, di cui si è parlato interpretando Heidegger, in quanto deve essere una decisione superante che oltrepassa l'estetica e la metafisica, appare così infine essere una decisione sulla sentenza hegeliana del carattere passato dell'arte.

5. L'assenza d'arte e il suo sapere

Tramite le analisi svolte finora, è stato possibile comprendere quale sia la posta in gioco nel confronto tra la tesi hegeliana del carattere passato dell'arte e l'idea heideggeriana dell'assenza d'arte. Occorre ora immergersi nel dialogo e nell'interpretazione che Heidegger ha voluto fornire del concetto hegeliano. Per fare questo, è utile continuare il commento al §277 dei *Contributi*, citando il passo in cui viene esposto direttamente cosa Heidegger intenda per "assenza d'arte":

Epoche che devono la maggior parte [...] delle loro conoscenze allo storiografismo non capiranno che l'attimo di una storia senza arte può esser più storico e più creativo dei tempi in cui regna una vasta attività artistica. L'assenza d'arte non scaturisce in tal caso dall'incapacità o dalla decadenza, bensì dalla forza di conoscere le decisioni essenziali per le quali deve passare quello che finora, [...] è accaduto

Eraclito: cfr. M. Heidegger, E. Fink, *Eraclito* tr. it. A. Ardovino, Laterza, Roma-Bari 2010.

38. Su questo, cfr. anche l'altro testo dedicato a Eraclito, M. Heidegger, *Eraclito*, tr. it. di M. Frings, Mursia, Milano 2015, pp. 104-107.

come arte. [...] L'assenza di arte ha il fondamento nel sapere che l'esercizio di piene facoltà acquisite grazie al completo dominio delle regole anche secondo i supremi canoni e modelli tradizionali non può mai essere « arte »; che l'instaurazione pianificata di un allestimento di ciò che corrisponde alle « opere d'arte » tradizionali e ai loro « scopi » può approdare a risultati notevoli, senza che mai si imponga per una necessità un'originaria necessarietà dell'essenza dell'arte di arrivare a decidere la verità dell'Essere; che un'attività che ricorra all'arte come strumento si è già posta al di fuori dell'essenza dell'arte e appunto per questo resta troppo cieca e troppo debole per esperire o anche soltanto per lasciar « valere » l'assenza di storia nella sua potenza preparatrice di storia e assegnata all'Essere. L'assenza di arte ha il suo fondamento nel sapere che la conferma³⁹

Questa parte del paragrafo può essere a sua volta suddivisa in due sezioni, di cui la seconda è di più facile interpretazione. In essa vengono elencate, pur senza nominarle esplicitamente, alcune teorie che hanno caratterizzato la storia dell'estetica, teorie nelle quali, dice Heidegger, l'assenza di arte ha il suo fondamento. La prima riguarda il concetto di un "canone" di bellezza: una via impercorribile se davvero l'arte, nella sua essenza, deve spingere l'uomo a una decisione storica, poiché il concetto stesso di canone rifiuta ogni condizionamento storico a favore una regola e un'essenzia tanto "classiche" quanto astoriche. Il secondo modo d'essere dell'arte che porta alla mancanza di arte (ed è al contempo sua manifestazione) è l'allestimento museale, per il quale l'opera, per usare un'immagine hegeliana, è « un bel frutto staccato dall'albero »⁴⁰ ed è posta in una teca. L'opera perde ogni riferimento al proprio *humus* storico e viene trattata come un semplice oggetto del giudizio della storiografia artistica, la quale non porta mai a rendere necessaria la decisione circa la verità dell'essere. Il terzo momento è quello, essenzialmente moderno, per cui l'arte diventa strumento per suscitare nel soggetto delle esperienze vissute. Due sono le cose che accomunano tutte queste considerazioni dell'arte. La prima è la loro struttura metafisica di fondo, dal momento che tutti declinano in maniera diversa la medesima struttura basata sulla distinzione di soggetto e oggetto. La seconda invece, è che tutti questi modi di considerare l'arte non si rendono conto dello stato di necessità (*Bedürfnis*) in cui il fenomeno artistico si trova dopo la fine dell'epoca greca, e anzi confondono il consumo di beni "artistici" per la

39. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., pp. 484-485.

40. Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 492. Questa citazione hegeliana permette di vedere come Hegel e Heidegger siano in realtà concordi sui motivi a fondamento della mancanza di grande arte nel mondo moderno. Anche Hegel infatti, come Heidegger, si scaglia tanto contro il concetto museale dell'arte (incapace di cogliere il sostrato storico-spirituale che rendeva l'arte necessaria al mondo greco), quanto contro l'idea di un canone astorico di bellezza, quanto pure contro l'idea di un « conoscitore d'arte » che dovrebbe emettere giudizi, il quale altro non sarebbe che il rovescio della medaglia del fruitore semplicemente emotivo dell'esperienze vissute provocate dall'arte (cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni di estetica*, cit., pp. 3-45).

custodia essenziale che invece è dovuta alla grande arte.

Tramite quest'ultimo punto è possibile interpretare anche la prima parte della citazione, quella in cui si parla in maniera più diretta delle possibilità di un « attimo di una storia *senza arte* », il quale « può esser più storico e più creativo dei tempi in cui regna una vasta attività artistica ». Questa sentenza apparentemente paradossale si giustifica a partire dal fatto che, nell'epoca in cui l'arte è nella maggiore necessità e ristrettezza, il fatto stesso di non confondere, come fa l'estetica tradizionale e metafisica, ciò che viene comunemente fatto passare per arte (ma è in realtà oggetto di consumo per l'*Erlebnis* di un soggetto), con la vera grande arte significa riconoscere a quest'ultima, in una sorta di *via negativa*, il suo carattere essenziale, le caratteristiche che, pur non appartenendo all'arte di oggi, sarebbero necessarie affinché un'arte possa darsi. Avviene così il passaggio, fondamentale per il confronto con Hegel, dall'assenza d'arte al sapere dell'assenza di arte, che viene esplicitato nell'ultima parte del paragrafo dei *Contributi*:

Ma il sapere per cui c'è già storicamente assenza di arte, senza che sia pubblicamente nota e senza che sia riconosciuta nell'ambito di "un'attività artistica" costantemente crescente, questo sapere appartiene a sua volta all'essenza di un'appropriazione originaria che chiamiamo *esser-ci*, in base alla cui insistenza si prepara lo sgretolamento del primato dell'ente e dunque l'in-usuale e innaturale di un'altra origine dell'"arte": l'inizio di una storia velata della reticenza di un'abissale contrapposizione degli dèi e dell'uomo⁴¹

A partire da quanto è stato detto finora, e tenendo in considerazione soprattutto l'analisi del quarto fatto fondamentale del corso nietzschiano, sembrerebbe naturale identificare *tout court* questo sapere dell'assenza di arte con la tesi hegeliana della morte dell'arte. A uno sguardo più attento, tuttavia, appare qui un'ambiguità fondamentale che potrebbe avere ripercussioni importanti sul rapporto Hegel-Heidegger. Occorre infatti distinguere due piani, che non possono essere del tutto sovrapposti: il primo è quello che, astraendo dal resto del loro pensiero, prende in considerazione solamente l'aspetto artistico della questione. Dal punto di vista dell'arte e della sua storia, le due tesi di Hegel e Heidegger sono pressoché identiche⁴²: in esse viene espresso lo stesso stato di necessità, di indigenza e di povertà che caratterizza l'arte, incapace di essere il supremo accadimento della verità dello spirito. Anche la scansione temporale ha delle somiglianze che impediscono di parlare di semplici accidentalità: l'inizio dell'arte greca come lotta

41. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit., p. 485.

42. Su questo punto, cfr. L. Amoroso, *Hegel, Heidegger e la storia dell'estetica*, in *id.*, *Da Kant a Heidegger. Saggi di estetica*, ETS, Pisa 2017, pp. 133-146.

contro gli dei antichi⁴³, il culmine dell'arte classica nell'*Antigone* di Sofocle⁴⁴, l'*Edipo a Colono* come ultima opera del mondo antico⁴⁵ e il tramonto che ne consegue — tutto questo rimane identico nei due autori, così come identica è l'idea che alla fine della grande arte (sia come momento che come causa) corrisponda l'inizio dell'estetica. Questa somiglianza tuttavia scompare e anzi diventa la più simmetrica opposizione se si guarda alla *direzione* di questo movimento: se in Hegel tutto questo ha sì un significato negativo per il valore di bellezza dell'arte, nondimeno l'interesse del movimento della storia dello spirito è il procedere verso gradi sempre maggiori di libertà, così che alla morte dell'arte non corrisponde un tempo di indigenza totale (il tempo di povertà, di cui parla Hölderlin e che viene interpretato da Heidegger⁴⁶), quanto piuttosto la religione vera e infine la filosofia, che tramite il ricordo di sé si riappropria dei propri momenti passati e li domina dal trono della sua conquistata libertà e verità.

Nondimeno, per quanto diverso sia l'esito di queste modificazioni storiche per i due autori, così come era impossibile non rimarcare come accidentali le differenze, così non si può non domandare del motivo delle affinità. In altre parole: la posizione di Hegel è sì all'interno dell'estetica (e quindi della metafisica), ma in un luogo eminente, precisamente al suo compimento. È lo stesso Heidegger a riconoscere, anche se solo parzialmente l'ambiguità che l'estetica di Hegel, in quanto compimento dell'estetica, porta con sé.

Ogni qual volta l'estetica viene afferrata in modo essenziale e creativo, essa fa segno al di là di sé. La meditazione originaria sull'arte non può trattenersi in essa e ciononostante la riafferma sempre di nuovo e non perviene ad alcun superamento. Perché? Perché le radici sono assai nel profondo. Essere e verità — esser-ci — opera⁴⁷

Se questo vale per l'estetica in generale, questa riflessione assume un ulteriore valore se viene applicata ad Hegel. L'estetica di Hegel infatti, come si è visto, presenta un'ambiguità tutta propria, che le deriva proprio da quelle « radici profonde » che sono nominate in questa citazione, ovvero dalla sua posizione fondamentale nella storia dell'essere — quella di essere il compimento della metafisica. È solo quindi in virtù di questa collocazione metafisica che a Hegel, unico, è permesso di cogliere il tempo di

43. Cfr. M. Heidegger, *Dell'origine dell'opera d'arte e altri scritti*, cit., p. 67 e G.W.F. Hegel, *Lezioni di estetica*, cit., pp. 155–165.

44. Cfr. M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 2003 e G.W.F. Hegel, *Lezioni di estetica*, cit., p. 297.

45. Cfr. M. Heidegger, *Poscritto*, in *id.*, *Che cos'è metafisica?*, tr. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, pp. 85–86 e G.W.F. Hegel, *Lezioni di estetica*, cit., pp. 298–299.

46. Sul quale, cfr. M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *id.*, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 247–298.

47. M. Heidegger, *Sul superamento dell'estetica*, cit., p. 58.

povertà in cui vive l'arte nell'epoca della sua assenza. Nella *Conclusione* della conferenza su *L'origine dell'opera d'arte*, Heidegger si pone un'altra volta di fronte alla questione della morte dell'arte, chiamando l'estetica di Hegel « la meditazione più vasta — perché pensata in base alla metafisica — che l'Occidente possedeva intorno all'essenza dell'arte »⁴⁸. Dopo aver citato uno dei luoghi in cui Hegel fa riferimento alla questione del carattere passato dell'arte, Heidegger aggiunge:

La domanda resta quindi sempre attuale: l'arte è ancora oggi una maniera essenziale e necessaria in cui si storicizza la verità decisiva per il nostro Esserci storico, o non lo è più? E se non lo è più, resta sempre da chiedere perché non lo sia più. L'ultima parola intorno a questa affermazione di Hegel non è ancora stata detta; dietro di essa, infatti, c'è tutto il pensiero occidentale a partire dai Greci, pensiero che corrisponde a una verità dell'ente già storicizzatasi. L'ultima parola intorno a questa affermazione si avrà — se la si avrà — a partire da questa verità dell'ente e sopra di essa. Fino ad allora l'affermazione resta valida⁴⁹

La questione dell'estetica, della possibilità del suo superamento, della possibilità della decisione per cui l'arte possa tornare ad essere origine ed essenza, tutte queste sono ricondotte infine alla possibilità di un nuovo destinarsi dell'essere in quanto verità per l'esserci. Allora, in maniera del tutto naturale, quell'ambiguità che caratterizzava ogni estetica e tanto più il suo compimento dovrebbe rispecchiarsi a sua volta nell'ambiguità che sottostà a ogni metafisica e in maniera eminente al suo compimento. Heidegger infatti, nella sua conferenza su *La questione della tecnica*, cogliendo in quest'ultima l'ultimo e decisivo stadio della storia del pensiero metafisico, vede in essa proprio la medesima struttura ambigua. Da un lato infatti, così come l'estetica, la quale, se pensata in maniera creativa, porta al di là di sé, allo stesso modo « la tecnica non si identifica con l'essenza della tecnica »⁵⁰: in questa maniera la tecnica, se pensata nella sua origine essenziale, si dimostra nell'ambiguità dettata dai versi di Hölderlin: « Ma là dove c'è il pericolo, cresce / Anche ciò che salva »⁵¹. La tecnica è così, in quanto compimento della metafisica, tanto stadio ultimo del dominio del soggetto sull'oggetto, quanto anche, se pensata in modo greco e secondo il pensiero dell'essere, il modo in cui accade la verità dell'essere.

48. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 63.

49. *Ivi*, 63–64. Per l'interpretazione di questo passo, cfr. F.-W. Von Herrmann, *La filosofia dell'arte di Martin Heidegger*, cit., pp. 499–516. In virtù dell'impostazione generale del suo lavoro, volta a leggere la conferenza alla luce dei *Contributi* (in una linea di continuità che pure qui si è deciso di seguire), Von Herrmann sembra essere l'unico ad aver colto la portata del confronto Hegel–Heidegger sull'estetica, anche se egli non pare portare fino in fondo questa idea, fino a cogliere gli elementi di ambiguità che in questo testo si vogliono invece sottolineare.

50. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 5.

51. Cfr. *ivi*, p. 22 sgg.

A questo punto sorge tuttavia una questione: se Hegel è il compimento della metafisica e ogni compimento, in quanto tale, porta con sé un'ambiguità che può spingere verso ciò che salva, perché Heidegger nomina l'ambiguità del pensiero di Hegel solo nei riguardi della sua tesi della morte dell'arte? Perché invece, in altri passi e sotto altri punti di vista, Hegel viene considerato da Heidegger solamente secondo il lato per il quale egli è semplicemente il grado massimo del pensiero metafisico moderno? Se è vero che la questione dell'estetica non può essere risolta senza andare alle sue radici metafisiche, l'ambiguità del pensiero di Hegel sull'arte non potrebbe essere allargata all'interezza del suo sistema?

6. Conclusione: inizio, compimento, origine

Dare una risposta a queste domande esula dal compito di questo contributo, non solo per la difficoltà e lo spazio che queste meriterebbero, ma anche perché è stato Heidegger stesso, *in primis*, a non aver potuto dare una risposta univoca. In sede di conclusione è comunque possibile offrire alcuni spunti, i quali partono dalla già citata lettera di Heidegger a Gadamer del 1971, dove è scritto: «Io stesso non so ancora in modo sufficientemente chiaro come la mia “posizione” di contro a Hegel debba essere definita — come “posizione opposta” sarebbe troppo poco; l'individuazione della “posizione” è connessa alla questione del segreto dell'inizio»⁵². L'idea di una «posizione opposta» e delle sue complicazioni è quella che è stata utilizzata per indicare l'andamento storico opposto che caratterizza le due idee, hegeliana ed heideggeriana, dell'arte e della sua storia. La parte più importante della citazione, e quella più misteriosa, è però quella legata al «segreto dell'inizio». Si tenterà ora, per concludere, di interpretarla brevemente in una duplice maniera, legata al carattere duplice dell'inizio.

In un primo senso, la questione dell'inizio non può non essere legata al primo inizio del pensiero, quello di cui Hegel risulta il compimento. Se ci si domanda perché Heidegger colga l'ambiguità del pensiero hegeliano solamente nei riguardi dell'arte, una risposta può essere trovata nel legame peculiare che unisce arte e primo inizio, ovvero ancora: arte e grecità. Da un punto di vista heideggeriano, Hegel riconosce la povertà del tempo della metafisica solamente nel carattere passato dell'arte perché riesce a cogliere proprio questo legame fondamentale che legava l'arte al popolo greco: un legame irripetibile nel mondo moderno a causa nella nozione di soggettività che permea quest'ultimo. Hegel riconosce nell'arte il fenomeno fondamentale tramite il quale interpretare ogni manifestazione dello spirito

52. H. G. Gadamer *La dialettica di Hegel*, cit., pp. 185–187.

greco e a partire da questo coglie quel legame pre–metafisico che teneva unite le diverse rifrazioni dell’operare dello spirito. Hegel arriva addirittura a cogliere la maniera in cui l’arte è stata, per il mondo greco, il modo essenziale dell’accadere della loro verità. La possibilità di questo ritorno all’inizio è data solamente all’interno della prospettiva del compimento della metafisica, poiché solo alla fine di questa è possibile chiuderne il dominio in un atto circolare che si ricollega al punto in cui era iniziata: questo circolo è precisamente il sistema hegeliano, che nella sua stessa forma si considera come chiusura del cerchio che si riappropria del proprio inizio. Ciò che Hegel però non può cogliere è l’eventuarsi stesso di questo inizio, il suo sbocciare, il carattere di evento che ha aperto lo spazio per l’aver luogo della verità del mondo antico. La sua posizione al limitare del circolo metafisico permette uno sguardo unico verso l’antico, ma al contempo impedisce il salto verso l’evento storico che dà origine alla svolta della storia⁵³. In altre parole, Hegel ha sì a che fare con l’essenziale del mondo greco, ma non può cogliere l’iniziare dell’inizio, la sua *origine*.

Si passa così alla seconda nozione di origine e di inizio con la quale interpretare il legame Hegel–Heidegger nei confronti dell’estetica e della metafisica. La peculiare posizione di Hegel al confine e al compimento della metafisica lo pone in una vicinanza essenziale tanto con il primo inizio greco, quanto però anche, in una maniera tutta da indagare, con il nuovo inizio del pensiero e con il primo poeta–pensatore che lo ha istituito poeticamente: Hölderlin. Nominando in questo modo insieme il pensatore del compimento della metafisica e il poeta che istituisce il nuovo inizio si fa un passo al di là del dettato heideggeriano, da questo punto di vista troppo frettoloso nel desiderio di volerli distanziare per cogliere il significato che, da un punto di vista della storia dell’essere, la loro vicinanza e la loro contemporaneità potrebbero assumere⁵⁴. L’ultimo spunto che si vuole qui offrire è che la « necessità di pensiero »⁵⁵ che muove il confronto di Heidegger con la poesia di Hölderlin nasca anche come risposta alla tesi hegeliana della morte dell’arte. L’epoca in cui l’arte vive il proprio carattere passato altro non è che quel tempo di miseria che viene poetato e istituito dalla poesia di Hölderlin, il quale, a differenza di Hegel, in quanto pensatore–poeta dell’altro inizio, è in grado di comprendere la portata non solo estetica, ma in tutto e per tutto ontostorica dell’indigenza della notte in cui gli dèi sono

53. Cfr. il volume M. Heidegger, *L’evento*, tr. it. di G. Strumiello, *Mimesis*, Milano–Udine 2017, in particolare pp. 183–190 e 227–233.

54. Un esempio su tutti è nel corso M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin “Germania” e “Reno”*, tr. it. di G.B. Demarta, Bompiani, Milano 2005, pp. 135–139.

55. Cfr. la *Prefazione alla quarta edizione ampliata* a M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, cit., p. 3 « Le seguenti *Delucidazioni* non pretendono di essere contributi alla ricerca storiografica sulla letteratura o all’estetica. Esse scaturiscono da una necessità del pensiero ».

fuggiti. La poesia di Hölderlin è la poesia del tempo di povertà, la poesia che prende su di sé il carico della fine dell'arte ed è in grado di risvegliare e istituire l'ambiguità della notte del mondo, così da istituire la nuova alba della verità dell'essere. E se è vero, e su questo Hegel e Heidegger sono d'accordo, che una riflessione sull'arte sia necessaria, è altrettanto vero che questa riflessione, per Heidegger, deve essere atta proprio a riscoprire la possibilità dell'opera d'arte come origine. Così si conclude la conferenza su *L'origine dell'opera d'arte*:

Stiamo indagando intorno all'essenza dell'arte [...]. Lo facciamo per poter indagare più genuinamente se nel nostro Esserci storico l'arte sia origine oppure no; se, e a quali condizioni, lo possa e lo debba essere. Questo genere di riflessione non può forzare l'arte nel suo divenire; tuttavia questo sapere riflessivo è la preparazione preliminare, e perciò indispensabile, per il divenire dell'arte. [...] In questo sapere, [...] si decide se l'arte possa essere un'origine [...] oppure se debba restare semplicemente un alcunché di accessorio che portiamo con noi come un fenomeno abituale della cultura. Siamo noi, nel nostro Esserci, storicamente all'origine? Sappiamo — cioè cerchiamo veramente — l'essenza dell'origine? Oppure, nel nostro atteggiamento di fronte all'arte, ci affidiamo semplicemente alle notizie erudite sul passato? Per questo *aut-aut* e per la sua decisione c'è un segno sicuro. Hölderlin, il poeta la cui opera aspetta ancora la comprensione dei Tedeschi, vi ha accennato quando dice: "Difficilmente ciò che abita vicino all'origine, abbandona il suo posto"⁵⁶

Nell'epoca dell'assenza di arte, la decisione sul suo destino è diventata la decisione tra la sentenza hegeliana, che vale ancora oggi, e la capacità di ascolto della parola di Hölderlin in quanto poesia che istituisce la possibilità del nuovo inizio. Di fronte a questa decisione può risultare più chiaro in che senso la questione Hegel-Heidegger sia legata al segreto dell'inizio: se cioè l'inizio abbia come destino il proprio compimento o se l'inizio possa diventare origine, l'evento che apre a nuove decisioni essenziali. Di fronte a questa decisione sta il compito del pensiero: «La decisione non si può "fare". Non la si può "attendere", però si deve esplorare a fondo il luogo del suo essenziarsi»⁵⁷

56. M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., pp. 61-62.

57. M. Heidegger, *La storia dell'essere*, cit., p. 52.

Note biografiche

Michele Abbate insegna Storia della Filosofia Antica all'Università di Salerno. Le sue ricerche si concentrano sul pensiero presocratico e sulla tradizione platonica. Tra i suoi lavori si possono menzionare: *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno* (Alessandria 2010), *Ferrea razionalità e logica ineludibile nel monismo ontologico assoluto di Parmenide* (« Anuario Filosofico » (2013) 46/1, 79–119), *Die rhetorischen Strategien der Sprache des Unsagbaren in Neuplatonismus* (in: I. Männlein–Robert et alii (eds.), *Philosophus Orator*, Basel 2016, pp. 353–367), *Die dynamische und lebendige Natur des intelligiblen Seins bei Platon und in der neuplatonischen Überlieferung* (in: M. Abbate, J. Pfefferkorn, A. Spinelli (Herausg.), *Selbstbewegung und Lebendigkeit. Die Seele in Platons Spätwerk*, Berlin / Boston 2016, 227–242), *Proclo. Commento al Cratilo* (Milano 2017), *Da Anassimandro a Parmenide, affrancandosi da Heidegger* (in: F. Fronterotta e F. Masi (eds.), *Dai presocratici a Platone. Cinque studi*, Roma 2018, pp. 1–30).

José Luis Díaz Arroyo è dottorando presso l'Università di Madrid (UNED) con una tesi dal titolo *Los lugares Poemáticos del Poema de Parménides de Elea en la Ontología Hermenéutica de Martin Heidegger*, diretta dalla professoressa Teresa Oñate in cotutela con il profesor Gaetano Chiurazzi dell'Università degli studi di Torino. È membro e collaboratore presso la *Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica (Hercritia)*, la cui frequentazione ha contribuito in modo decisivo alla formazione e all'elaborazione del progetto di ricerca di dottorato. Le linee d'indagine dell'autore si riassumono in tre blocchi: ontologia presocratica, Martin Heidegger e interpretazioni del *Poema* di Parmenide.

Gabriele Baratelli ha conseguito la Laurea Magistrale in Filosofia presso l'Università degli studi di Torino con una tesi sul pensiero del fenomenologo e storico della matematica Jacob Klein e sul processo di formalizzazione del linguaggio naturale, sotto la guida dei proff. G. Chiurazzi e B. C. Hopkins.

Eugenio Buriano–Aimonetto è attualmente dottorando presso l'Università degli Studi di Torino (Consorzio F.I.N.O; *curriculum* teoretico). I suoi interessi spaziano dalla filosofia antica all'idealismo tedesco. In accordo con

alcune recenti tendenze speculative, la sua ricerca è principalmente focalizzata a enucleare una nozione dinamica di “forma” attraverso la rivisitazione di alcuni motivi teoretici del platonismo (specie nella versione plotiniana), tali da elaborare un’alternativa al dualismo materia / forma ingenerato dallo schema ilemorfico di ascendenza peripatetica.

Duilio D’Alfonso si è laureato in Filosofia presso l’Università di Roma “La Sapienza”, sotto la guida di Tullio De Mauro. Nel 2007 consegue il titolo di dottore di ricerca in Filosofia del linguaggio presso l’Università di Palermo. Si occupa di logica, filosofia della scienza e, nell’ambito della filosofia del linguaggio, di semantica teorica. Ha collaborato con Ruth Kempson, presso il King’s College London, dove è stato visiting researcher. Dal 2011 collabora con la rivista *Logica Universalis*.

Salvatore Lavecchia insegna Storia della Filosofia Antica presso l’Università di Udine. Fra i suoi libri: *Una via che conduce al divino. La homoiosis theo nella filosofia di Platone* (2006); *Oltre l’Uno ed i molti. Bene ed essere nella filosofia di Platone* (2010); *Generare la luce del bene. Incontrare veramente Platone* (2015); *Ichsamkeit* (2018).

Massimo Mariani è nato a Roma. Laureato in Filosofia presso “La Sapienza” Università di Roma, è ricercatore indipendente. I suoi interessi vertono su temi di metafisica, epistemologia e filosofia della scienza, storia e sociologia della scienza, filosofia della mente, scienze cognitive e neuroetica. Estende ricerche sulla teoria della complessità e teoria dei sistemi, sulla fisica quantistica e relativistica, sull’antropologia filosofica e filosofia dell’architettura.

Yusuke Okada è nato in Giappone nel 1990. Si è specializzato nei *Christian Studies* presso il Dipartimento di Filosofia dell’Università di Kyoto. In vista dell’elaborazione del progetto di dottorato, incentrato sull’ermeneutica gadameriana, si è trasferito a Heidelberg per uno studio di ricerca della durata di due anni. La tesi su Gadamer, condotta da un punto di vista di Filosofia della Religione, verrà consegnata e discussa a Kyoto l’anno prossimo. Ha inoltre studiato la teologia di Schleiermacher a Halle, in Germania, dal 2018.

Nicola Ramazzotto si è laureato in Filosofia e Forme del Sapere all’Università di Pisa con una tesi dal titolo: *Il destino di Antigone: tragico, arte e greicità in Hegel, Kierkegaard, Hölderlin e Heidegger*. Nella stessa Università aveva conseguito una laurea triennale con una tesi di confronto tra l’estetica di Hegel e quella di Kierkegaard. Nel corso dei suoi studi ha svolto due soggiorni di

studio presso le Università di Jena e di Friburgo. Le sue pubblicazioni e i suoi interessi riguardano principalmente l'estetica, il confronto tra Heidegger e l'Idealismo tedesco, Kierkegaard e la filosofia classica tedesca in generale.

Marcello Zanatta (1948) è professore ordinario di Storia della Filosofia Antica presso l'Università della Calabria. Discepolo di Aristotele, è autore di quattro importanti monografie e di oltre quaranta saggi sul filosofo, del quale ha anche curato la traduzione italiana di molte opere. I suoi studi hanno altresì interessato lo stoicismo antico e romano, culminando nell'edizione italiana del *De stoicorum repugnantibus* di Plutarco e delle *Memorie* di Marco Aurelio. Ha inoltre scritto una *Storia della filosofia antica*.

AREE SCIENTIFICO–DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico–letterarie e storico–artistiche

AREA 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

AREA 15 – Scienze teologico–religiose

Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su

www.aracneeditrice.it

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2019
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
00156 Roma – via Tiburtina, 912
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)