

IL DIVENIRE, OVVERO LA REALTÀ DELL'ASTRATTO

PAOLO PAGANI*

PREMESSA

Il divenire si manifesta per cesure: il “non più” implica il “prima sì”; l’“ora sì” implica il “prima no”. Ciò che propriamente cogliamo è il divenuto – cioè l’*ad quem* (che a sua volta diventa un *a quo*) –, e non il divenire in quanto tale. Il divenire lo registriamo dicendo, ad esempio: “mia madre non mi risponde più”; oppure, “è tornata a sorridere”. Del divenire cogliamo – in prima battuta – i divenuti. Quanto al divenire stesso, non come divenuto ma come diveniente, lo cogliamo nella forma del *quid unum* (l’*hypokéimenon*) che si scandisce nelle battute dell’*a quo* (*ek tinòs*) e dell’*ad quem* (*eis ti*): il divenire è infatti scansione dell’unità, che esprime l’unità disperdendola, in modo che si squaderni, senza che sia mai *tota simul* presso di sé. Il diveniente è appunto qualcosa che non sta in sé; è qualcosa di ek-statico. Questo riguarda, ad esempio, il mio stato d’animo, ma riguarda anche la scena “organica” dell’unità dell’esperienza (*ta physikà*), che non sa tenersi tutta insieme.

Psicologicamente, il “non più” è la prima evidenza; poi viene il “non ancora”. Il non più è la *veteratio*, il congedarsi di ciò che era lì, e che pure è irriducibile *a parte post*, cioè irriducibile alla somma dei suoi succedanei. Il sopraggiungere (l’“ora sì”) è *innovatio*, è il *novum* che ad-viene, e che è irriducibile *a parte ante*. Facendo il caso più classico in materia: lo zigote è una vita nuova, irriducibile ai suoi antecedenti; i gameti – ora che c’è lo zigote – non sono più tali, sono il materiale di questo *novum*, che è irriducibile *a parte ante*, cioè non è identificabile con i suoi antecedenti.

* Ordinario di Filosofia morale presso l’Università Cà Foscari di Venezia.

Il “niente di sé”, da cui una certa scena della realtà (*y*) insorge, non è un niente di niente, bensì è *x*, cioè è l’unità dell’esperienza in quanto antecede *y*. È chiaro che ciò che specifica *y* rispetto a ciò che lo antecede è un *novum*: altrimenti *y* sarebbe un sinonimo di ciò che lo antecede. Ora, questo *novum* sopraggiunge certo da un niente di sé, ma tale niente è un niente in relazione a *y*, non un niente in assoluto. Tanto che coincide – immediatamente – con *x*, e – mediamente – con l’atto creatore.

Ciò che accomuna i reciprocamente irriducibili è un *hypokéimennon* – si diceva. E se gli irriducibili sono avvistati a loro volta come *hypokéimena* differenti, è la stessa “unità dell’esperienza” (d’ora in poi UdE) ad accomunarli.

Quest’ultima (l’UdE) non è un ente. È allora una relazione tra enti? No; risulta piuttosto qualcosa di non categorializzabile: è infatti un certo darsi della presenza, un modo astratto (o che come tale, almeno, è destinato a rivelarsi) del darsi della presenza. È la presenza come astratta. Considerata quale luogo del divenire, la presenza è – in termini aristotelici – “l’atto di ciò che è in potenza, in quanto è in potenza”. Si noti che, nel contesto delle sue opere fisiche, Aristotele chiama *proton hypokéimenon* o *hyle* ciò che in *ta physikà* (cioè nell’UdE) permane nell’avvicinarsi escludente degli scenari secondo cui la realtà “fisica” di volta in volta si offre.

I) QUATTRO MODELLI PER IL DIVENIRE

1. Vaghezza

Dopo questa prima approssimazione, indichiamo quattro modelli, ovvero quattro classici contributi interpretativi per delineare una eideica del divenire.

Stando al modello apparso storicamente per primo, il divenire è la vaghezza istanziata *in re*. Esso non è vago perché non riusciamo a captarlo in termini chiari e distinti, è invece vago per essenza. È – si può dire – l’unica effettiva vaghezza *de re* (e non *de dicto*). È lo *status* indeterminato di un soggetto determinato. È la vaghezza radicale su

cui si innestano anche le vaghezze specifiche e intensive di cui si occupa la fisica contemporanea. Il divenire così come è captato da Zenone Eleate o da Diodoro Megarico è appunto vaghezza *de re*.

1.1. Zenone però, erroneamente, assimila la vaghezza alla contraddittorietà: secondo lui la freccia dell'omonimo paradosso, se si muovesse, dovrebbe occupare insieme spazi diversi; per questo, non può muoversi. La vaghezza viene delineata rispetto alla non-vaghezza, che – per Zenone eleate – è l'immobilità.

Non a caso, quando Hegel¹ fornisce pretesi esempi di contraddizione effettuale – e ne offre di tipo dinamico e di tipo relazionale –, iscrive nel primo tipo l'esempio del moto locale. A suo avviso, muoversi sarebbe stare qui e là nello stesso tempo, per cui avrebbe avuto ragione – appunto – Zenone a dichiarare autocontraddittorio il movimento. Ma non avrebbe avuto ragione a dichiararlo, per questo, irreali; esso, anzi, è per Hegel «la contraddizione nella forma dell'esserci». All'altro tipo di esempi hegeliani appartengono certe relazioni spaziali, come “sopra-sotto”, “destra-sinistra”, ecc.; ma anche relazioni come quella tra “padre e figlio”. Ora, ciascuno dei due elementi di queste coppie è se stesso solo in relazione al suo opposto correlativo: il sopra è tale

¹ In riferimento alla dialettica delle “essenzialità”, Hegel ritiene che si possa trovare la sintesi delle essenzialità in quello che potremmo chiamare “principio della contraddizione”: «Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie», ovvero l'essenza di tutte le cose è la contraddizione (cf. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2008, Libro II, sez. I, cap. II, C, nota III). Secondo il nostro autore, la “contraddizione” non è incompatibile con l'identità, anzi: l'identità sarebbe l'espressione più superficiale di una essenza che, nella propria radice, è contraddizione. Quindi, ovunque vi sia essenza, c'è anche contraddizione – secondo Hegel. Il quale non ha scrupolo a rovesciare il caposaldo del pensiero classico, secondo cui la formale autocontraddizione rappresenta un'ipotesi irreali e impossibile a realizzarsi – non solo nell'essere, ma anche nel pensiero che ne è manifestazione –: un'ipotesi destinata piuttosto a rimanere a livello linguistico (come il termine stesso dice). Secondo il nostro autore, al contrario, la contraddizione come identità degli opposti è il carattere più intimo della realtà (cf. *ibidem*).

solo in relazione al sotto, e non lo è al di fuori di tale relazione (e viceversa); il padre è tale solo in relazione al figlio, e non lo è al di fuori di tale relazione (e viceversa). E ciò sembra sufficiente, a Hegel, per dichiarare che le coppie di questi termini correlativi equivalgono ad altrettanti casi di contraddizione presenti nella realtà².

1.2. Quanto a Diodoro Crono: «Se qualche cosa si muove» – qui Sesto Empirico riferisce parole testuali di Diodoro – «essa si muove o nello spazio in cui è o nello spazio in cui non è; ma non si muove nello spazio in cui è (perché, dove è, lì è ferma) né in quello in cui non è

² «La contraddizione [...] è il principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione. Persino l'esteriore moto sensibile non è che il suo esistere immediato. Qualcosa si muove, non in quanto in questo Ora è qui, e in un altro Ora è là, ma solo in quanto in un unico e medesimo Ora è qui e non è qui, in quanto in pari tempo è e non è in questo Qui. Si debbono concedere agli antichi dialettici le contraddizioni che essi rilevano nel moto, ma da ciò non segue che pertanto il moto non sia, bensì anzi che il moto è la contraddizione stessa nella forma dell'esserci. In pari maniera il muoversi interno, il vero e proprio muoversi, l'istinto in generale (l'appetito o il *nisus* della monade, l'entelechia dell'essenza assolutamente semplice) non consiste in altro se non in ciò che qualcosa è, in se stesso, sé e la mancanza, il negativo di se stesso, sotto un unico e medesimo riguardo [*etwas in sich selbst, und der Mangel, das Negative seiner selbst, in einer und derselben Rücksicht ist*]. L'astratta identità con sé non è ancora vitalità, ma perché il positivo è in se stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel mutamento. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione». Inoltre, «nelle determinazioni di rapporto o correlative la contraddizione si mostra in maniera immediata. Gli esempi più volgari di Sopra e Sotto, di A destra e A sinistra, di padre e figlio e così via all'infinito, contengono tutti l'opposizione in un solo e medesimo. Sopra è, quello che non è sotto, il Sopra è determinato solo come il non essere sotto, ed è solo in quanto vi è un Sotto, e viceversa; nell'una determinazione sta il suo opposto. Il padre è l'altro del figlio, e il figlio l'altro del padre, e ciascuno è soltanto come questo altro dell'altro; e in pari tempo l'una determinazione è solo relativamente all'altra; il loro essere è un unico sussistere. Il padre è anche qualcosa per sé, fuori della relazione al figlio; così però non è padre, ma è un uomo in generale. Allo stesso modo il Sopra e il Sotto, l'A destra e l'A sinistra sono anche dei riflessi in sé, sono qualcosa fuori della relazione; ma allora sono soltanto luoghi in generale» (cf. *ivi*, Libro II, sez. I, cap. II, C, nota III).

(come potrebbe esplicitare una qualunque attività dove non è?); dunque, è da escludere che qualcosa si muova»³.

Sesto Empirico collega l'argomento di Diodoro con la teoria diodorea degli *ameré* (unità discrete, spaziali e temporali). E l'idea che il tempo e lo spazio siano scandibili in unità discrete sembra essere riscontrabile, prima che in Diodoro, proprio in Zenone, secondo il quale la "freccia" sta ferma, anche se è stata scagliata, perché occupa in ogni unità indivisibile di tempo (in ogni "ora", in ogni istante) una corrispondente "unità indivisibile di spazio" (*mégthos amerés*). Se non che, mentre Zenone dal suo argomento concludeva alla negazione assoluta del moto, Diodoro – al contrario – prende in considerazione la posizione relativa del mobile nelle varie unità di tempo; e conclude che il mosso è fermo, nei diversi istanti, in posizioni spaziali sempre diverse. In sintesi: esso non si muove, però si è mosso. Ovvero, il moto è sempre al passato. Diodoro, dunque, non riconduce all'assurdo il moto fenomenologicamente rilevabile, e non lo relega di conseguenza a illusione o a mera opinione. Piuttosto, lo interpreta come un congelamento di istanti. In tale interpretazione, il moto diventa una sequenza di immobilità.

Scrivendo Sesto al riguardo: «Il fatto che nessuna cosa [di suo] è in moto è la conseguenza delle premesse da lui [Diodoro] poste circa i corpi semplici. Infatti, il corpo semplice dev'essere contenuto in uno spazio semplice, e perciò né può muoversi in esso (infatti lo riempie, ma quel che dovrà muoversi deve avere uno spazio maggiore), né nello spazio in cui non è: infatti, ancora non è in questo spazio, cosic-

³ Cf. SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, X, 85 ss. Potremmo chiederci quale sia la forma logica dell'argomento diodoro. Espressa in termini semi-formali, appare essere la seguente:

se *p*, allora *q* o *r*
 ma, non *q*
 né *r*
 ergo, non *p*.

Si tratta di un sillogismo ipotetico disgiuntivo: in particolare di un dilemma; e, più in particolare, di un "dilemma distruttivo semplice".

ché possa muoversi in esso. Dunque, neppure si muove. Ma logicamente si è mosso: infatti quel che prima si vedeva in questo posto, ora si vede in un altro, il che non avverrebbe se il corpo non si fosse mosso»⁴.

Ora, mentre per Aristotele il moto è una evidenza – difendibile elencativamente –, a partire dalla quale si è autorizzati ad argomentare, per Diodoro i dati dell'esperienza (tra cui il moto) non vanno assunti come immediatamente veritieri, ma piuttosto vanno interpretati sulla base di evidenze puramente razionali. Diodoro, nel suo primo argomento sul moto, lo fa, introducendo – per analizzare il moto – l'ipotesi degli *ameré*; e giungendo alla conclusione che il moto, se debitamente analizzato, non può mai accadere *in fieri*, ma piuttosto è sempre (strutturalmente) qualcosa di già accaduto: *kinéitai men oudé hen, kekínetai de* (cioè, «niente si muove, ma piuttosto si è mosso»). La forma verbale *kekínetai* è un tempo "perfetto", che indica (col suo raddoppiamento tematico) un presente compiuto (appunto, *perfectum*). Per il nostro autore, insomma, il muoversi è impossibile; ma l'essersi mosso è innegabile⁵.

1.3. Se non che, la vaghezza del divenire è intesa come contraddizione, quando il divenire è parametrato sulla staticità. Il divenire non sta nell'"oltre vecchio" della staticità; ma è solo assumendo che lo statico (cosa diversa dall'immutabile) sia il paradigma dell'empirico, che il divenire potrà dirsi anomalo e contraddittorio. Altra cosa è che sia, come in effetti è, ontologicamente problematico; esso non è comunque una forma di contraddizione: la contraddizione è figura della dizione, e quindi non istanziabile negli accadimenti.

⁴ Cf. SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, X, 85-101.

⁵ Negli *Schizzi Pirroniani* (cf. II, 245), Sesto Empirico corredo la sua relazione sugli argomenti diodorei intorno al moto con un aneddoto. Durante il suo soggiorno ad Alessandria d'Egitto, Diodoro, cadendo, si sarebbe fatto male a una spalla. Rivoltosi per le cure del caso al suo amico Erofilo – celebre medico –, si sarebbe sentito scherzosamente ribattere che l'omero poteva aver sbattuto o nel luogo dov'era o in quello dove non era; ma non poteva aver sbattuto nel luogo dov'era, né in quello dove non era: quindi, non poteva aver sbattuto; e di conseguenza non aveva bisogno di cure.

La vaghezza *de re* – per esempio, l'esser dentro-e-fuori (qui-e-là) di chi sta uscendo o entrando in un ambiente – non è mai statica. I *nunc* non sono mai fissabili in *ameré* fotogrammatici: il *fieri* è *fieri*. Il transito dal qui al là non è mai riducibile né all'esser qui né all'esser là, ma nemmeno alla statica simultaneità dei due (si veda al riguardo lo schema delineato dalla “barra” di Sheffer/Nicod)⁶.

Gli “oggetti vaghi” sono solo apparente controesemplificazione del principio del terzo escluso. In realtà, ciò che essi mettono in questione è solo la regola della bivalenza, che – a differenza del terzo escluso – non ha una portata trascendentale⁷.

Il caso del divenire è un caso di vaghezza (*de re*) del tipo seguente: “non esiste una *x* tale da rendere vero il seguente asserto: ‘*c*’è un momento preciso – *x* – nel quale il diveniente è qui, e un momento *x*+1 in cui non è più qui”⁸. In questo modo il divenire è considerato secondo un modello fisico-cinematico, senza, comunque, che la vaghezza si traduca in autocontraddittorietà.

⁶ Ecco la tabella di verità della “barra” (che Russell e Whitehead usavano nei loro *Principia Mathematica*):

<i>p</i>	<i>q</i>		<i>p</i>		<i>q</i>
V	V		F		F
V	F		V		V
F	V		V		V
F	F		V		V

⁷ Certa ontologia analitica, in realtà, tende a mettere in questione il principio del terzo escluso – sul modello della discussione neointuizionistica sulle proprietà matematiche “sfuggenti” – applicando il principio a “oggetti vaghi” (cf. ad esempio: A. VARZI, *Parole, oggetti, eventi*, Carocci, Roma 2001, cap. 6).

⁸ In sintesi, rispetto alle denominazioni vaghe (dette convenzionalmente “oggetti vaghi”) va accettata la disgiunzione *de dicto*: “è vero che (*p* aut *non-p*)”, dove, ad esempio, *p* = “dopo *n* passi sono ancora nella stanza”; *non-p* = “dopo *n* passi non sono più nella stanza”. Va invece rifiutata la disgiunzione *de re*: “è vero *p* aut è vero *non-p*”. Ovvero, in certi casi è vera solo la disgiunzione tra le alternative, ma non è vera in senso assoluto nessuna delle due alternative.

Ciò sia detto in relazione a quella logica dialeteista⁹ che prevede, per le proposizioni, una supervalutazione (paraconsistente) a quattro uscite, per cui *p* può essere: o (1) vera, o (2) falsa, o (3) né vera né falsa, o (4) sia vera che falsa. Ora, quello che qui fa problema non è il quadrante del *nec nec* (a suo tempo evidenziato dalle logiche della trivalenza), ma piuttosto la pretesa di istanziare anche il quadrante dell'*et et*.

Prescindendo dal caso di certi paradossi semantici, come quello del “mentitore” – cui un autore come G. Priest annette rilievo in proposito –, consideriamo piuttosto il caso della pretesa contraddittorietà dinamica. La vaghezza dell'esser dentro e fuori dalla stanza, da parte di chi ne sta ad esempio uscendo, rappresenterebbe appunto una istanziazione della situazione prevista dal quarto “quadrante”¹⁰.

Se sto uscendo, sono sia dentro che fuori dalla stanza; quindi dire che “sono nella stanza” è – secondo Graham Priest – sia vero che falso. In realtà, questo è un caso che rientra nel terzo “quadrante”. Ovvero, “sono nella stanza”, nel caso in cui ne stia uscendo, non è né vero né falso (è infatti indecidibile rispetto alla disgiunzione tra contrari, quali sono vero e falso, o non-vero e non-falso). È non-vero che sono nella stanza ed è non-falso che sono nella stanza, ma non-vero e non-falso – appunto – non sono tra loro contraddittori, bensì contrari. “Sono dentro” e “sono fuori” sono contrari – nella fattispecie, entrambi falsi. Che insieme sia non-vero e non-falso che il diveniente sia qua (caso logicamente possibile della falsificazione di entrambi i contrari), non comporta che il suo esser qua sia anche insieme vero e non-vero, o falso e non-falso (caso della – logicamente impossibile – falsificazione di entrambi i contraddittori).

La sequenza mediante la quale Priest pretende di arrivare alla propria conclusione è la seguente:

1. “non sono né dentro né fuori”;
2. quindi “non sono dentro e non sono fuori”;
3. quindi “non sono dentro e non sono non-dentro”;
4. e così “non sono dentro e sono dentro”.

⁹ Cf. G. PRIEST, *What Is So Bad About Contradictions?*, in «Journal of Philosophy», 95, 1998, pp. 410-26.

¹⁰ Cf. *ivi*.

Se non che, qui si fa indebitamente equivalere “fuori” e “non dentro”. Invece, “fuori” è il contrario di “dentro”, mentre “non-dentro” è il suo contraddittorio, nel quale trovano luogo tante situazioni: ad esempio: “sto uscendo” (magari “di testa”...).

2. Incoattività

Secondo un altro modello, di impronta ultimamente matematica, il divenire è incoattività: *ghénesis eis ousian*.

2.1. Così è inteso da Platone. Il divenire è l'essere in difetto e in eccesso – alternativamente – rispetto a se stessi (ad esempio, si è sempre – insieme – troppo giovani per qualcosa e troppo vecchi per qualcos'altro, non riuscendo a far sintesi tra forza e saggezza, equilibrio ed entusiasmo). Letto in questo senso, il mutamento è l'approssimarsi in continuazione a qualcosa di regolativamente determinato, l'essere in cerca di sé senza esser centrati in sé. La realtà diveniente è, in effetti, una sorta di ricerca di sé, nel senso che ha una identità solo incoativa. La realtà diveniente è – letteralmente – un “tentar l'essenza”. Non è un caso che Platone collochi la forma delle cose divenienti fuori dalle cose stesse, perché essa non diviene, come fanno invece le cose: questo è il senso della platonica “seconda navigazione”.

I puri significati – che non sono divenienti – rientrano nella *physis*? In caso contrario, sono trascendenti? Platone li vedeva come lati dell'in-divenibile trascendente. La stabilità dei significati è per Platone un'evidenza elenctica, mediata dalla stabile significanza del linguaggio¹¹. In realtà, non è che la permanenza implichi, come tale, trascendenza; ma certo ad essa apre. Quanto ai principi primi, e alla loro stabilità, si può dire che regolino l'esperienza dal di dentro di essa; eppure sporgendone. Essi sono luogo di comunicazione tra divenire e trascendenza: questo è il lato di verità del platonismo e dell'agostinismo¹².

¹¹ Cf. PLATONE, *Teeteto*, 183 a-c.

¹² Si possono interpretare i principi come declinazioni del trascendentale, cioè di quello che è il luogo di comunicazione tra fisico e metafisico. Agostino vede nei puri significati qualcosa di superiore e di regolativo per la mente. Più precisamente,

2.2. In Platone il valore numerico “irrazionale” è presentato come il *latens processus* del divenire. In particolare, il *Filebo* presenta il divenire come un procedere per eccessi e per difetti che rinviano a un punto d'approdo, cui essi sono in grado solo di alludere, senza però saperlo individuare.

Dice Socrate nel dialogo: «Tutto ciò che a noi apparirà tale da venire ad essere [*ghignómena*] più o meno [*mállon kai hétton*] e da ammettere in sé il fortemente e dolcemente, e il troppo, e quanto c'è di simile [ovvero, lo smisurato], tutto ciò dobbiamo includerlo nel genere dell'infinito [*eis to tou apeírou ghenos*] come in una unità [*hos eis hen*] secondo il nostro discorso di prima per cui dicemmo che bisogna ricondurre a unità ‘ciò che è sminuzzato e diviso in piccole parti, e poi attribuirgli secondo potenza il segno caratteristico di una certa natura’ [*hosa diestíastai kai diéschistai synagagóntas chrenai katà dýnamin mian episeimainesthai tina physin*]»¹³.

Qui si parla della opportunità di ricondurre all'unità di una certa natura [*tina physin*] ciò che procede secondo il più e il meno (cioè secondo eccessi e difetti) e che si sminuzza in parti sempre più piccole. In greco, l'aggettivo indefinito *tis*, presente in *tina physin*, corrisponde al latino *quidam*, e indica il carattere non ben definito, la qualità non catalogabile, della realtà in questione. L'espressione *katà dýnamin* va tradotta letteralmente “secondo potenza”, dove *dýnamis* va inteso in senso tecnico, come una linea geometrica diversa da una linea *mékos*¹⁴, cioè come il lato di un quadrato la cui superficie sia un valore numerico “rettangolare”. In tal modo, il senso del brano si rivela essere il seguente: l'unità cui ricondurre la sequenza degli eccessi e dei difetti è quella di un numero la cui natura è quella di una *dýnamis*, e non di un *mékos*.

l'Immutabile è trascendente rispetto a *x* ma non rispetto al principio di non contraddizione, o al significato di *x* (se non in quanto questi siano concepiti e formulati in *humanis*). Questi ultimi, in modi diversi, sono piuttosto appartenenze dell'Immutabile.

¹³ Cf. PLATONE, *Filebo*, testo greco a cura di A. Diès (trad. it. a cura dello scrivente), 24 e-25 a.

¹⁴ *Mekos* è invece il lato di un quadrato la cui superficie è un valore numerico quadratico.

Nel *Filebo* il “numero” (*arithmós*) è considerato come una entità che può “armonizzare” un processo infinitesimale di eccessi e difetti (cioè di valori tra loro opposti); ma può anche armonizzare l'opposizione tra rettangolo e quadrato. Eppure, certi valori – come quello che elevato al quadrato dà 2 o quello che elevato al quadrato dà 8 – sono realtà aritmeticamente misteriose: più simili a un *fieri* (cioè, a un processo di formazione) che a un *esse* (cioè, a una realtà già formata). Ovvero, sono – come ammette lo stesso Platone – una *ghénesis eis ousían*, anziché una *ousía*¹⁵. Questi numeri (noti come “irrazionali”), che “portano armonia”, sono appunto un che di “terzo” (o di misto) tra l'illimitato e il limite.

Ora, se il numero è, in generale, l'unità dei molti¹⁶, nel caso di specie, ciò è intensivamente vero. Infatti, nel caso presente il numero è la determinazione di una moltitudine (*plethos*) sfuggente, fatta di eccessi e difetti rispetto al limite costituito dal numero stesso.

Anche in altri dialoghi Platone propone la stessa questione. Nel *Sofista* lo Straniero di Elea parla – nei termini tecnici dell'Accademia – di «ciò che non è», come di una «unità», sia pure di tipo «inesprimibile» (*álogon*), «indicibile» (*árreton*) e «impronunciabile» (*áphthenkton*)¹⁷. E, con ciò, probabilmente allude proprio al numero irrazionale come al limite di un processo diadico. E lo Straniero, nel *Sofista*, parla di queste cose proprio con due matematici come Teeteto e Teodoro di Cirene.

Si noti che questi dialoghi dialettici potrebbero essere intesi come il resoconto – stilizzato – di sedute seminariali dell'Accademia, aventi come relatore un analogo di quello che oggi diremmo un *visiting professor*

(nel caso presente, proveniente dalla scuola eleatica). Il senso del seminario, nel caso del *Sofista*, sembra essere questo: il dialogo con un gruppo di matematici costringe l'Eleate a riconoscere l'esistenza del non-essere nella forma dell'“irrazionale”.

Il valore irrazionale è comunque inteso nel *Sofista* come l'esserci di un non-essere; ma non, ovviamente, di un improponibile non-essere assoluto (*to me on haplós*), bensì di un non-essere inteso come un divenire, un *ghígnesthai* (o *fieri*). Un tale non-essere è afferrabile noeticamente (cioè eideticamente) come “discreto” (lo si è accennato e meglio lo si vedrà), e cioè come “molti”: secondo il più e il meno; ma, in quel senso, non è afferrabile come un che di “uno”. D'altra parte è anche interpretabile come un che di “uno”, come un termine unico (un *arithmós*) o una “sezione”, che però non è mai alcunché di compiutamente dato, ma è sempre “in divenire”, e cioè in via di darsi.

Si tratta – per così dire – di un non-essere che è. Infatti, per i Greci l'essere è il manifesto, il non-latente; e quello di cui nel *Sofista* si sta parlando è un che di latente che si dà come qualcosa che è in via di disvelamento: un *metaxý*, come è per Platone il divenire. Il divenire è in effetti una molteplicità ricondotta all'uno di un'unica processualità, che è a sua volta una perché mette capo a una sostanza, cioè perché è “generazione” (*ghénesis*) o “corruzione” (*phthorá*) di una sostanza. Il divenire, insomma – di cui l'irrazionale matematico è figura –, è sempre divenire di un soggetto.

Scriveva Filolao: «Nessuna menzogna [*pseudos*] accolgono in sé la natura del numero [*arithmós*] e l'armonia: non è cosa loro la menzogna. La menzogna e l'invidia partecipano della natura dell'illimitato [*ápeiron*] e dell'inintelligibile [*anoetón*] e dell'irrazionale [*álogon*]. Nel numero non penetra menzogna, perché la menzogna è avversa e nemica della natura, così come la verità è connaturata e propria alla specie dei numeri»¹⁸. Sembra che all'irrazionale matematico qui si attribuisca la natura dello *pseudos*. Lo *pseudos* poi, nel *Sofista* di Platone, sarà individuato come il primo luogo in cui si manifesta quel non-essere che pure è: il non-essere nell'essere.

¹⁵ Cf. PLATONE, *Filebo*, 26 d 8-9.

¹⁶ Al riguardo, si veda: Aristotele (cf. *Metafisica*, V, 1020 a 28-31), che definisce il numero come “molteplicità limitata” (*plethos peperasmenon*), così come una linea (*grammé*) è una “lunghezza delimitata” (*mekos peperasmenon*). Nel numero la molteplicità, di per sé indeterminata, viene condotta ad essere una certa molteplicità, una molteplicità determinata. Ma ciò è coerente con la tradizione pitagorico-platonica, che vede nel numero l'incrocio del limite e dell'illimitato.

¹⁷ Cf. PLATONE, *Sofista*, testo greco a cura di J. Burnet, 239 a.

¹⁸ Filolao, B 11 (D.-K.).

Si noti, a margine, che per Platone il divenire in senso pieno è quello dell'anima (è l'armonizzazione o disarmonizzazione dell'anima), e non quello delle cose.

2.3. La sequenza delle “diagonali effabili” è una figura di origine antico-pitagorica che serviva per esprimere in termini comprensibili (e quindi razionali o effabili) il valore aritmetico della diagonale del quadrato (quello di cui Socrate e il ragazzo sono alla ricerca nell'episodio geometrico del *Menone*). La sequenza in questione ci è tramandata in termini espliciti da autori neoplatonici, vissuti molto tempo dopo Platone, i quali dipendono però da Platone: fonte remota di tutta la letteratura che riguarda questo argomento. Tra questi, Teone di Smirne (I-II secolo d.C.).

Tale sequenza è fondata su un *logos spermatikós* che si può ricostruire come segue: ogni valore della sequenza viene espresso come rapporto razionale tra un numeratore (detto “numero diagonale” = d) e un denominatore (detto “numero lato” = l). Posto convenzionalmente il primo valore della sequenza come

$$\frac{d_1 = 1}{l_1 = 1}$$

un generico valore successivo sarà costruibile così:

$$\frac{d_n = 2l_{n-1} + d_{n-1}}{l_n = l_{n-1} + d_{n-1}}$$

Ora, un tale algoritmo – che tiene in relazione i valori “diagonali” e “lati” secondo una certa ragione generatrice – risulta produttore di una duplice sequenza convergente di valori razionali, alternativamente minori e maggiori del comune luogo di convergenza, che è $\sqrt{2}$. Vediamo come.

$$\frac{d_1 = 1}{l_1 = 1}$$

$$\frac{d_2 = (2 \cdot 1) + 1 = 3}{l_2 = 1 + 1 = 2}$$

$$\frac{d_3 = (2 \cdot 2) + 3 = 7}{l_3 = 2 + 3 = 5}$$

$$\frac{d_4 = (2 \cdot 5) + 7 = 17}{l_4 = 5 + 7 = 12}$$

$$\frac{d_5 = (2 \cdot 12) + 17 = 41}{l_5 = 12 + 17 = 29}$$

$$\frac{d_6 = (2 \cdot 29) + 41 = 99}{l_6 = 29 + 41 = 70}$$

e così via.

Raccogliendo i primi risultati, abbiamo la sequenza:

$$1/1; 3/2; 7/5; 17/12; 41/29; 99/70...$$

che, a ben vedere, andrebbe disposta secondo il modello di un tiro a forcella, in cui i primi due colpi sono gli estremi di un successivo approssimarsi duplice e convergente verso quei puntini che indicano il valore sempre perseguito e mai raggiunto:

$$1/1; 7/5; 41/29... \dots 99/70; 17/12; 3/2.$$

I valori generati dall'algoritmo in questione sono alternativamente minori e maggiori del valore che essi perseguono (appunto, come in un tiro a forcella che va aggiustandosi, ma che non raggiunge mai il bersaglio). Si tratta di valori tutti quanti razionali, espressi da frazioni di numeri interi.

2.4. Nel *Filebo* quella sequenza – che descrive la natura dell'*ápeiron* (la *ghénesis eis ousian*) – è riferita, in linea principale, al piacere. Dice Socrate in *Filebo*, 31 a: «Il piacere di per sé è infinito [*ápeiros*] e appartiene pertanto a un genere che non ha né avrà mai in se stesso e da se stesso [*en autō aph'heautoû*] né principio, né mezzo, né fine [*mete archén mete mesa mete telos échontos*]». Il che non esclude – osserviamo noi – che esso possa avere un principio regolatore al di fuori di sé.

Qual è il *telos* (o *arché*) in questione? Il bene. In tale prospettiva, il piacere sta al bene, come la *ghénesis eis ousian* sta all'*ousia*. Il piacere tende a qualcosa che non conosce. Nel linguaggio del *Filebo*, il bene è il *metron*, la misura, ovvero ciò che causa il *miktón*, orientando il piacere verso il punto giusto di approdo. Infatti, come il divenire non giunge di suo all'essere, così il piacere non giunge di suo al bene: lo cerca, ma non lo sa raggiungere. Deve perciò essere in qualche modo salvato da parte del bene che segretamente lo attrae. Il piacere non ha in se stesso la propria misura; eppure ha in sé la destinalità ad approssimarsi a un *telos*. Come sappiamo, in *Filebo* 25 d-e Socrate dice che occorre armonizzare gli opposti ponendo tra loro un *arithmós* (cioè un numero razionale) che esprima la misura che domina il processo; ma questo è la mente a farlo.

Il divenire è qui una approssimazione asintotica all'essere. Si dirà che questo modello intercetta le forme secondarie del divenire, e non generazione/corruzione. In realtà, anche queste sono interpretabili come eccesso/difetto rispetto all'autopossesso che è proprio dell'immutabile.

3. "Ek-stasis"

Secondo un ulteriore modello, il divenire è *ek-stasis*: un guadagnare perdendo, in cui il diveniente ha – su entrambi i versanti (guadagno e perdita) – qualcosa d'altro come potente su di sé (qualcosa che lo sottrae a ciò che è, e insieme lo spinge a ciò che non è). Così il divenire è inteso da Aristotele.

3.1. «Ogni *metabolé* è per natura qualcosa di *ekstatikón*: nel tempo infatti tutte le cose si generano e si corrompono»¹⁹. Il *sub-jectum* diveniente perde per acquistare: la pianta perde i fiori e acquista i frutti; il frutto perde profumo e acquista sapore.

3.2. Nel vocabolario di Aristotele, il divenire nel senso più ampio e meno pregiudicato è detto appunto *metabolé*. È pur vero che sovente, in un senso altrettanto ampio, Aristotele usa il termine *kínesis*: termine che però, altre volte, passa ad indicare forme specifiche di divenire.

¹⁹ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, trad. it. di L. Ruggiu su testo greco a cura di W.D. Ross, IV, 222 b 16.

Più precisamente, capita che con *kínesis* Aristotele consideri le forme di divenire meno forti, cioè quelle che non riguardano la "generazione" (*ghénesis*) e la "corruzione" (*phthorá*) di realtà relativamente auto-consistenti (sostanze), ma riguardano piuttosto qualche mutamento che interviene all'interno di esse o dei rapporti tra esse²⁰. Nei brani che tra poco citeremo, comunque, i due termini indicanti il divenire potranno essere assunti come sinonimi.

Nel Libro V della *Fisica* leggiamo che «ogni mutamento è da qualcosa verso qualcosa – e questo lo attesta lo stesso termine: infatti la parola *metabolé* esprime un qualcosa 'dopo' l'altro [è un "gettare oltre", essere gettati oltre sé, estroflessi]; e dunque essa, per un lato, allude a ciò che è 'prima', e per l'altro a ciò che è 'dopo'»²¹.

«Il mutamento dal non sostrato verso il sostrato, secondo il rapporto di contrarietà, è la generazione», che può essere *secundum quid* oppure assoluta: il primo è il passaggio dal non esser così all'esser così di una cosa; il secondo è il passaggio dal non esserci all'esserci della cosa. Viceversa, il mutamento dal sostrato al non-sostrato è corruzione (anche qui, o in senso particolare o in senso assoluto). Si noti che qui "sostrato" è più generico di "sostanza", e indica – come meglio vedremo – un qualunque positivo già dato²².

3.3. In polemica con alcune concezioni presocratiche, Aristotele nel primo Libro della sua opera afferma: «Per quanto ci riguarda noi poniamo come assunto di fondo della nostra indagine che le cose che esistono per natura, o tutte o alcune, sono in movimento [*kinoùmena*]: questo è attestato dalla induzione [*epagoghé*]»²³. Ma la induzione porta a individuare e nominare una struttura, senza con ciò averla ancora definita. Seguiremo ora Aristotele nel suo faticoso tentativo di distillare l'*eidós* del divenire.

²⁰ Cf. *ivi*, V, 225 a 1-225 b 9.

²¹ Cf. *ivi*, V, 225 a 1-3.

²² Cf. *ivi*, V, 225 a 13-21. Per Aristotele, a ben vedere, né la generazione né la corruzione sono – propriamente parlando – casi di *metabolé*. Questa infatti si dà solo da sostrato a sostrato (cioè da positivo a positivo).

²³ Cf. *ivi*, I, 185 a 12.

Restando ancora nel primo Libro della *Fisica*, leggiamo che «i primi filosofi sono caduti in errore [...] fino a sostenere che ‘non diviene e non esiste null’altro che già non sia’, cancellando così ogni divenire. Anche noi affermiamo che ‘nulla diviene dal non essere in senso assoluto’, ma vi è un divenire da un certo non essere [*ghígnesthai men methèn aplōs, pos mentoi ghígnesthai ek me ontos*], ad esempio da ciò che è non essere in senso accidentale»²⁴.

Lo Stagirita, dunque, esclude che il non essere assoluto possa essere alcunché; e, per questo, esclude che esso possa essere proposto come una delle componenti del divenire. Nello stesso contesto leggiamo che «quando usiamo l’espressione ‘divenire dal non essere’, questa dovrà propriamente significare ‘divenire da un certo non essere’ [*to he me on*]»²⁵. Dunque, il non essere che compare nel divenire è sempre un non essere relativo a qualche forma di essere: un non essere che coinciderà allora, a sua volta, con una forma di essere, altra da quella di cui segna la mancanza.

I termini del divenire sono dunque tutti positivi: rientrano, sia pure in modi diversi, nell’essere – pena la inintelligibilità (e quindi l’impossibilità) del fenomeno. I termini in questione sono almeno due: infatti, «ogni divenire è da qualcosa [*ek tinòs*] a qualcosa [*eis ti*]»²⁶. Si può dire che, nel linguaggio di Aristotele, il punto di partenza sia la “privazione” – cioè la mancanza di una perfezione –, mentre il punto di arrivo sia il realizzarsi della perfezione stessa, ovvero della “forma”. A ben vedere, però, il divenire nel suo senso meno pregiudicato non va considerato necessariamente come il realizzarsi di perfezioni più complesse o più ricche di quelle che esso supera: può accadere anche l’inverso. Dunque, il divenire può essere, di suo, tanto progressivo quanto regressivo.

3.4. Solo nel Libro III dell’opera il nostro Autore giunge ad una qualche definizione del divenire. Molti suoi interpreti sostengono che non si tratti di una definizione vera e propria; ma un interprete

d’eccezione, come Tommaso, osserva invece che Aristotele riesce lì a definire il divenire, in quanto fa riferimento a figure più note, in particolare a figure ontologiche primitive (a primitive “differenze dell’essere”) quali sono “potenza” e “atto”: che corrispondono, rispettivamente, a mancanza di perfezione e a perfezione realizzata. «L’atto e la potenza» – leggiamo in Tommaso – «sono prime e più note rispetto al divenire»²⁷. Dunque, secondo Aristotele, il divenire (*kínesis*) è «il compimento dell’ente in potenza in quanto tale» (*he tou dynamei ontos entelécheia he toiouton*)²⁸. Si potrebbe rendere la stessa espressione così: il divenire è l’esistere proprio della potenza (*dýnamis*)²⁹ – dove “potenza” è, insieme, privazione e capacità di una certa forma (o perfezione).

Ma la potenza realizzata (in quanto potenza) che cos’è? È, appunto, privazione-capacità di forma; dunque è qualcosa che non è di per sé forma, pur potendo accoglierla, e pur non potendo stare senza la forma che accoglie. (Il non poter stare senza una forma, infatti, è legato al carattere determinato dell’essere, che non può che essere questo o quello, cioè non può che realizzare qualche perfezione determinata – pena l’inintelligibilità). Ora, accogliere una forma, significa partire

²⁷ «Actus et potentia priora et notiora sunt motu» (cf. TOMMASO D’AQUINO, *In octo libros Physicorum expositio*, testo latino della *Editio Leonina* [traduzione italiana a cura dello scrivente], III, lect. 2).

²⁸ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, III, 201 a 10 ss.

²⁹ Dal Commento di Tommaso in poi, è normale tradurre questa definizione così: «*motus est actus existentis in potentia*», o anche «*actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*»; dal che si finisce per commentare che il divenire è una via di mezzo tra la potenza e l’atto. Scrive infatti Tommaso: «Occorre dunque considerare che qualcosa è soltanto in atto, qualcosa invece è soltanto in potenza, qualcosa invece si trova in una condizione media tra potenza e atto. Infatti, ciò che è solo in potenza, non ancora può muoversi; ma ciò che è già perfettamente in atto, non si muove, ma già si è mosso; dunque si muove ciò che si trova in una condizione media tra la pura potenza e l’atto, e quindi è in parte in potenza e in parte in atto» (cf. TOMMASO D’AQUINO, *In octo libros Physicorum expositio*, III, lect. 2). In realtà la definizione di Aristotele non parla di “atto” (nel greco aristotelico: *enérgeia*), bensì di “compimento” (*entelécheia*).

²⁴ Cf. *ivi*, I, 191 b 13-17.

²⁵ Cf. *ivi*, I, 191 b 26-27.

²⁶ Cf. *ivi*, V, 225 a 1-2.

dalla mancanza di essa, e dunque – per la considerazione sopra accennata –, accogliere tale forma a partire da un'altra forma, che si congeda al sopraggiungere di quella. Ecco così che la perfezione propria della potenza è quella di uno sfondo comune (*hypochéimenon*) in cui si avvicendano le forme. Il divenire si rivela così come variazione nella permanenza o permanenza nella variazione³⁰.

Nel suo commento al testo aristotelico, Tommaso osserva opportunamente che una realtà che fosse pura perfezione – priva di potenzialità (cioè priva di privazioni) –, non sarebbe in divenire, proprio perché non avrebbe da raggiungere altro rispetto a ciò che sarebbe attualmente³¹. In tal senso, si può anticipare che una pura perfezione non-diveniente, sarebbe ontologicamente più ricca di una realtà diveniente.

Nello stesso contesto, Tommaso – sulla base della sua particolare interpretazione del testo aristotelico – aggiunge una ulteriore nota alla fenomenologia del divenire: quella per cui ogni termine (o momento) del divenire può essere considerato sia come atto di una potenza – cioè, come *terminus ad quem* –, sia come potenza di un atto – cioè, come *terminus a quo*³².

3.5. Dicevamo del divenire come del luogo di una variazione, o come della potenzialità che si attua in quanto tale. E, a queste espressioni, facevamo corrispondere l'esistenza di un sostrato (*hypokéimenon*)³³ comune alle variazioni. Ora, il divenire può essere considerato in riferimento a ciascuna realtà particolare che – essendo dotata di una certa consistenza autonoma – può essere vista, appunto, come “soggetto” di divenire. Aristotele chiama “sostanza” (*ousia*) una struttura d'essere almeno relativamente autonoma; dunque, il divenire è sempre “di” una sostanza, ha sempre – in altri termini – un soggetto: un divenire di

niente, sarebbe un niente di divenire. E questo, non per una presupposizione datata e pseudoscientifica, ma semplicemente sulla base della struttura stessa del fenomeno in oggetto (indicata dalla sua definizione).

Ora, chi non riconoscesse valore alla distinzione tra sostanze particolari, potrebbe comunque considerare la totalità della realtà immediatamente data, come il soggetto adeguato del divenire. Del resto, lo stesso Aristotele (cf. *De generatione et corruptione*, I, 314 a-314 b) ammetteva l'ipotesi di un'unica sostanza universale, nell'ambito della quale anche il “generarsi” ed il “corrompersi” di sostanze particolari (ad esempio, il nascere ed il perire della pianta o dell'animale), potessero venir interpretati come “alterazione” (cioè, variazione) di un unico *hypokéimenon* universale. Del resto, generazione e corruzione – essendo produzione e dispersione dello stesso *hypokéimenon* particolare –, possono essere intese come modalità del divenire, solo in riferimento, appunto, ad un *hypokéimenon* più ampio di quello di cui esse segnano origine e fine: in esse, insomma, la “sostanza” particolare risulta termine (di arrivo o di partenza) all'interno di un orizzonte più ampio di quello dato dalla sostanza stessa.

3.6. Seguiamo ancora Aristotele, che è preoccupato di evidenziare la innegabilità del divenire. A questo scopo, egli prova ad ipotizzare che esso sia semplicemente il contenuto di una ipotesi arbitraria, e così argomenta: «Se questa opinione [*doxa*] è falsa, comunque esiste come opinione, e dunque anche in questo caso il movimento esiste, anche se si trattasse di immaginazione [*phantasia*], anche se questo dovesse talvolta apparire in un modo e talvolta in un altro modo: giacché anche l'immaginazione e l'opinione sono da ritenere dei movimenti [*kineseis*]»³⁴.

È chiaro che, se l'opinione secondo cui c'è il divenire è una illusione, anche riconoscere questo – e passare così dalla illusione alla disillusione – sarebbe una forma di divenire. Non solo, ma se questa presunta illusione ha un contenuto immaginario diveniente (un contenuto, ad esempio, di tipo onirico), nella misura in cui tale contenuto non

³⁰ Si pensi, qui, anche alla arcaica indicazione di Eraclito, il quale – per illustrare la natura del divenire – scriveva con apparente ossimoro: “mutando riposa” (cf. ERACLITO, B 84 a, D.-K.).

³¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In octo libros Physicorum expositio*, III, lect. 2.

³² Cf. *ibidem*.

³³ In latino, il termine letteralmente corrispondente a *hypokéimenon* è *sub-jectum*: cioè “che sta sotto”.

³⁴ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 254 a 27-30.

è il nulla ma è piuttosto qualcosa, esso realizza una forma di divenire: il divenire dell'immagine. Come si può notare, si ottiene qui – almeno con la prima osservazione – un movimento argomentativo di tipo elenctico, per cui il tentativo di negare una certa struttura fenomenologica si traduce in una qualche ripresentazione della medesima.

Ma ascoltiamo ancora Aristotele. «Affermare che ‘tutto è in quiete’ e tentare di dare una giustificazione razionale di questo asserto, disprezzando la conoscenza sensibile, è una debolezza del pensiero; e ciò comporta il mettere in dubbio tutto, non semplicemente una parte; e non solo chiamando in causa l'ambito della natura, ma per dir meglio coinvolgendo nel dubbio tutte le scienze e tutte le opinioni, per il fatto appunto che tutte queste si servono del divenire [*chresthai kinesei*]»³⁵.

Qui, il movimento argomentativo appare diverso da prima: sembra, ora, che l'argomentazione faccia leva sulla contraddizione che si avrebbe tra l'intenzione di dimostrare l'immobilità del tutto, e il movimento dimostrativo stesso in cui questa intenzione si traduce. Senonché, questa contraddizione performativa – tra contenuto dell'intenzione e contenuto dell'esecuzione – non è che la rivelazione provvisoria di una più profonda consapevolezza: quella – elenctica – per cui dal divenire non si esce, in quanto ogni argomentazione tesa ad uscirne non farebbe che riattualizzarlo. Ne riattualizzerebbe infatti – prima di ogni ulteriore interpretazione possibile – la struttura eidetica della permanenza nella variazione: permanenza della unità argomentativa nella varietà dei passaggi che in essa si succedono.

3.7. La struttura elementare del mutamento si realizza, analogicamente, a più livelli categoriali: si realizza, cioè, nei differenti ambiti secondo cui appare classificabile la realtà³⁶. Così, Aristotele distingueva tra quattro tipologie di divenire. (1) Un divenire secondo la “sostanza”, esprimendosi come “generazione (*ghénesis*) e corruzione (*phthorá*)”. Sono generazione e corruzione il nascere e il perire di un individuo naturale; ma anche, ad un livello diverso, la produzione e distruzione di un manufatto. (2) Un divenire secondo la “qualità”, esprimendosi

come “alterazione” (*allóiosis*). È alterazione, ad esempio, un mutamento di stato fisico da parte di un corpo, ma anche il suo riscaldamento o il mutamento parziale della sua composizione chimica; e così via. (3) Un divenire secondo la “quantità”, esprimendosi come “crescita (*áuxesis*) e diminuzione (*phthisis*)”. Qui gli esempi sono facili: la crescita di statura e di peso di un vivente, e, in genere, le forme di divenire quantificabili. (4) Un divenire secondo il “luogo” – o il “dove” (*topos*) –, esprimendosi come “locomozione” o “moto locale” (*phorá*).

Al riguardo conviene ricordare che la classificazione aristotelica dei movimenti non va presa in senso rigido. Aristotele la compila per esclusione, sulla base della sua “tavola delle categorie”, in modo a tratti rigoroso, a tratti approssimativo. Diamo due esempi. Egli esclude che si dia movimento in relazione all’“agire” e al “patire”, perché queste due categorie già indicano due forme di movimento, ed esclude che possa darsi “movimento del movimento”³⁷ – richiedendo il movimento un soggetto permanente (*hypokéimenon*). Aristotele, però, esclude anche che vi sia divenire secondo la “relazione”: infatti, i termini relati potrebbero – a suo avviso – mutare l’uno indipendentemente dall’altro (mutare, insomma, senza che muti la qualità della relazione)³⁸.

Quanto al primo caso, sembra difficile escludere che si possa dare movimento del movimento. Infatti, l’accelerazione e decelerazione di un movimento di qualunque genere possono essere intese, appunto, come “movimento del movimento”: in particolare, come variazione nella permanenza di quel sostrato che è un certo movimento (ad esempio, il moto locale di un oggetto che cade a terra). Anche nel secondo caso, l’esclusione sembra insostenibile. Infatti, anche la relazione può evidentemente mutare, pur restando nella sua fondamentale identità: così come – per fare un esempio normale in Aristotele – la relazione tra padre e figlio può restare relazione di paternità-figliolanza pur mutando aspetto col mutare dell’età dei due. La relazione, insomma, può fare essa stessa da sostrato di un divenire.

³⁵ Cf. *ivi*, VIII, 253 a 31-253 b 2.

³⁶ Sono gli ambiti delle “categorie”.

³⁷ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 225 b 14-226 a 9.

³⁸ Cf. *ivi*, V, 225 b 11-15.

3.8. Come abbiamo visto, nel modello – di impronta ultimamente biologica – che Aristotele adotta, il divenire è l'atto di ciò che è in potenza (passiva), in quanto tale. Il divenire è l'esserci proprio della potenza, cioè del non-esserci-ancora e del non-esserci-più, ovvero del non-essere-determinato, che Aristotele distingue dal non-essere assoluto. Ciò che è in potenza in quanto tale è il *substratum*. Il divenire è l'esserci di un *substratum* potenziale, che sta tra i termini opposti. Infatti, «ogni *metabolé* è fra *antikéimena* [opposti], e questi sono o *enantia* [contrari] oppure *katà antíphasin* [contraddittori]. Questi ultimi non ammettono medio, ergo resta che il divenire è tra contrari»³⁹.

4. Tendenza a non essere

Un quarto modello è quello che legge il divenire come tendenza al *non esse*, a partire da un certo *non esse* e in direzione di un certo altro *non esse* (dove però il *non esse* in questione, qualunque cosa sia, non è se non in quanto presente). Così – e quindi in termini esplicitamente ontologici – il divenire è inteso da Agostino. Divenire è esser preceduti dal proprio non essere, restare sull'orlo del proprio non essere, in vista del compiersi del proprio non essere.

Nel Libro XI delle *Confessioni* Agostino, parlando direttamente del tempo, ci offre indirettamente una analisi del divenire, che ne è contenuto. Leggiamo: «Se nulla passasse non ci sarebbe un passato, se nulla avvenisse non ci sarebbe un avvenire, e se nulla esistesse non ci sarebbe un presente. Ma allora, in che senso esistono due di questi tempi, il passato e il futuro, se il passato non è più e il futuro non è ancora? Quanto al presente, se fosse sempre presente e non trascorresse nel passato, non sarebbe tempo, ma eternità. Se dunque il presente, per far parte del tempo, in tanto esiste in quanto trascorre nel passato, in che senso diciamo che esiste anch'esso, se la sua causa d'essere è che non sarà, così che, dunque, diciamo che è veramente tempo solo perché tende a non essere?»⁴⁰.

³⁹ Cf. *ivi*, V, 226 b 25.

⁴⁰ Cf. AGOSTINO, *Confessioni*, trad. it. di R. De Monticelli su testo latino a cura di M. Skutella (riveduto da M. Pellegrino), XI, 14.17. «Ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit; ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?».

Dire “tende a non essere” è diverso da dire “tende al non essere”; è piuttosto un modo per attestare che il presente non può mai presentarsi *totum simul*.

Così prosegue il testo: «Se è concepibile una frazione di tempo che non si possa più dividere ulteriormente in parti, per piccole che siano, questa soltanto può dirsi presente: ma anche questa, balza così rapida dal futuro al passato, che non ha la più piccola durata [*morula*]. Perché se ne avesse, si dividerebbe in passato e futuro, ma il presente non ha alcuna estensione [*spatium*]»⁴¹.

Ma quale consistenza hanno a loro volta passato e futuro, che appaiono “come nascondigli” (*occulta*) da cui viene (*ex quo fit*) il futuro e in cui va (*in quod recedit*) il passato? Deve pur vederli da qualche parte chi ricorda e chi prevede⁴². Se non che, «ovunque siano, lì non sono futuro o passato, ma presente. Perché, se anche lì fossero futuro o passato, non ci sarebbero ancora o non ci sarebbero più. Dunque, ovunque siano, e qualunque cosa siano, non sono se non in quanto presenti [*ubicumque ergo sunt, quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia*]»⁴³.

Così prosegue Agostino: «Solo impropriamente si dice che i tempi sono tre – passato, presente, futuro –, ma più corretto sarebbe dire che i tempi sono tre in questo senso: presente dei passati, presente dei presenti e presente dei futuri [*memoria, contuitus, expectantia*]»⁴⁴. «Ma da dove viene (il tempo) e per dove passa e dove va, quando lo si misura? Da dove se non dal futuro? Per dove, se non attraverso il presente? Dove se non nel passato? Dunque, da quello che ancora non è, attraverso quel che manca di stabilità, in quel che più non è [*ex illo quod nondum est, per illud quod statio caret, in illud quod iam non est*]»⁴⁵.

In definitiva, in questo modello esplicitamente ontologico, il divenire è presentato come il mancato autopossesso: diviene infatti quel presente che non si autopossiede, cioè che non adegua la presenza, ovvero che non è la presenza-presente (autonomamente sussistente).

⁴¹ Cf. *ivi*, XI, 15.18-20.

⁴² Cf. *ivi*, XI, 17.22.

⁴³ Cf. *ivi*, XI, 18.23.

⁴⁴ Cf. *ivi*, XI, 20.26.

⁴⁵ Cf. *ivi*, XI, 21.27.

Ora, “*tendere non esse (sui)*” è il contrario di “*stare*”. Significa essere costantemente sull’orlo del non esserci (del non esserci più e del non esserci ancora), realizzando una approssimazione asintotica al non-essere.

5. La convergenza tra i quattro modelli

5.1. Il primo modello sopra richiamato si può sintetizzare così: *nec esse nec non esse*. L’esser determinatamente situato del diveniente non è né vero né falso – come non lo è l’accadere del futuro contingente. (E qui si istanzia il terzo quadrante della logica delle supervalutazioni). Il non essere né qua né là del diveniente, non è tale da convertirsi nell’essere, insieme, e qua e non-qua (ovvero, né qua né non-qua), come situazioni staticamente ubique; piuttosto è indice di una inadeguatezza dello “*stare*” a descrivere la situazione del divenire. La descrizione statica del divenire si fa infatti autocontraddittoria – come rileva lo Hegel della *Scienza della logica*.

Il terzo modello sopra indicato è invece così sintetizzabile: *et esse et non esse*. Dove i contraddittori non si danno però *sub eodem*: infatti, si guadagna altro da ciò che si perde, e viceversa. Guadagnare è *simul* perdere, ma ciò che si guadagna e ciò che si perde non sono il medesimo.

Il secondo modello sopra indicato parla invece di una approssimazione all’essere, ed è così sintetizzabile: *non-x* in direzione di *x* (dove *non-x* non è il non-essere-assoluto, ma un assetto – un *hypokéimenon* – in cui *x* non c’è ancora).

Il quarto modello sopra indicato parla invece di una approssimazione al non-essere, ed è così sintetizzabile: *x* in direzione di *non-x* (dove *non-x* non è il non-essere-assoluto, ma un assetto – un *hypokéimenon* – in cui *x* non c’è più).

5.2. Il primo e il terzo modello sono meno adeguati degli altri due a ridare l’*eidós* del divenire: lo connotano, ma non in modo radicale. Infatti, il non-essere è dissimetrico rispetto all’essere, pertanto non c’è via a una terzietà tra i due (come invece i modelli di cui sopra sembrerebbero alludere). Non c’è equilibrio (statico o economico-compo-

sitivo) tra i due termini; c’è piuttosto squilibrio, sia pure chiasmatico – come prevedono i modelli secondo e quarto. Visto che il non-essere è un certo rinvio all’essere (il non di *x* è comunque relativo a *x*), le formule seconda e quarta si possono ridire rispettivamente così: il divenire è un positivo che viene a sé; o anche un positivo che esce da sé. Qui è esplicitamente in gioco il *fieri* della tradizione idealistica, ma depurato da surrettizie pretese metafisico-teologiche (come il *moveri* della migliore tradizione scolastica è depurato da surrettizie implicazioni fisicistiche).

In questa chiave anche gli altri due modelli possono essere recuperati – rispettivamente, come vaghezza dinamica ed ekstaticità dinamica del diveniente –, nel segno dello squilibrio, però, e non di un improponibile equilibrio tra il positivo e il negativo.

II) LA NON CONTRADDITTORIETÀ DEL DIVENIRE

La vaghezza del divenire non si oppone al principio di non contraddizione. E ciò, contro certo dialeteismo; ma anche contro certo hegelismo. L’incontraddittorietà, infatti, non è originariamente da profilarsi sulla stasi, bensì sulle esigenze strutturali dell’essere.

1. Nota introduttiva

Il divenire è piuttosto l’astrattezza consistente. A ben vedere, esso è l’effettivo istanziarsi della astrazione reale. In un certo senso, il divenire è l’“ingiustizia” stessa. È ciò che non può stare – di per sé –, eppure sta; e quindi non è di per sé.

È chiaro che l’astratto è contraddittorio se considerato come irrilevante rispetto al concreto cui appartiene. Appunto: questa è la considerazione in cui consiste, classicamente, la metafisica. La metafisica scopre la relazione originante e scopre che l’astrattezza è, all’interno di quella relazione, qualcosa di unilaterale, secondo il modulo della dissimmetria del trascendente rispetto al trasceso: l’immutabile può stare senza il mondo diveniente, ma non viceversa.

L'astratto, però, non è contraddittorio *simpliciter*; ovvero, non è possibile dire – come Hegel fa⁴⁶ – che il mondo non esiste, e che (quindi) esiste Dio come la verità del mondo.

2. Il tema della “contraddittorietà” del divenire nell'ultimo Bontadini

Il tema della presunta contraddittorietà del divenire è stato rilanciato negli scorsi decenni all'interno del noto dibattito di metafisica intervenuto tra Gustavo Bontadini e il suo allievo Emanuele Severino.

2.1. Nel bontadiniano saggio *Per una teoria del fondamento* troviamo la tesi per cui il divenire è immediatamente contraddittorio; e la sua contraddittorietà avrebbe le caratteristiche seguenti. (a) Sarebbe una *contradictio in adjecto*, cioè una “contraddizione nell'attributo”⁴⁷, di quelle cioè che si consumano all'interno di un'unica proposizione (ad esempio: “il ferro è di legno”), e non si articolano invece in una tesi e un'antitesi: articolazione che già distinguerebbe due aspetti dell'*idem* in questione (nel nostro caso, il divenire). Per il nostro autore, invece, dire brutalmente “l'essere non è”, è dare una sintesi adeguata della fenomenologia del divenire. (b) Si tratterebbe dell'unica *contradictio in adjecto* riguardante anche l'esistenza (e non la semplice essenza): infatti, “l'essere” – che nel divenire “non è” – è di suo una sintesi di essenza ed esistenza⁴⁸. (c) Sarebbe l'unica contraddizione

che si può “toccare con mano”. (d) Sarebbe la contraddizione per eccellenza, che esprime la forma di cui ogni altra contraddizione partecipa. Infatti, ogni contraddizione è tale in tanto in quanto identifica tra loro il positivo e il negativo.

2.2. La contraddizione del divenire consisterebbe nel realizzarsi della identificazione di termini (il positivo e il negativo) che il nostro autore semantizza come tali che il loro significato sta nella reciproca opposizione: opposizione che però si darebbe proprio nel divenire, cioè nel luogo medesimo della loro supposta identificazione⁴⁹. (Il divenire, in tal senso, sarebbe non tanto un “cerchio quadrato”, quanto piuttosto un “quadrarsi del cerchio”).

È notevole che il nostro autore parli, riferendosi a essere e non-essere, di una loro «semantizzazione dialettica», dovuta al fatto che «essere e non essere sono sensi *dialettici*, che vivono in coppia»⁵⁰.

quando diciamo ‘colui che corre’. ‘Correre’ ed ‘esistere’ vengono infatti significati in astratto, così come ‘bianchezza’; ma ‘ciò che esiste’, cioè l'essente [*ens*], e ‘colui che corre’, vengono invece significati in concreto, come ‘bianco’. [...] La prima differenza è data dal fatto che l'esistere stesso non viene significato come il soggetto dell'esistere, così come neppure il correre viene significato come il soggetto della corsa. Per questo, come non possiamo dire che lo stesso correre corra, così non possiamo dire che lo stesso esistere esista; ‘ciò che esiste’, al contrario, viene significato come il soggetto dell'esistere, così come ciò che corre viene significato come il soggetto del correre; e pertanto, come possiamo dire di ciò che corre [...], che corre, in quanto è soggetto alla corsa e partecipa di essa, così possiamo dire che l'essente o ‘ciò che esiste’, esiste in quanto partecipa dell'atto di esistere» (cf. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, testo latino dell'*Editio Leonina* [traduzione italiana a cura dello scrivente], lect. 2, 270 b-271 a).

⁴⁹ Cf. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1975, §§ 14-15.

⁵⁰ «Si può parlare di astrazione *per modum negationis*, o di astrazione dialettica, e di semantizzazione dialettica. [...] Così il non essere serve gnoseologicamente allo svelamento critico dell'essere *ut sic*; e a sua volta non è ‘nozione eidetica’ o *diretta* ma solo ‘immediata-indiretta’, *supponente sempre il positivo o l'essere*» (cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica* [tenuto da G. Bontadini], a.a. 1969-70, Milano s.d., pp. 58-60).

⁴⁶ Cf. HEGEL, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, trad. it. di G. Borruso, Laterza, Bari 1984, lez. XV.

⁴⁷ Ovvero, in cui il predicato è incompatibile con il soggetto (e quindi ne è implicita negazione).

⁴⁸ Ed è per questo che, nei confronti del “Principio di Parmenide” enunciato da Bontadini non vale l'obiezione di origine tommasiana, per cui sarebbe insensato dire che “l'essere è”. Nel secondo capitolo del suo Commento al *De hebdomadibus*, Tommaso commenta l'affermazione di Boezio, secondo la quale «diverso è *esse* e *id quod est*». E spiega: «Altro è infatti ciò che significhiamo quando diciamo ‘esistere’ e altro è ciò che significhiamo quando diciamo ‘ciò che esiste’, così come altro è ciò che significhiamo quando diciamo ‘correre’ e altro ciò che significhiamo

Qui, l'aggettivo "dialettica" viene a indicare che i due termini della relazione realizzano una coimplicanza di tipo peculiare, per la quale l'uno acquista rilievo semantico solo in quanto negato effettivamente dall'altro, nel divenire.

Comunque sia, quella che si prospetta (tra semantizzazione e contraddizione) è a sua volta – osserviamo noi –, una contraddizione; per evitare la quale Bontadini, in verità, tenta una distinzione di piani: stando ad essa, l'opposizione semantizzante apparterebbe al piano semantico, mentre l'identificazione starebbe sul piano apofantico⁵¹. L'opposizione darebbe luogo a una sorta di *abstractio ad modum negationis*, che porterebbe all'isolamento e alla assolutizzazione dei due semantemi (il "positivo" e il "negativo"); mentre poi il giudizio sarebbe costretto a "esprimere" il divenire come una complessiva identificazione dei semantemi già isolati per contrapposizione reciproca.

In realtà – osserviamo –, non si vede come possa ritenersi contraddittoria la sintesi di due termini la cui semantizzazione sia intesa essere, non precedente, bensì contestuale alla identificazione stessa dei due⁵². Ovvero: in che senso il referto complessivo sul medesimo divenire può attestare che questo è l'identificarsi reciproco dei due fattori, e non piuttosto il loro reciproco ripugnare? (ripugnare che avrà poi tutte le sue implicazioni problematiche, ma non l'implicazione della diretta contraddittorietà).

⁵¹ «Si noti: se i sensi di essere e non essere (o l'opposizione) sono radicati nella realtà diveniente, sicché sono *obiettivi*, sono però intenzionati *anche* con l'elaborazione del pensiero, quanto al *modo* (come avviene anche per qualsiasi concetto universale). L'elaborazione *quoad modum* concerne la *assolutizzazione* dei semantemi e dell'opposizione. Nella realtà l'opposizione è infatti relativa (il fiore che trascolora è un certo essere che patisce un certo [non] essere); diviene *assoluta* nell'*apprensione* del pensiero, che intende l'essere *ut sic*; ed è poi proclamata o espressa come *assoluta nel giudizio*» (cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, p. 60). Se non che, il giudizio qui in questione è quello che si limita a esprimere il contenuto della semplice apprensione: non è dunque ancora il giudizio che – stando al nostro autore – rileva l'identificazione dei contraddittori ontologici.

⁵² Su questo punto, cf. P. PAGANI, *Sentieri riaperti*, Jaca Book, Milano 1990, p. 180.

In proposito, la strategia di Bontadini è quella di distinguere i punti di vista secondo cui c'è identificazione e c'è ripugnanza tra i medesimi fattori in gioco. I due termini contraddittori devono costituire, ciascuno, un diverso (nel nostro caso, sommamente diverso) positivo significare, per poter poi dar luogo a contraddizione. Qui però il problema è che una tale strategia avrebbe senso nel caso in cui la contraddizione in questione fosse ipotetica, ma non lo ha più nel caso di specie, che prevede una contraddizione effettuale. Il cortocircuito qui è dato dal fatto che il luogo della identificazione contraddittoria deve funzionare anche come luogo in cui i contraddittori acquistano rilievo semantico l'uno in opposizione escludente rispetto all'altro. In realtà, essi non si identificano effettivamente, e quindi la contraddizione non è effettiva.

2.3. Nella sua ultima proposta metafisica Bontadini sostiene che occorre sopportare «il darsi della contraddizione originaria», il suo «sussistere», ovvero il suo essere «offerta dall'esperienza»; e occorre farlo senza «impazienze», come quelle che hanno condotto l'aristotelismo all'introduzione di certe figure (potenza e atto; materia prima), con cui tentare una *sanatio* del dato diveniente dal suo interno⁵³ – al costo però di introdurre l'irrazionale nel dato stesso, e di finire così per confermarlo nella sua contraddittorietà⁵⁴. Anzi, secondo il nostro

⁵³ Tipicamente: la "potenza" è introdotta da Aristotele per evitare di intendere il divenire come un passaggio dal non-essere puro e semplice all'essere. Intenderlo come passaggio dalla potenza all'atto era un modo per evitarne una lettura *prima facie* nichilistica.

⁵⁴ «Quando parliamo di aspetto *dialettico* della dimostrazione, ci riferiamo appunto all'esigenza di vincere quella *impazienza*, che non sopporta di trovarsi dinnanzi ad un *dato contraddittorio*. Per cui si vorrebbe, anzitutto, aggiustarsi il dato stesso, in guisa da sanargli la ferita, operando, per così dire, dal suo interno [...]. E non ci si avvede che, se ciò potesse essere fatto, sarebbe propriamente tolta ogni possibilità di inferenza metafisica» – e quindi di autentica "terapia". (Cf. G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, in *Conversazioni di metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. II, p. 295). Su questo punto si veda anche ID., *Con Tommaso oltre Tommaso*, in *Metafisica e deellenizzazione*, pp. 60-61.

autore una autentica e legittima «deellenizzazione»⁵⁵ della filosofia e della teologia dovrebbe investire proprio queste operazioni “orizzontali”, anziché l’inferenza metafisica nella sua struttura portante (la logica della non-contraddizione) e nei suoi esiti ultimi (la metafisica della trascendenza)⁵⁶.

Dunque, per questo autore, la contraddizione deve «essere tenuta salda», pur restando essa «ciò che deve essere tolto»; e solo la verità creazionistica la toglie. La toglie in senso speculativo, mostrando che essa è reale solo dal «punto di vista della comprensione finita, immediata o empirica del divenire». Mentre il tutto, naturalmente, resta subordinato alla verità, sia pure «adialettica» (cioè astratta), dell’immutabilità dell’essere in quanto tale: è infatti rispetto ad essa, che il divenire viene letto come il realizzarsi della «contraddizione»⁵⁷. Del resto, se «spiegare», in senso rigoroso, vuol dire niente di meno che «rimuovere la contraddizione»⁵⁸, questa dovrà essere un che di rimovibile (sia pur speculativamente)⁵⁹, cioè, prima ancora, un che di reale.

E, in ogni caso, se non si riuscisse a toglierla, non per questo la contraddizione cesserebbe di denunciare l’astrattezza della realtà che ne è portatrice: non ci si dovrebbe dunque arrendere nemmeno in quel caso alla «realtà dell’assurdo»⁶⁰, ma solo ammettere la finitudine,

⁵⁵ Per “deellenizzazione” il nostro autore intende il tentativo – ampiamente teorizzato negli anni Settanta e Ottanta, ma remotamente di ascendenza “modernistica” – di sottrarre la teologia rivelata, e anche la metafisica, all’ipoteca del pensiero greco, dei principi e delle categorie da esso elaborati: ipoteca da molti considerata mortificante rispetto all’indole dell’oggetto teologico.

⁵⁶ Cf. G. BONTADINI, *Con Tommaso oltre Tommaso*, p. 61.

⁵⁷ Addirittura Bontadini tesse una apologia delle contraddizioni, quali «gemme rare (quanto preziose)» per la speculazione; e propone un impegno per la loro «rigorizzazione» (cf. G. BONTADINI, *Per la rigorizzazione della teologia razionale*, pp. 300-301).

⁵⁸ Cf. *ivi*, p. 293.

⁵⁹ Cf. G. BONTADINI, *Con Tommaso oltre Tommaso*, p. 60.

⁶⁰ Come paventato da Severino. Invece, «se non si riuscisse a dirimere la contraddizione, non per questo noi dovremmo riconoscere la realtà dell’assurdo [...]».

a questo punto pienamente «dedotta», del punto di vista umano sull’esperienza.

2.4. Se non che, dire “reale” è ancora esprimersi in termini generici: qualcosa può essere reale in molti modi. Nella fattispecie, la contraddizione è reale *iuxta propria principia*; cioè, è reale come *tollenda*. Anche l’esperienza è reale; ma essa è reale come ineliminabile; mentre, a sua volta, il PDNC è reale come inviolabile. Sarebbe insufficiente, dunque, limitarsi a dire semplicemente che la contraddizione è reale; del resto, lo stesso Bontadini parla – generalmente – del reale come dell’«incontraddittorio»⁶¹. Più precisamente, la contraddittorietà del divenire «può essere posta solo come ciò che deve essere tolto», ovvero come ciò che – alla luce della creazione – non è più “reale”; e appare tale solo dal punto di vista della comprensione pre-metafisica del divenire. E – come aggiunge l’autore – «in questo dover porre ciò che deve essere tolto è il segreto motore della metafisica, l’occasione – vorrei dire unica – dell’uso reale e sintetico’ del principio di non contraddizione»⁶². Ora, “posto come tolto” è la formula idealistica che indica l’astratto, visto nella sua relazione al concreto⁶³.

Come in Hegel, anche per Bontadini la contraddizione è la realtà stessa del divenire, in quanto considerata nella sua astrattezza. Ma la contraddizione – per entrambi – è comunque realtà: infatti, che l’a-

Dovremmo semplicemente prender atto che la mente nostra non è riuscita a trovare la soluzione della aporia: dovremmo prendere atto della *limitatezza* della mente umana (limitatezza che, in tal caso, sarebbe originariamente dedotta, così come la si deduce, poi, per altra guisa, dalla soluzione dell’aporia, in quanto per tale soluzione noi affermiamo la trascendenza dell’Immobile, e, conseguentemente, della Mente assoluta)» (cf. G. BONTADINI, *Sózein ta phainómena*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 153).

⁶¹ «Dato che l’esperienza è reale, essa deve essere incontraddittoria. E poiché appare contraddittoria, si deve cercare di introdurre ciò che sani la contraddizione», operando una «integrazione speculativa» (cf. *ivi*, p. 144).

⁶² Cf. *ivi*, p. 146.

⁶³ L’espressione ricorre anche in G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, §§ 27-28.

stratto non sia assoluto, è proprio la contraddizione a mostrarlo. Col che accade anche – e qui Bontadini si stacca da Hegel – che si riveli l'astrattezza del punto di vista di chi è collocato nella condizione di cogliere la realtà come internamente contraddittoria. Ma, mentre in Hegel la contraddizione è intesa come capace di costituirsi (e come più concreta, per ipotesi, della non-contraddizione), ciò non può essere vero – non dovrebbe essere vero – per Bontadini, che costantemente rivendica la accezione classica della contraddizione come situazione impossibile a costituirsi in realtà. Per lui, dunque, l'astratto dovrebbe essere coerentemente ciò che è contraddittorio se ipotizzato come assoluto (così come accadeva nella sua prima impostazione metafisica).

Accettare di stare nella contraddizione è accettare l'assurdo⁶⁴, e con esso la possibilità di ogni dogmatismo arbitrario, dal momento che *ex contradictione sequitur quodlibet*⁶⁵. Occorre dunque – per continuare a pensare (a pensare quel che si dice)⁶⁶ – evitare la con-

⁶⁴ «La contraddizione, il contrasto, va tolto su *imposizione assoluta* del principio di non contraddizione come logico (*impossibile est simul affirmare et negare*), che, appunto, vieta al pensiero di *stare* nella contraddizione. [...] Il principio di non contraddizione come logico *obbliga* ad *uscire* dalla contraddizione (determina il processo di mediazione dialettico); il principio di non contraddizione come metafisico o principio di Parmenide (o esprimente l'*esigenza* dell'essere: l'essere non può non essere) determina la soluzione concreta con l'affermazione di una causa metempirica dell'empirico» (cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 53-54).

⁶⁵ «Una volta che fossimo *chiusi* nell'assurdo, ogni criterio di discorso andrebbe perduto, la ragione e la pazzia si identificherebbero» (cf. G. BONTADINI, *Ugo Spirito e la dissoluzione del problematicismo*, in *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 112).

⁶⁶ In polemica con Severino, il nostro Autore spiega che «la differenza tra il pensare contraddittorio ed il semplice pensar nulla è data dal "processo di annullamento". La nullità, cioè, del discorso contraddittorio (nullità di valore o di *intentio*) è [...] una nullità *risultante*, o mediata. C'è dunque qualcosa, un non-nulla, che distingue il contraddittorio dal puro nulla: ma poiché questo qualcosa è il processo di annullamento, ciò che si ritrova come risultato del contraddirsi è, appunto, il nulla di pensiero» (cf. G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica*, Parte I [1965], in *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 210).

traddizione. È vero che la contraddizione per Bontadini resta sempre un *vitandum*⁶⁷; ma diverso è il caso in cui essa venga prospettata come ipotesi, da quello in cui essa venga presentata come una realtà, sia pure di tipo astratto⁶⁸.

3. Annotazioni critiche sul darsi della contraddizione

In realtà – osserviamo noi –, il divenire potrebbe essere considerato quale immediatamente contraddittorio, solo se si assumesse la realtà diveniente come in se stessa esclusiva di altro (insomma, se si assumesse una sua, sia pur provvisoria, absolutezza)⁶⁹. Ciò dovrebbe implicare una concezione gnoseologica per cui l'intenzione del pensiero sia, originariamente, limitata in modo esclusivo a ciò che è immediatamente presente, così che solo la necessità di rimuovere la contraddizione renderebbe obbligatorio il trascendimento del dato immediato⁷⁰. Se non che, a tale trascendimento inteso come problema – ha sempre insegnato lo stesso Bontadini –, l'indagine razionale è aperta *ab origine*.

⁶⁷ Cf. G. BONTADINI, *Appunti di filosofia*, (1-4-1955), Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 42.

⁶⁸ Nei testi bontadiniani compaiono – a ben vedere, indifferentemente – le due espressioni: «evitare la contraddizione» e «rimuovere la contraddizione»; di cui, però, la prima è quella appropriata. Leggiamo al riguardo, in una dispensa dell'a.a. 1969-70: «La dimostrazione per essenza *non può essere di meno di una contraddizione da evitare* (l'esigenza di evitare la contraddizione introduce la conclusione)» (cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, p. 48).

⁶⁹ Osservazioni analoghe, al riguardo, sono state fatte a suo tempo da Pietro Faggiotto: «Solo se (per assurdo) l'esperienza fosse la constatazione dell'indipendenza del divenire, essa sarebbe effettivamente contraddittoria. Invece l'esperienza è la semplice constatazione della dipendenza e quindi, su questo punto, essa non è di per sé né affermazione né negazione; e, dunque, neppure enunciazione e, tanto meno, contraddizione» (cf. P. FAGGIOTTO, *La prova "dialettica" dell'esistenza di Dio*, in «Studia Patavina», 15, 1968, p. 67).

⁷⁰ Lo stesso criterio della esclusione dell'esclusione (analogamente al fenomenologico "principio di tutti i principi") dovrebbe vietarci di leggere, anche solo in prima battuta, l'UdE in modo escludente: vale a dire, in modo tale da escludere che si dia anche ciò che essa, nel suo darsi, immediatamente non include – ma nemmeno esclude.

Una originaria “chiusura” del pensiero⁷¹ nell’ambito della realtà immediatamente presente risulterebbe giustificata solo in due casi: o nel caso in cui fosse immediatamente nota la coincidenza dell’“unità dell’esperienza” con il positivo *simpliciter*; o in quello in cui la distinzione semantica tra i due termini non fosse neppure avvistabile. Se non che, in entrambi i casi di questo *dilémmaton* il tema dell’inferenza metafisica non avrebbe più alcun senso.

Si potrebbe obiettare in proposito che “ciò che è più ampio dell’attuale è pur sempre appreso nel presente attuale”. Se non che, questo paradosso non costituirebbe un’effettiva obiezione a quanto in precedenza sostenuto. Infatti, se “l’attuale” è l’unità dell’esperienza, essa è in effetti già apertura su ciò che supera la sua immediata configurazione. Diversamente non sarebbe concepibile nemmeno il progetto di una metafisica dell’esperienza. In altre parole, l’attuale è problematizzazione di sé; ovvero, la fenomenologia dell’attuale è rilevazione di fattori che possono essere (liberamente) disposti in senso problematico. Mi pare che questo sia – del resto – il senso di tutta la riflessione bontadiniana degli anni Trenta-Cinquanta; ed è anche il senso delle varie proposte di circolarità fondativa, avanzate sia da Bontadini che da Severino. (Altra cosa sarebbe sostenere che nell’attuale sia contenuto l’immediato darsi della configurazione trascendente dell’Assoluto; ma questa tesi sarebbe evidentemente autocontraddittoria).

Inoltre, se la contraddizione si desse, chi potrebbe sanarla? Non certo il PDNC, che anzi ne risulterebbe falsificato nella sua pretesa trascendentale. In quel caso, saremmo di fronte a qualcosa di analogo alla celebre “schioppettata nella schiena”, paventata da don Abbondio: quella che, una volta che ci fosse toccata, nemmeno “l’arcivescovo ce la leverebbe”⁷².

⁷¹ Espressione che costituisce, a ben vedere, essa stessa una contraddizione in termini.

⁷² «Quando mi fosse toccata una schioppettata nella schiena, Dio liberi! l’arcivescovo me la leverebbe?» (cf. A. MANZONI, *I promessi sposi*, a cura di C.C. Secchi, Massimo, Milano 1980, cap. I).

4. La questione del non essere dell’apparire

Nella sua via “direttissima” Bontadini viene a precisare la natura del negativo che, comparando nel divenire, ne segnerebbe la interna contraddittorietà. Il «non esser più di x » di per sé può anche non fare problema, in quanto è il separarsi di x dalla propria presenza (cioè dal proprio apparire nell’unità dell’esperienza); ma esso fa sicuramente problema in quanto è (anche) il separarsi della presenza di x da se stessa: cioè, è contraddittorio se descritto come un esser presente (cioè un apparire) che non è più presente (cioè che non appare più)⁷³.

Ora, questa pretesa contraddittorietà si rivela – a ben vedere – una semplice problematicità. Infatti non si dà propriamente qualcosa come un annullamento (ovvero come un diventar nulla) di x , ma neppure si dà il diventar nulla della sua presenza. E per fare questa considerazione non è necessario ammettere che l’essere sia effettivamente più ampio dell’unità dell’esperienza: basta semplicemente non escluderlo, cioè ammettere la distinzione formale tra i due significati. Il che non vuol dire, comunque, normalizzare il divenire.

Nella fase sopra evocata della sua riflessione Bontadini era soprattutto preoccupato di non concedere a Severino una tale normalizzazione. Infatti, per Bontadini anche solo lo scomparire di quell’ x che prima appariva, implica un non-essere: il non esser più dell’apparire delle determinazioni dell’UdE è pure un non-essere dell’essere; un non-essere che contravviene alla trascendentale immutabilità parmenidea (che Bontadini accetta nella seconda fase della sua riflessione metafisica).

A volte, Bontadini limitava ulteriormente il campo della rilevazione del negativo, identificandolo con la coscienza individuale: almeno “l’apparire a me di x ” cessa di essere⁷⁴. In tal modo, il nostro autore: (a) riprendeva la figura masnoviana dell’*hic et nunc* diveniente “atto di pensiero”, come soggetto minimale del divenire⁷⁵; (b) rispondeva a

⁷³ A ben vedere, qui Bontadini risponde idealmente a Hume, per il quale la non-esistenza di x sarebbe concepibile senza contraddizione.

⁷⁴ Cf. G. BONTADINI, *Dialogo di metafisica*, I e II.

⁷⁵ Cf. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione* (1936), Vita e Pensiero, Milano 1977.

Severino, che intendeva risolvere – nel suo *Poscritto a Ritornare a Parmenide* – la problematicità del divenire con la proliferazione dei “cerchi dell'apparire”. Ma, anche in riferimento a questa ulteriore posizione, vale quanto sopra da noi rilevato circa la natura del non-essere in questione.

5. L'impostazione di Severino

Al riguardo ricordiamo che – per Severino – l'apparire e lo sparire delle determinazioni ontologiche è possibile solo rispetto ad un apparire che, a sua volta, non sia diveniente – almeno in relazione al tipo di divenire in questione –; «mentre l'orizzonte totale dell'apparire attuale non solo non appare, ma non può nemmeno apparire come diveniente»⁷⁶. Infatti, il divenire dell'orizzonte totale dell'apparire, questo sì implicherebbe l'annullamento del diveniente (l'altro dalla totalità assoluta, ciò in cui essa potrebbe ipoteticamente riversarsi, non è infatti che il non-essere assoluto), e contravverrebbe così al divieto parmenideo – per quel suo aspetto che non può essere negato. Prosegue Severino: «Il comparire e lo sparire di qualcosa [...] devono essere intesi come l'entrare e l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire (la quale, pertanto, venendo ad includere il qualcosa, viene ad includere, in questo stesso atto [...] l'apparire del qualcosa, visto che [...] qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire)»⁷⁷.

Con questo, però – osserviamo noi –, non si toglie la problematicità del divenire, ma piuttosto si contribuisce ad evidenziarne la struttura eidetica: permanenza nella variazione. Severino, insomma, sottrae all'apparire e scomparire la presenza trascendentale, ma non può pretendere di avere, con ciò, immobilizzato la presenza intesa come concreta manifestazione dei propri contenuti presenti, a proposito del cui avvicinarsi rimane lecito parlare di «divenire dell'apparire» (o di divenire dell'UdE), e rimane lecito anche interrogarsi in termini onto-

logici. E l'interrogazione riguarderà l'eventuale problematicità della realtà diveniente.

In effetti, la problematicità (o non assolutizzabilità) del divenire rimane, anche una volta escluso che esso manifesti l'annullamento dell'essere. Questo sembra ammetterlo implicitamente lo stesso Severino, il quale, da un lato, avverte che «solo se non si afferma l'intero immutabile del positivo, la presenza dell'essere nel tempo sarebbe negazione della affermazione che l'essere è e non gli può accadere di non essere» – e con ciò esclude l'autocontraddittorietà del divenire come dato fenomenologico, mantenendola però come ipotesi metafisica. Anzi, a questo riguardo, egli pone una «differenza ontologica» tra l'ente in quanto immutabile e l'ente in quanto diveniente, riconoscendo nel diveniente una dimensione «astratta» dell'immutabile (cioè della “realtà totale”)⁷⁸. Se non che l'«astratto» – almeno nel vocabolario idealistico – è ciò che risulta autocontraddittorio nell'ipotesi della propria assolutizzazione; ed ecco così ribadita, sia pure con un linguaggio non più “scolastico”, l'“insufficienza” della realtà diveniente.

6. Il dibattito Bontadini-Severino

La mossa di Bontadini nei confronti di Severino è sicuramente valida. Infatti, almeno il venir meno dell'apparire di *x* è una forma indubitabile del divenire (ontologico), cioè del venir meno di qualcosa. Se non che – va osservato –, tale scomparire non comporta l'apparire di un puro negativo (cioè, quella positivizzazione del non essere, che sarebbe il realizzarsi effettivo della contraddizione).

Non sembra dunque pertinente l'ulteriore considerazione, a volte aggiunta da Bontadini, secondo la quale il non-esser-più dell'apparire (ovvero della presenza) di *x* consterebbe come “annullamento” (già sul piano fenomenologico). Infatti, quello costituito dall'apparire non può essere un caso diverso da quello costituito dall'essere di *x* (a meno che non si voglia reintrodurre, distinguendo tra le ragioni dell'essere e quelle dell'apparire, un'ipoteca gnoseologica).

⁷⁶ Cf. E. SEVERINO, *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972, pp. 108-9.

⁷⁷ Cf. *ivi*, p. 110.

⁷⁸ Cf. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, p. 66.

Questa violazione di identità – il separarsi della presenza di x da se stessa, che è lo scomparire di x , almeno dall'orbita della coscienza individuale – è comunque il carico aporetico residuale, sul quale il nostro autore si è attestato per parlare di una immediata contraddittorietà del divenire, in polemica con la particolare lettura non-nichilistica che, del divenire stesso, aveva proposto Severino⁷⁹.

7. La nuova posizione di Severino sul divenire

Qualcosa cambia nel nuovo quadro interpretativo del divenire proposto da Severino in *Tautotes*⁸⁰. Diamone rapidamente conto.

7.1. Nel divenire, A diventa B , dove A e B sono i “contrari” *enantia*, tra i quali il divenire si svolge come tra *terminus a quo* e *terminus ad quem*. Per parlare di divenire, occorre ammettere che A è divenuto B . Ma – stando alla stessa autorità di Platone –, «nemmeno in sogno – e nemmeno nella follia – si può pensare che una cosa sia l'altro da sé»⁸¹. Dunque, questo è il modo più radicale per evidenziare che l'ammissione del divenire è l'ammissione della contraddizione anche *iuxta principia Occidentis*, secondo quella che si può interpretare come una considerazione *ad hominem*. S'intende comunque che, anche in questa prospettiva, diventar altro è, per il medesimo, un modo per diventar niente di sé.

Poco importa, per Severino, che ciò che diviene altro da sé non sia inteso come A , bensì come il sostrato che connette A a B – sostrato che Aristotele introduce proprio per evitare che il divenire sia inteso come identificazione dei contrari. Anche in questo caso, infatti, si riprodurrebbe la dinamica del diventar altro da ciò che si è.

7.2. Severino ricorda che Hegel, a margine del suo discorso sulla “contraddizione” come sintesi degli opposti, riflette anche sul principio del terzo escluso, secondo cui «qualcosa è o A o $non-A$; non si dà

un terzo»⁸². Ora, secondo Severino, quel “terzo” che il principio si incarica di escludere, sarebbe esattamente il soggetto di cui esso si occupa: e cioè, quel “qualcosa” (il sostrato) di cui si esclude che possa insieme non essere A e non essere $non-A$ ⁸³. Infatti, quel qualcosa, da una parte, non coincide formalmente né con A né con $non-A$; e, d'altra parte, è in qualche modo sia A che $non-A$ ⁸⁴.

7.3. Se diciamo che, semplicemente, ad A “succede” B – e così evitiamo di intendere l'esito del divenire come “ A è B ” –, allora sottintendiamo che A si sia annullato: e questa è un'altra contraddizione – che però non sarebbe rubricata come tale dall'*episteme* occidentale. La for-

⁸² Cf. HEGEL, *Scienza della logica*, Libro II, sez. I, cap. II, C, nota II.

⁸³ Hegel distingue il principio del terzo escluso dal principio di identità-non-contraddizione: non a caso ne tratta a parte. Leggiamo al riguardo: «Il principio del terzo escluso si distingue dal dianzi considerato principio di identità o di contraddizione, che suonava così: non si dà nulla che sia in pari tempo A e $non-A$. Esso contiene che non si dia nulla che non sia né A né $non-A$, che cioè non si dia un terzo che sia indifferente di fronte all'opposizione. Nel fatto invece si dà in questa proposizione stessa il terzo che è indifferente rispetto all'opposizione; cioè lì si trova appunto A . Questo A non è né $+A$ né $-A$, ed è tanto $+A$ quanto $-A$. [...] Il qualcosa stesso è dunque quel terzo, che dovrebbe essere escluso. In quanto le opposte determinazioni nel qualcosa sono tanto poste, quanto in questo porre sono tolte, il terzo, che ha qui la forma di un morto qualcosa, è, considerato più profondamente, l'unità della riflessione, nella quale l'opposizione torna come nel suo fondamento» (cf. *ivi*, Libro II, sez. I, cap. II, C, nota II).

⁸⁴ In realtà, potremmo osservare che ciò che il principio esclude non è che ad un determinato soggetto possano convenire in potenza predicati tra loro contraddittori (la stessa rosa che ora è rossa, potrebbe tra un mese non essere più rossa, ma piuttosto marrone), e che quindi la natura di quel soggetto goda di una certa indipendenza rispetto ai predicati che la possono interessare. Il principio si limita a rilevare che il soggetto in questione, che potenzialmente accoglie entrambi i predicati contraddittori, non li può entrambi accogliere in atto né entrambi escludere in atto (la rosa di prima, non può insieme essere rossa e non essere rossa, e nemmeno può insieme né essere rossa né non essere rossa). Quindi, si può dire che – qui come altrove – Hegel metta in rilievo elementi reali, ma lo faccia in un modo che risulta sofistico.

⁷⁹ Cf. M. ZANATTA [a cura di], *Corso di Filosofia Teoretica*, pp. 91-93.

⁸⁰ Cf. E. SEVERINO, *Tautotes*, Adelphi, Milano 1996, capp. I, II, III, V.

⁸¹ Cf. PLATONE, *Teeteto*, 190 b-c.

mula espressiva di quest'ultima interpretazione dovrebbe essere "A è diventato non-A"; mentre, per evitare di esplicitare la contraddizione – osserva Severino –, si pretende sia semplicemente "non-A è"⁸⁵.

E anche qui: se dicessimo che è in realtà il sostrato a mutare assetto (prima con *A* e poi con *B*), dovremmo osservare che si annulla quanto meno la relazione inclusiva del sostrato con *A*, una volta sopraggiunta la relazione inclusiva del sostrato con *B*.

7.4. A ben vedere, i due modelli di divenire ontologico prospettati da Severino si includono reciprocamente, in quanto il modello del diventar altro presuppone – preso alla lettera – il diventar niente di *A*; e il modello del diventar niente di *A* implica il diventar altro del sostrato che prima sosteneva *A*.

In generale, porre come effettivo un divenire inclusivo del non essere dell'essere è – per Severino – contraddirsi, cioè porre come esistente la contraddizione, che per altro non può esistere. Più precisamente: «Se il contenuto di una contraddizione è un nulla, la contraddizione non è essa un nulla, ma è quell'essente che consiste nel contraddirsi e che per non essere negato deve mascherarsi»⁸⁶.

III) NOTE SU DIVENIRE E CONTRADDIZIONE

1. Divenire senza annullamento

In relazione alle precedenti considerazioni occorre tener presente che il divenire non prevede di suo alcun annullamento. L'annullamento comprende, come sua condizione costitutiva, il darsi del nulla come *terminus ad quem* del processo in questione. Non essendoci, e non potendoci essere il nulla (per impossibilità elenctica), la contraddizione non ha luogo; quindi, il divenire "ontologico" c'è, e può essere riconosciuto reale sulla base della differenza meontologica, che fa distinzione tra non essere assoluto e non essere relativo.

⁸⁵ Ma, anche dalla parte di *B*, occorre riconoscere che *B*, non solo è diventato *A*, ma è anche se stesso (cioè *non-A*) (cf. E. SEVERINO, *Tautòtes*, p. 27).

⁸⁶ Cf. *ivi*, p. 21.

Venendo alla posizione più recente di Severino, qual è l'impedimento a che *x* si trasformi in *y*? È che ciò implica che *x* diventi non-*x*: la rosa diventa uno sfasciume organico, e quindi la rosa non c'è più, è diventata una non-(più)-rosa. È chiaro che questa variante interpretativa severiniana del divenire (quella di *Tautòtes*) evidenzia ancor meglio di altre che non-*x* non si dà mai come annullamento di *x*, bensì come emergenza di un che di altro da *x*. Del resto, *non-x* è il nome di un positivo. *Non-x* non è un niente assoluto (non è qui in gioco un annientamento), è piuttosto lo *heteron* di *x*. Il nulla, del resto, non può essere il contraddittorio di qualcosa di limitato, ma piuttosto del positivo in quanto tale.

Quel che conta è che, se *x* fenomenologicamente non c'è più, ciò non implica che appaia che *x* fenomenologicamente sia diventato niente. La fenomenologia è apertura, non chiusura. È chiaro che il succedaneo è diverso dall'antecedente: questo non c'è più (fenomenologicamente); ma, solo se si assume che il fenomenologico esaurisce il positivo, si può concludere che l'antecedente è annientato (e questo sarebbe un giudizio già di carattere metafisico).

In tal caso, l'Assoluto assumerebbe in sé – a livello originario – quel diversificarsi da sé che investe l'UdE; e, a questo punto, le *facies* via via in essa succedentisi andrebbero perdute assolutamente. Potrebbero, tutt'al più, essere disseminate in infiniti mondi tra loro paralleli (secondo l'ipotesi delle *Epistole* di Epicuro⁸⁷, ripresa di fatto da Severino) o in eterni ritorni dell'uguale (secondo l'ipotesi stoica)⁸⁸;

⁸⁷ Epicuro, nella *Epistola a Pitocle*, poneva l'esistenza di infiniti mondi paralleli al nostro, proprio per compensare all'infinito la perdita di positività che si realizza nel nostro mondo a causa del divenire. Per fare un esempio, la rosa che ora non è più fiorita in questo mondo, sarà ora fiorita in un mondo parallelo a questo, e quando non lo sarà più in quel mondo, lo sarà in un altro ancora, e così via all'infinito, in modo tale che il positivo non si possa mai dire annullato del tutto.

⁸⁸ Cf. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, fr. 625. Ciò che Epicuro pensa in dimensione sincronica, gli Stoici lo pensano in dimensione diacronica: gli infiniti mondi paralleli di Epicuro, diventano l'"eterno ritorno dello stesso mondo", teorizzato dagli Stoici. Secondo questa dottrina, ciò che accade nel nostro mondo non andrà definitivamente perduto, perché ritornerà uguale in un mondo successivo a questo, che verrà dopo l'estinzione di questo, e così via.

ma anche in simili ipotesi l'aporia resterebbe. Il fatto è che nessuno di quei rimedi funziona. Infatti, essi salvano – per dir così – sempre una qualche copia della realtà che scompare, ma non quella realtà stessa. Quindi, coerentemente, non sono in grado di escludere che la realtà che non consta più si sia effettivamente annullata: cioè, non sono in grado di mettersi al riparo dalla contraddizione.

2. L'annullamento come ipotesi

La contraddizione che tale ipotesi suscita è precisamente questa: se il divenire è diadico (divaricazione di battute, articolazione in “prima” e “poi”), allora ipotizzare che il divenire sia un nome dell'essere equivale a ipotizzare che il “prima” o il “poi” dell' x che ora è – immediatamente identificabili con qualche positività “altra” da x -, risultino (stante l'irriducibilità di x a tale positività altra da sé) un qualche “altro” rispetto all'essere *simpliciter*: risultino quindi un “non essere *simpliciter*”.

È chiaro poi che l'enfiagione retorica (neoidealistica) del divenire a *subiectum* che pone e depone da sé le proprie determinazioni, facendo ad esse da fondamento, potrebbe essere invocata, in proposito, solo a patto di accettare la – altrettanto retorica – relegazione del PDNC a istanza secondaria: tale da non investire l'originario.

Certo, occorre distinguere tra il non-essere assoluto come “nulla” e il non-essere assoluto come “annullamento”: il nulla ha come referente dialettico l'essere in quanto tale, l'annullamento ha come referente il qualcosa (che può anche essere un ente particolare e/o una *facies* complessiva dell'UdE, o la stessa UdE in quanto tale) che, per ipotesi, si annulla. C'è chi – concedendo, ovviamente, l'irrilevanza fenomenologica del nulla – considera però fenomenologicamente rilevante l'annullamento. Ma in realtà – come già si diceva –, l'annullamento presuppone (nella sua struttura semantica) l'esistenza del nulla. Entrambi, dunque, sono individuazioni del *nihil negativum*: più precisamente della auto-contraddizione che consiste nel far essere in atto il nulla. Dalla sua, l'annullamento ha l'evidenza ontica di ciò che non è più presente, cioè dell'ipoteticamente annullato; ma non ha certo quella dell'esser diventato nulla da parte di quello; piuttosto, ha l'evidenza del suo venir meno al sopraggiungere d'altro.

Il negativo, in tanto in quanto si dà, si dà come positivo (cioè, *sub specie positivitatis*), cioè come un y rispetto a x . Un negativo *sub specie negativitatis* (*me on haplōs*) è solo una implicazione ipotetica (non fenomenologica) del mutamento del substrato. Naturalmente, se si ammette come substrato l'UdE, l'ipotesi del *me on haplōs* si sviluppa in relazione alla assolutizzazione dell'UdE stessa.

3. Alcune precisazioni

Il moltiplicarsi escludente delle *facies* dell'UdE (antecedente/consequente, prima/poi) è la fenomenologia stessa del divenire. Negare quella attestazione fenomenologica ci lascerebbe sprovvisti della stessa figura intorno alla quale si discute. Quanto alla possibilità di pensare l'antecedente come nulla assoluto, essa non si presenta affatto come una possibilità; perciò non va nemmeno esclusa per mediazione: semplicemente si autoesclude a un livello più elementare (che potremmo dire elentico). Quella possibilità può essere suscitata solo come corollario della ipotesi di assolutizzazione del divenire – introdotta in funzione di una mediazione, cioè dell'inferenza metempirica.

Del resto, come potrebbe essere rilevata una assoluta negatività nell'immediato? Qualunque rilevazione venisse fatta in tal senso, finirebbe per terminare ad un contenuto, in un modo o nell'altro, positivo. Il non essere assoluto non è escluso “mediatamente” in forza di una previa, e surrettizia, esclusione fenomenologica; piuttosto, resta esclusa l'ipotesi che lo implicherebbe, in quanto essa produrrebbe la contraddizione dell'“esserci di un non essere assoluto”. In altre parole, lo sviluppo inferenziale conferma come impossibile a darsi ciò che, in sede pre-inferenziale, era rilevato non darsi. E non c'è in questo alcuna circolarità viziosa.

Il divenire è descrivibile sia come “il non essere ancora y da parte di x ”, sia come “il non essere più x da parte di y ”. Se si volesse presentare y come un “nulla di x ”, si aprirebbene una disgiunzione di questo tipo: o “il nulla di x ” è nulla, nel senso del non essere assoluto, allora è – per così dire – un “niente di precedere”, cioè non precede alcunché in quanto assolutamente non è, e quindi non è neppure elemento del divenire; oppure esso è quell'elemento costitutivo del divenire che

è il non-esser-più di x , ora che y è; e allora coincide esattamente con quel negativo relativo che è l'autentico portato meontologico del divenire.

Quello che si registra nel divenire non è mai un "puro incominciare". Questa è un'espressione che può indicare – senza contraddizione – solo l'esser creati: e qui la "purezza" sarebbe la novità ontologica (non originaria, però) di y rispetto a x . Altrimenti una simile espressione può indicare l'ipotesi autocontraddittoria della assolutezza del diveniente.

Sul piano fenomenologico l'incominciare non è mai puro, pena il non essere un incominciare. Incominciare è essere preceduti da altro, dal "non" di sé (per lo meno da un'altra configurazione di sé): incominciare vuol dire dar luogo – per dir così – a un "atto impuro" (*absit iniuria...*). Si può dire che "nulla precede y ", solo se si interpreta x come nulla, implicando l'assolutizzazione del divenire – appunto. In realtà, il termine "nulla", nella espressione precedente, può funzionare solo come il "Nessuno" omerico, suggerito da Odisseo a Polifemo.

La cosa può essere ridetta così. Y è preceduto; altrimenti non ci sarebbe divenire: ci sarebbe y e basta. Ergo, ciò che precede y è un costitutivo del divenire: qualcosa senza cui non ci sarebbe divenire. Che cos'è tale costitutivo? Un non essere assoluto, cioè un alcunché di assolutamente negativo? Se così fosse, quel precedente o antecedente non sarebbe un possibile costitutivo del divenire. L'esclusione e l'inclusione di x da parte di y non sono *sub eodem*. Che y includa x come escluso, non significa che y includa nel proprio significato l'esserci di x ; include infatti il non-esserci più di x : di quell' x cui y succede. Si può anche dire che y include nel suo significato il proprio succedere a x , senza che questo comporti alcuna aporia.

4. La negatività propria del divenire

Nel divenire si realizza il non essere relativo: il non essere di un certo ente, cioè di x , o anche di una certa determinazione dell'ente, cioè x' o x'' . E, più in generale, si realizza il non essere di una certa situazione dell'"esperienza" (per cui la situazione data da x con *non-x* è sostituita dalla situazione data da x' con *non-x'*, oppure da y con *non-y*). Ora, il non essere relativo si realizza sì nella forma di "altro" (*héteron*) – per

cui, al non esserci più di x corrisponde l'esserci di y –, ma pur sempre si realizza: cioè, l'esserci ora di y , non sana, di per sé, il non esserci più di x (che è comunque qualcosa di rilevante). Nel divenire, dunque, ne va del positivo – anche se ciò non implica immediatamente contraddizione. Il divenire, del resto, è reale, e non potrebbe essere tale se implicasse in se stesso la contraddizione. Più precisamente, il contenuto che scompare (x), al suo scomparire è seguito da un altro contenuto (y), e non da niente; e, nel contempo, non consta che lo scomparire di x equivalga al suo diventare niente; così come non consta che il presentarsi di y equivalga al suo prodursi dal niente. Analogamente, la relazione x con *non-x*, al suo venir meno è seguita – nell'"unità dell'esperienza" – dalla relazione y con *non-y*, e non dal niente.

IV) UNA NEGATIVITÀ RELATIVA

1. La differenza meontologica in Aristotele

Come abbiamo visto in precedenza, già Aristotele denunciava la mancata distinzione meontologica nei primi filosofi, i quali escludevano il divenire in quanto lo interpretavano o come un venire dall'essere al non essere o come un venire dal non essere all'essere. Se non che, dall'essere non c'è divenire: se qualcosa è già, non ha bisogno di diventare quel che già è; quanto invece al non essere, «niente si genera dal non essere» (*ek te me ontos, oudèn an ghenesthai*). «Mentre noi invece» – sostiene Aristotele – «afferriamo che per il qualcosa, 'generarsi da ciò che è' o 'da ciò che non è' sono proposizioni che possono essere assunte in un duplice modo. [...] È allora [in particolare] evidente che la proposizione 'divenire da ciò che non è' [*ek me ontos ghenesthai*], significa questo: 'dal non essere in quanto [è] un certo non essere' [cioè dal non esser-tale (*to he me on*)]». «I Primi filosofi sono caduti in errore per non aver introdotto queste specificazioni e, per averle ignorate, essi si sono spinti tanto avanti da sostenere che 'non diviene e non esiste null'altro che già non sia', cancellando così ogni divenire. Anche noi afferriamo che 'nulla diviene dal non essere in senso assoluto [*mé on haplôs*]; ma vi è divenire da un qualche non

essere [*ek me ontos*], ad esempio da ciò che è non essere in senso accidentale [ovvero non sostanziale]. In effetti le cose divengono dalla privazione, che è per sé non essere, e senza che essa persista in loro. Ma questo fa meraviglia, e così appare impossibile che qualcosa divenga dal non essere»⁸⁹. Va ricordato che la distinzione tra *ek me ontos tinòs* e *ex haplòs me ontos* viene ripresa da Aristotele anche in *De generatione et corruptione*⁹⁰.

Il non essere in senso non assoluto, “il non esser tale”, in termini positivi corrisponde a ciò che Aristotele chiama *hyle*. «La materia costituisce il *proton hypoéimenon* dal quale ogni cosa si genera non accidentalmente»⁹¹; essa, cioè, è il fondo dell'avvicinarsi delle stesse sostanze. La *hyle* non è il semplice *hypokéimenon*, ma *proton hypokéimenon*: cioè, ciò che dell'*hypokéimenon* – di ogni *hypokéimenon* – permane⁹².

2. La questione della *hyle*

Secondo Severino⁹³ la teoria classica del divenire introdurrebbe il sostrato in ragione della necessità di evitare contraddizione: la contraddizione che si avrebbe se i termini della variazione (*x* ed *y*) venissero a coincidere tra loro, invece di essere assunti e depositi da un sostrato *A* – capace di evitare, appunto, la sovrapposizione dei termini, e di realizzare in sé il loro avvicinarsi. Si noti che qui il problema resterebbe immutato se il substrato, invece che essere la singola sostanza (l'uomo prima giovane poi vecchio), fosse la stessa UdE (prima configurata in modo *x* e poi in modo *y*). Ovvero: il sostrato è

⁸⁹ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, I, 191 a 24–191 b 34.

⁹⁰ Cf. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, trad. it. di A. Russo su testo greco a cura di H.H. Joachim, 317 b 4-5.

⁹¹ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, I, 192 a 31-32.

⁹² Quando Aristotele dice che il divenire va da *hypokéimenon* a *hypokéimenon* non sta parlando di due sostanze diverse, ma del mutamento intrasostanziale – dove la sostanza non è una categoria fisica, ma una categoria cripto-ontologica: l'UdE, di cui la *hyle* è il tratto permanente.

⁹³ Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 536.

problema che resta sia se mettiamo a tema singole sostanze sia se mettiamo a tema l'UdE.

In realtà, l'introduzione del sostrato ha una ragione più originaria, che è fenomenologica (piuttosto che apagogica). Infatti, senza un ambito comune permanente, il divenire non si costituirebbe neppure – e neppure si potrebbe tentare di esso una interpretazione autocontraddittoria –: senza *A*, *x* sarebbe un mondo a sé rispetto a *y* (e viceversa), e non si potrebbe parlare di alcuna variazione da *x* a *y* (né, a rigore, di alcuna molteplicità che li ricomprenda).

Hypokéimenon, in questo contesto, è «ciò che *si* manifesta nel giudizio affermativo»⁹⁴, cioè la positività in senso trascendentale: «Non enim accipitur hic subiectum eo modo quo sustinet formam; sed omne illud quod affirmative significatur, dicitur hic subiectum» – così spiega Tommaso nel commentare questa pagina aristotelica⁹⁵. Non è dunque una figura pregiudicata da una “certa” fisica. Qui *subiectum* ha la funzione di ridare generazione e corruzione in termini non assoluti, in quanto i termini assoluti di una generazione e di una corruzione non potrebbero manifestarsi – pena la contraddizione.

È chiaro che – per Aristotele – generazione e corruzione possono essere detti *metabolé* solo a patto di essere considerati all'interno di una prospettiva sostanziale più ampia. Del resto, è per ragioni analoghe che, scolasticamente, la creazione non è un caso di divenire: né considerata *ex parte creatoris* né considerata *ex parte creaturae*.

Se si considera la stessa UdE come soggetto del divenire, occorre che in essa si rilevi una dimensione di permanenza che le sia inerente. Questa è la presenza: ciò cui Aristotele allude parlando di *hyle*.

Il principale testo aristotelico su questi temi è *De generatione et corruptione*. Scrive Aristotele: «Su questo problema gli antichi filosofi appaiono divisi: gli uni sostengono che quella generazione che si è soliti chiamare assoluta [*aplè ghénesis*] [314 a 7] è una alterazione, gli altri, al contrario, che alterazione e generazione sono diverse. [...] Quelli poi che costruiscono il tutto partendo da un solo elemento sono costretti ad

⁹⁴ Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 225 a 5.

⁹⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In octo libros Physicorum expositio*, II, lect. 2.

affermare che generazione e corruzione sono alterazione: infatti il sostrato [*hypokéimenon*] rimane sempre identico a sé e uno [*tautò kai hen*] [314 b 1-3]. [...] È innanzitutto chiaro che una materia unica [*mia hyle*] deve essere sempre posta come sostrato dei contrari [*tois enentiois hypothéteon*] [...]. Inoltre è chiaro che sono entrambi, la materia e l'alterazione, reciprocamente necessari. Infatti, se si verifica l'alterazione, il sostrato [*hypokéimenon*] è composto di un unico elemento e una materia [*hyle*] è comune a tutte le realtà che si trasformano l'una nell'altra; inversamente, se il sostrato è uno, si verifica l'alterazione [314 b 25-315 a 3]»⁹⁶.

Tommaso nel suo Commento ricorda che, per Aristotele, i filosofi "fisici" che ponevano un unico "principio materiale di tutte le cose" (acqua, aria...) interpretavano generazione e corruzione come alterazione di un'unica sostanza materiale⁹⁷. E aggiunge poco dopo: «[Aristotele] dice anzitutto che tutti quei filosofi che pongono che ogni cosa sia prodotta da un unico principio materiale, è necessario che dicano che la generazione e la corruzione siano identiche all'alterazione. Infatti, quel principio lo ponevano come un certo ente in atto (fuoco, aria, acqua): e ponevano che quello fosse la sostanza di tutte le cose che da esso si generano [*ex eo generantur*]: e come la materia sempre rimane nelle cose che si fanno [*fiunt*] dalla materia, così ponevano che quel *subiectum* sempre rimanesse uno e identico. E si parla di "alterazione" quando, permanendo un'unica sostanza esistente in atto, accade qualche variazione inerente la forma. Ne segue che [in questa prospettiva] non si possa dare alcuna trasformazione che si possa chiamare semplice generazione e corruzione, ma solo alterazione. Ma noi poniamo che il *subiectum primum* di tutte le realtà generabili e corrutibili è unico, e non è un ente in atto, bensì in potenza. Perciò, in quanto prende una forma, che ne fa in un ente atto, si dice generazione *simpliciter*: e in quanto, dopo che è diventato ente in atto, assume una qualunque altra forma, si dice alterazione»⁹⁸.

⁹⁶ Cf. ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, 314 a 7-315 a 3.

⁹⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Libros De generatione et corruptione*, testo latino dell'*Editio Leonina* (traduzione italiana a cura dello scrivente), I, lect. 1, n. 4.

⁹⁸ Cf. *ivi*, I, lect. 2, n. 2.

Nel suo Commento Tommaso osserva che la scena del divenire sembra offrire, con la generazione e la corruzione, un venire e un cadere nel *non ens simpliciter*; tanto che, se quella del divenire fosse la scena originaria e definitiva della realtà, il realizzarsi del *non ens simpliciter* dovrebbe essere inteso come altrettanto originario e definitivo⁹⁹. A ben vedere, però, già a livello fenomenologico generazione e corruzione non offrono realmente il darsi di un "negativo *simpliciter*". Scrive in proposito Tommaso: «È necessario che la trasmutazione di generazione e corruzione sia incessante o inquieta, poiché la generazione dell'uno è la corruzione dell'altro, e viceversa. [...] Donde non può rimanere una materia che non sia soggetta a qualche forma, e quindi accade che corrotto l'uno, l'altro sia generato e viceversa»¹⁰⁰. Siccome non c'è materia senza forma, occorre che la corruzione corrisponda sempre a una generazione (*per accidens* da ciò che è in atto, e *per se* da ciò che è in potenza). In altre parole, «la via che porta al semplice non ente – che si dice essere corruzione *simpliciter* – non può essere intesa come adducendo a ciò che è niente del tutto [*omnino nihil*], poiché ogni corruzione naturale accade attraverso la risoluzione in un'altra materia. Similmente non può essere inteso il non ente *simpliciter*, perché sarebbe una pura privazione senza alcuna forma: e la materia non è mai dinudata di ogni forma, così da essere solo privativa. Dunque, occorre che il non ente nel

⁹⁹ «Come ciò che si genera *simpliciter*, diviene dal non ente *simpliciter*, così ciò che si corrompe *simpliciter*, sembra che cada nel non ente *simpliciter*, così che questo non ente sia in assoluto nulla. E infatti non può essere qualcosa, cioè una sostanza: perché, quando la corruzione sia semplicemente della sostanza, occorre che il corrotto *simpliciter* cada nella non-sostanza. Di conseguenza, occorre che quel non ente in cui termina la corruzione non sia una qualità né una quantità né un luogo, né alcuna delle altre categorie (gli accidenti infatti non possono stare senza la sostanza). Se dunque la generazione e la corruzione sono sempiterni, sembra che sempre qualcosa degli enti cada nel non ente: e così sempre venga meno qualcosa della natura» (cf. *ivi*, I, lect. 7, n. 3).

¹⁰⁰ Cf. *ivi*, I, lect. 7, n. 6.

quale tende la semplice corruzione, sia inteso come una privazione che si aggiunge a qualche forma»¹⁰¹. La *hyle* è – aristotelicamente – il soggetto che dà luogo a generazione e corruzione delle sostanze, e quindi, *a fortiori*, a ogni forma di divenire¹⁰².

3. La permanenza nel divenire

Proviamo a ridire in termini più liberi le cose che sopra abbiamo riprese da Aristotele e Tommaso.

3.1. L'antecedenza tra prima e poi non sembra debba essere oggetto di giustificazione inferenziale: se non la ammettiamo, semplicemente non ammettiamo il divenire. Si dirà che il prima e il poi presuppongono un medesimo cui inerire: è chiaro; così come è chiaro che questo medesimo è stato variamente inteso nella storia della filosofia. Il senso non presupposizionistico di tale “medesimo” coincide con la stessa UdE.

¹⁰¹ Cf. *ivi*, I, lect. 8, n. 3. E ancora: «Sia che ci sia un qualche soggetto dal quale proviene la generazione, sia che no, occorre sempre che la sua generazione avvenga dal non ente, che è il termine della corruzione: appartiene infatti al significato della generazione, che essa sia dal non ente; ma che quel non ente si aggiunga ad altro esistente, dà la generazione. Perciò accade che insieme qualcosa si generi dal non ente e si corrompa nel non ente, in qualunque modo si dica non ente. Così dunque ciò in cui termina la corruzione e da cui accade la generazione è lo stesso; e per questo la generazione avviene *ex corruptis*. Convenientemente perciò non manca la successione della generazione e corruzione: poiché la generazione è una certa corruzione del non ente, e la corruzione è una certa generazione del non ente; e poiché l'uno dei due sempre si aggiunge all'altro, siccome in ciò da cui l'uno incomincia, l'altro termina» (cf. *ivi*, I, lect. 9, n. 4).

¹⁰² «Aristotele dice che *hyle*, o materia prima, è massimamente il soggetto proprio suscettibile di generazione e corruzione; poiché, come si è detto, immediatamente sta sotto alle forme sostanziali che attraverso generazione e corruzione avvengono e recedono. Ma, in qualche modo, cioè conseguentemente e mediamente, sottostà a tutte le altre trasmutazioni: poiché tutti i soggetti delle altre trasmutazioni sono suscettibili di alcune contrarietà, che si riducono a una prima contrarietà, quella di forma e privazione, il cui soggetto è la materia prima (cf. *I Phys.*)» (cf. *ivi*, I, lect. 10, n. 9).

Tutta la condizionatezza che è richiesta perché ci sia divenire è, a ben vedere, l'UdE, di cui – a rigore – *x* e *y* sono gli aspetti succedentisi. La rilevazione di ciò che è eidetico – o fenomenologicamente essenziale – per il divenire, non può limitarsi a registrare l'alterità reciproca di *x* e *y*, ma deve comprendere anche l'esclusione di *x* da parte di *y*; diversamente il divenire sarebbe ridotto o a molteplicità pura e semplice o a mera successione tra molti, e quindi, ancora una volta, a divenire, ma in relazione a un più radicale “medesimo”. Se non che, parlando di UdE collochiamo già il divenire in una sede che è quella della medesimezza più radicale o spregiudicata che ad esso possa convenire.

3.2. L'indicazione classica, secondo cui la sostanza è ciò che esiste di per sé, va intesa anzitutto in questo senso: sostanza è l'ente concreto, vale a dire ciò che esiste effettivamente. Il tavolo è certamente una espressione concreta dell'essere, ma la sua concretezza non si costituisce se non nella relazione con l'altro da sé. E questo “altro” non ha confini preventivabili: se il tavolo ha bisogno, per essere il tavolo che è, della stanza in cui è collocato, questa avrà bisogno del palazzo, e il palazzo della strada, e la strada della città, e così via, fino ad abbracciare in qualche modo niente meno che l'universo fisico nel suo complesso.

Insomma, *A* non è *non-A*, ma neppure sta senza *non-A*. Ma si può anche dire il reciproco: cioè, *non-A* non è estraneo ad *A*, *non-A* non sarebbe più propriamente *non-A* se non vi fosse *A*. Complessivamente: *A* implica ed è implicato da *non-A*.

La posizione che riconosce questa inerente reciproca di *A* e *non-A* può esser detta relazionismo. E che a questa posizione vi sia una qualche eccezione, è qualcosa che andrebbe dimostrato. Va dimostrato, cioè, che questa relazione tra *A* e *non-A*, che è universale – in quanto costituisce l'universo –, non è però trascendentale, cioè non esaurisce l'essere. Si tratterà, in tal senso, di dimostrare che esiste qualcosa di eterogeneo rispetto ad *A* e a *non-A*. Ma questi due termini, dove *A* è qualunque realtà concreta o individuale (qualunque *tode ti*) e *non-A* è il contesto (prossimo e remoto) in cui essa si costituisce e a cui rinvia, sono termini la cui reciproca omogeneità è data dal fatto che stanno in reciproca relazione costitutiva. E qual è il fondamento di tale relazione reciproca, se non il divenire?

In effetti, che la relazione tra *A* e *non-A* sia qualcosa, non di semplicemente nominale, ma di effettivo (la tradizione scolastica parlerebbe, al riguardo, di *relatio realis*), è dovuto proprio al divenire: è il divenire che fa della relazione di *A* con *non-A* l'unico concreto indiscutibilmente tale, cioè l'unico essente che corrisponda effettivamente al requisito della sostanza. Infatti, il divenire, che porta *A* a diventare *A'*, porta di conseguenza *non-A* a diventare *non-A'*, e viceversa. Se poi il trasformarsi di *A* porta *A* a trasformarsi in *B*, il suo nuovo referente sarà *non-B* (comprensivo di *A*, come non più attuale, però): l'organismo sarà comunque sostanzialmente lo stesso, pur mettendo in evidenza aspetti sempre nuovi di sé. E la sua continuità sostanziale sarà fondata – paradossalmente – proprio dal divenire, nel senso che ciò che *A*, *B*, *C*, ecc., avranno in comune sarà esattamente il loro avvicinarsi in un organismo di relazioni.

Dunque, ogni realtà che si dia come concreta emergenza dell'essere, e a maggior ragione ogni elemento astratto di questa realtà, si rivela “soggetto” di una relazione, il cui “termine” sarà l'altro da sé, e il cui “fondamento” di relazione sarà il divenire.

È interessante rilevare che, fenomenologicamente – e, quindi, prima di ogni introduzione metafisica –, la sostanza (il concreto, il sussistente) si rivela, a rigore, come relazione. I due termini, che il senso comune è portato a tenere rigidamente distinti, si rivelano così – almeno in prima battuta – tra loro convertibili. Ciò però non significa che si debba accettare il relazionismo assoluto, proprio del pensiero idealistico. Infatti, secondo il relazionismo assoluto, l'organismo di *A* e *non-A* è totalizzante (è formalmente l'“Infinito”, cioè l'Assoluto)¹⁰³.

Più precisamente, se la realtà che diviene è proprio quell'organismo di *A* e di *non-A* di cui parlavamo – che coincide col darsi immediato della presenza, cioè con l'UdE –, essa è aperta a sempre nuove realizzazioni. Infatti, il campo indicato con l'espressione “*non-A*” (qualunque cosa si scelga di considerare come *A*) è aperto indefinitamente¹⁰⁴, visto

¹⁰³ Cf. HEGEL, *Scienza della logica*, Lib. I, sez. I, cap. II, C.

¹⁰⁴ L'espressione “*non-A*” non indica qualcosa di dato tutt'insieme (*totum simul*), non indica cioè una totalità compiuta. Il divenire sta anzi lì a testimoniare che non c'è qualcosa come una totalità compiuta dell'“esperienza”.

che il “non” indica appunto l'infinito trascendentale¹⁰⁵. È allora lecito ipotizzare che la presenza sia strutturalmente (in quanto tale) presenza del presente che diviene: si può, insomma, ipotizzare – senza che ciò risulti immediatamente contraddittorio – che il divenire sia un nome dell'essere. Se non che, un elementare sviluppo metafisico del nostro discorso è in grado di dimostrare il contrario.

Lo sviluppo metafisico del discorso non può che partire dalla duplice considerazione per cui il diveniente è contraddittorio, eppure esso fa problema. E il problema è come debba essere descritto il rapporto tra il diveniente e il trascendentale, in modo che la contraddittorietà del primo non risulti rinnegata.

V) LA PRESENZA E IL PRESENTE: UNA FENOMENOLOGIA RADICALE DEL DIVENIRE

Messa al sicuro la figura del divenire dall'ipoteca nichilistica, è ora possibile tentare di darne una fenomenologia radicale, che lo colga nei suoi elementi costitutivi irriducibili.

1. La presenza

La fenomenologia essenziale del divenire parla di una esclusione tra alterità, e quindi di una identità tale da essere riferimento comune alle determinazioni reciprocamente escludentisi. Ora, che il fattore della identità o della presenza sia un dato reale nell'unità dell'esperienza e sia realmente “altro” rispetto ai contenuti “presenti” che in essa si avvicinano, è un fatto che si accerta elencticamente. Infatti, se, da un lato, si eliminasse idealmente tale fattore, non si potrebbe

¹⁰⁵ Kant chiama “infiniti” i giudizi della forma “questo è *non-A*”, per indicare che il campo indicato da *non-A* si può estendere quanto il possibile, e cioè all'infinito (cf. KANT, *Critica della ragion pura* [1787], “Analitica trascendentale”, Lib. I, cap. I, sez. II, § 9).

più parlare in alcun modo di molteplicità e di divenire; e se, d'altro canto, si cercasse di ridurlo a elemento astratto delle determinazioni presenti singolarmente prese, si finirebbe per rendere queste ultime "assolute" le une rispetto alle altre. Vano sarebbe pure il tentativo di considerare la presenza come un elemento astratto della totalità sin-categorematica dei presenti: quest'ultima, infatti, non può essere comprensiva dei caratteri della presenza, poiché coincide con l'ambito estensivo della formalità del presente.

2. Il presente

2.1. Che poi il fattore che chiamiamo "presente" sia, a sua volta, un dato inconfutabile dell'UdE risulta evidente se solo si considera che quest'ultima deve avere un contenuto, deve essere presenza, manifestazione di qualcosa, se non vuole vanificare se stessa. Inoltre, questo contenuto non può essere concepito come un elemento astratto della presenza; e questo, in nome di un elementare realismo, per cui nessuno dei significati di rilievo ontologico può costituirsi al di fuori di un qualche tipo di riferimento a ciò che attualmente è presente. Nell'ambito dell'UdE, il presente è l'elemento sussistente: si pensi del resto che quando si prova a semantizzare ciò che è in atto come tale, occorre contrapporlo al negativo che compare nel divenire, e così si identifica implicitamente ciò che è in atto col presente. Ebbene, la presenza – così come compare nell'UdE – non può essere considerata effettivamente comprensiva dei contenuti che in essa si avvicendano, in quanto, pur essendo qualcosa di reale, essa non è ancora accertabile (nell'UdE) come qualcosa di sussistente (e quindi non è accertabile come un concreto di cui i presenti siano elementi astratti).

2.2. "Reale", ma non sussistente, è ciò che, pur risultando come costitutivo del dato, non può essere concepito come concreto, bensì solo come elemento astratto di un concreto. Con quest'ultimo termine, poi, intendiamo ciò che è tale da essere "appreso" senza riferimento ad altro da sé: un carattere, questo, che, pur non competendo al presente così come si dà nell'unità dell'esperienza, potrebbe competere ad un presente che si realizzasse al di fuori della condizione del divenire. La presenza, invece, non può essere appresa – già lo si è detto – se non in

riferimento a ciò di cui è, appunto, presenza. Venendo, allora, all'ipotesi precedente – quella che voleva la presenza come un concreto comprendente i presenti –, ribadiamo che essa viola la suddetta esigenza di realismo, proprio perché pone come concreto qualcosa che è semplicemente reale, e quindi astratto, mentre, come abbiamo visto, concreto può essere o il sussistente – e anch'esso in particolari condizioni (determinate metafisicamente) – o ciò che, come l'UdE, comprende il sussistente. Insomma, se non si desse il sussistente, non solo non si darebbe il possibile, ma neppure si darebbe il reale, e quindi la stessa presenza, mentre l'ipotesi in questione sembra invertire quest'ordine. D'altra parte, il sussistente che si dà nell'UdE è presente solo nella sua sintesi con quell'altro da sé che è la presenza stessa. Concreta è invece l'UdE: essa è infatti il dato, il contenuto di quella che scolasticamente è detta la *simplex apprehensio*: in altri termini, essa è ciò che è appreso di per sé – anche se dovesse rivelarsi ontologicamente dipendente da altro. La verifica di quest'ultima ipotesi – quella secondo cui l'assoluto nell'ordine dell'apprensione non coinciderebbe con l'assoluto nell'ordine del pensiero – corrisponde, del resto, al progetto della metafisica.

3. Il loro rapportarsi

L'UdE, analizzata alla luce del suo divenire, ha rivelato la realtà di due elementi – presente e presenza – tra i quali sussiste, da un lato, una alterità reale, per cui nessuno dei due può essere ritenuto come una dimensione astratta dell'altro: e, d'altro lato, un sintesiismo altrettanto reale, per cui nessuno dei due può manifestarsi indipendentemente dall'altro. Bisogna tener presente, al riguardo, che il sintesiismo – emerso come qualcosa di reale in relazione all'UdE – avrebbe un senso puramente formale nel caso in cui il presente si realizzasse anche in modalità diverse da quelle che nell'UdE si registrano. Infatti il presente si distingue dalla presenza, non in quanto presente, bensì in quanto segnato dal divenire (e dalla molteplicità); perciò, nell'ipotesi che esista un concreto non affetto da tali caratteristiche, la distinzione tra i due elementi e – corrispettivamente – il loro sintesiismo risulterebbero puramente formali. Più in generale, si può osservare che la fenomenologia dell'UdE condotta sulla base del divenire ridà

ciò che conviene a ciascuno dei due elementi in quanto si distingue dall'altro – della presenza il carattere di identità e permanenza, del presente l'articolazione e la variazione.

Date queste premesse, possiamo chiederci se sia possibile assolutizzare quel positivo diveniente che è l'UdE, considerandola nella sua autenticità fenomenologica. Quest'ultima – lo abbiamo visto – costituisce un assoluto in ordine all'apprensione. Ci chiediamo ora se tale assolutezza valga anche in ordine al pensiero in generale, o meglio, se l'UdE, oltre che manifestarsi autonomamente, possa autonomamente sussistere. Si consideri, oltretutto, che la stessa distinzione formale tra apprensione e pensiero verrebbe accertata come qualcosa di reale, proprio nel caso in cui venisse dimostrata l'insufficienza dell'UdE.

Consideriamo, anzitutto, che presenza e presente acquistano rilievo, nel divenire, come realtà astratte, senza però che sia fenomenologicamente noto a quale concreto si riferiscano. Sappiamo, comunque, che nessuno dei due comprende in sé l'altro come propria dimensione astratta: in questo senso abbiamo parlato di una reale alterità tra loro. Si tratterà di stabilire se l'UdE, che è il loro ambito manifestativo, possa anche essere il concreto cui entrambi i fattori si riferiscono. Affermare questo significherebbe naturalmente escludere che presente e presenza possano realizzarsi altrimenti che nel loro sintesismo immediato dato, e confermare così l'ipotesi immanentistica. In questo caso, però, si verrebbe implicitamente a negare quanto in precedenza si era affermato circa la reale alterità di presente e presenza, i quali, se veramente fossero entrambi elementi astratti di un'identica realtà – l'UdE –, conferirebbero a tale realtà coppie di significati contraddittori tra loro, quali variazione e permanenza, identità e alterità. L'UdE realizzerebbe così l'identità di identità e non-identità. E non si potrebbe al riguardo invocare la differenza dei riguardi – ad esempio: permanenza per la presenza e variazione per il presente –, dal momento che l'ipotesi immanentistica prevede che essi facciano uno nell'UdE, così che la presenza si concreti senza residui nel presente che diviene, e questo assorba in sé senza residui la presenza in cui diviene.

La contraddizione non appartiene però al referto fenomenologico, il quale riconosce la reale alterità di presente e presenza, e neppure li indica di per sé come lati astratti dell'UdE. È dunque inaccettabile

l'ipotesi che assolutizza l'UdE, in quanto inocula in essa la contraddizione. Il dato immediato si rivela, per questo, come non assoluto¹⁰⁶.

RIASSUNTO

La realtà del divenire è stata interpretata secondo differenti modelli nella storia della filosofia. Col presente intervento esaminiamo quattro modelli – quello megarico, quello platonico, quello aristotelico e quello agostiniano – e li mettiamo tra loro in relazione intorno alla questione del “non essere”. Proponiamo poi un modello essenziale del divenire, basato sulle nozioni di “presenza” e “presente”. Il nostro obiettivo è quello di mostrare come il negativo che caratterizza il divenire non sia – né implichi – il “non essere assoluto”, e quindi non comporti contraddizione. Ciò consente di considerare l'effettiva problematicità del divenire stesso, che apre a una sua interpretazione metafisica.

¹⁰⁶ Che poi una realtà concreta – qual è l'UdE – si riveli ontologicamente insufficiente, è un risultato solo apparentemente paradossale. In realtà dobbiamo considerare che è proprio dei significati manifestarsi secondo un duplice registro, di apprensione e di contrapposizione. Se il termine *A* non avesse già un rilievo semantico – cioè non fosse dato nella apprensione –, la sua contrapposizione semantizzante rispetto a *non-A* risulterebbe un circolo vizioso: d'altronde è grazie a quest'ultima che *A* risulta – sia pure solo schematicamente – denotato. Possiamo quindi parlare, in primo luogo, di una antecedenza logica della connotazione rispetto alla denotazione, e, in secondo luogo, del carattere schematico di quest'ultima: se si considera infatti che il termine *non-A* corrisponde a una estensione potenzialmente infinita, si comprenderà che la determinazione completa di *A* corrisponde a una progressione anch'essa potenzialmente infinita. Per questo, apprendere un significato non vuol dire conoscerne determinatamente tutte le implicazioni. Ora, nel caso privilegiato dell'UdE la nota apprensiva consiste nella immediata manifestazione del positivo, per la quale è evidente che *aliquid est*. È solo nel progressivo approfondimento del dato immediato che emergono, poi, quelle relazioni ad altro da sé, senza le quali esso non sussisterebbe.

ABSTRACT

The reality of Becoming has been interpreted according to different theoretical patterns in the history of philosophy. In this paper, I will examine, in particular, four patterns – the Megaric pattern, the Platonic one, the Aristotelian one and then the Augustinian one – and I will compare them in relation to the issue of “non-being”. Furthermore, I will suggest an essential pattern that can describe the Becoming, based on notions of “presence” and “presents”. My aim is to exhibit how the negative, which characterizes the Becoming, does not coincide with and does not entail the “absolute non-being”, thereby avoiding an explicit contradiction. This enables us to consider the effective problem of Becoming itself, which can be interpreted metaphysically.