

moda condanna della logica e del principio di non contraddizione. Ma l'opposizione dell'essere e del nulla non è un principio della logica, ma è il respiro del pensiero. Anche a questo problema si dovrà pur prestare attenzione.

Ma a noi bastava, qui, rilevare che contraddirsi è pensare il nulla (non un pensar nulla), la contraddittorietà costituendo lo stesso positivo significare del nulla. La negazione dell'opposizione, dunque, è inesistente non già nel senso che sia un non pensar nulla, ma nel senso che è proprio essa la prima a rifiutare ciò che sostiene. Quando si dice che il positivo è il negativo, si guarda il nulla (e il nulla si presenta come questa identificazione degli opposti); e poiché questo dire è insieme una opposizione degli opposti, in questa identificazione-opposizione si guarda daccapo il nulla (e il nulla si presenta come questa identificazione-opposizione degli opposti). Dire che l'opposizione « non può » essere negata significa dunque riferirsi all'inesistenza della negazione, nel senso chiarito. Questa è la 'persuasione' che avvolge il pensiero quando afferma l'opposizione. La persuasione che 'segue la verità'. Come dice Parmenide: Πειθούς ἐστὶ κέλεις (Ἀληθείη γὰρ ὀνηθεῖ) (fr. 2, v. 4).

#### 7. ANCORA SULLA VERITÀ DELL'ESSERE

In quanto la negazione che l'essere non sia (e cioè l'affermazione che l'essere è) è individuazione dell'opposizione universale del positivo e del negativo, e in quanto è tenuta ferma nella sua concreta relazione all'universale, essa partecipa dell'originarietà del logo — se per logo si intende appunto l'opposizione del positivo e del negativo. Nell'opposizione originaria, ogni essere (e la totalità dell'essere) si volge verso più direzioni — si trova cioè in una pluralità di rapporti. Ad esempio: l'albero non è il monte, o questo positivo non è questo suo negativo; l'albero non è il monte, la casa e tutto ciò che è altro dall'albero. Ma quando l'essere, ogni essere, si rivolge verso quella direzione, lungo la quale si lega al suo « è » (questo rivolgersi è la « via verace », ἀληθῆς ὁδός, di cui parla Parmenide) — quando cioè dell'albero non si dice (soltanto) che non è il monte, ma si dice che è e che non può accadere che non sia, allora ogni essere prende volto divino. In quanto questo albero, con questa sua forma e colori, è e non può accadere che non sia, già questo albero è θεῖον, se ὁ θεός è l'essere nella sua immutabile pienezza. L'essere, tutto l'essere, visto come ciò che è e non può non essere, è Dio. E quando l'essere parla di sé, dice appunto: *Ego sum qui sum* (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, *Esodo*, III); che è la più alta espressione speculativa del testo

sacro. A Dio non si arriva; non si giunge a guardarlo dopo un esilio o una cecità iniziali: appunto perché Dio è l'essere, di cui il logo originario dice che è e non può non essere; ossia è il contenuto della verità originaria, nella misura in cui questa si costituisce come affermazione che l'essere è.

Se l'essere che compare in questa affermazione originaria (la quale non è risultato di dimostrazione o mediazione) è Dio, se quindi Dio è contenuto della verità originaria, in quanto essa è logo originario, d'altra parte l'intero dell'essere, in quanto immutabile, trascende la manifestazione originaria dell'essere, trascende l'esserci. La verità originaria è l'intreccio del logo originario e della manifestazione originaria dell'essere (orizzonte del φαίνεσθαι, orizzonte fenomenologico). Dio non si dimostra, non già nel senso che se ne dia immediata esperienza, ossia appartenga al contenuto originariamente manifesto, ma nel senso che l'affermazione che l'essere è costituisce l'immediatezza, l'originarietà del logo. Questa affermazione immediata (nel senso dell'immediatezza del logo) dice che l'essere esiste (= è; non è nulla) e non può non esistere; ma l'essere di cui qui si parla è appunto Dio, giacché con questa parola si intende l'intero del positivo, pensato nel suo esistere e nella impossibilità della sua inesistenza, ossia si intende l'essere che compare nell'affermazione: « L'essere è ». Ed è appunto di questo essere (che è 'questo' non perché sia una parte, ma perché è il tutto, visto nella impossibilità della sua inesistenza), che si afferma l'immutabilità e quindi la trascendenza rispetto all'essere diveniente che è manifesto.

L'essere in quanto essere, e quindi l'intero dell'essere, è; e quindi è immutabile. Ma come immutabile si libra sull'essere diveniente, lo trascende. L'ὢν ἢ ὄν possiede dunque un duplice significato. *Da un lato* è l'essere, nella sua assoluta pienezza e intensità: di ogni essere, in quanto essere, si deve dire che non gli può accadere di non essere e che quindi è eterno, immutabile, necessario; e in quanto la totalità dell'essere trascende, come immutabile, l'essere diveniente, si deve affermare proprio quello che dal punto di vista dell'ontologia aristotelico-tomistica può sembrare un assurdo, ossia che il trascendente (l'essere in quanto essere) è trascendente, che l'intero del positivo (che è appunto l'area cui si applicano le determinazioni dell'essere in quanto essere) è trascendente. *Dall'altro lato*, ciò che è trasceso non è nulla; è anch'esso essere, positività. Ma una positività che è tutta posseduta dalla totalità immutabile dell'essere. E deve essere posseduta: appunto perché il positivo che appare è sottoposto alla vicenda del tempo, sì che l'orizzonte dell'apparire non salva l'essere dal non-essere, l'essere gli sfugge dalle mani — onde questa inanità dell'apparire può vivere solo se l'essere è tenuto presso di sé, da mani sicure. Nell'apparire, l'essere è nel tempo (os-

La domanda heideggeriana: « Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? » (perché l'ente è e non piuttosto il nulla, ossia perché l'ente esiste e non accade invece che non esista nulla), proprio in quanto domanda esprime nel modo più consequenziario quella separazione astratta tra le determinazioni e l'*éivai*, che tutto il pensiero occidentale ha ereditato da Parmenide nella forma platonica. Appunto perché, posta quella astratta separazione, ci si deve certamente domandare perché l'ente sia. Per questa domanda, la totalità dell'ente 'vacilla' (*schwankt*), perché si va alla ricerca dello stesso « fondamento che possa fondare la dominazione dell'ente come una vittoria sul nulla » (« wird einen Grund gesucht, der die Herrschaft des Seienden als eine Überwindung des Nichts begründen soll », *Einführung in die Metaphysik*, 1953, p. 22). Questa, che dovrebbe essere la fondamentale domanda metafisica, ricerca il fondamento della stessa verità originaria, ossia di ciò che è il fondamento di ogni pensiero! Anche qui ci si domanda perché l'ente

e il suo 'è', vi si dice, e non, come invece si è letto per disattenzione: « un medio tra il soggetto Dio e il predicato 'è' » (G. Bontadini, *art. cit.*, p. 452). Leggendo in questo modo disattento si è stati poi certamente indotti a protestare che nella metafisica classica non si tratta di dimostrare l'esistenza di Dio, introducendo un medio tra il soggetto e il predicato della proposizione 'Dio è', visto che « già i classici sapevano che qui il predicato è di ragione del soggetto » (*ibid.*). Leggendo invece nel modo giusto, si può comprendere che l'alienazione della metafisica classica (ma poi di tutto il pensiero successivo) consiste nel non avvertire l'immediatezza del rapporto tra il positivo e la negazione del negativo; sì che quel processo, in cui tale metafisica costruisce il senso della parola 'Dio' (e che non è certamente una dimostrazione popolare dell'esistenza di Dio), funge da medio tra l'essere e il suo non esser nulla (= il suo esistere): appunto perché solo una volta che si sappia l'esistenza dell'immutabile si può affermare che c'è un certo ente cui conviene necessariamente l'esistenza. Onde si può ben dire che ogni elaborazione logica, che giunga ad affermare che un ente esiste necessariamente, è un voler andare alla 'ricerca', ossia è un voler 'dimostrare' ciò che costituisce la stessa verità originaria dell'essere — e quindi è un esser destinati a non trovar mai ciò che, proprio perché vicino, non si potrà mai trovare cercando lontano. Se, per l'affermazione « Deus est », « già i classici sapevano che qui il predicato è di ragione del soggetto » (nel senso però che la convenienza del predicato al soggetto è *per se nota*, ma non *quoad nos*), per l'affermazione « l'essere non è nulla, ossia esiste e non può non esistere », né il classico né alcun altro pensiero dopo Parmenide seppero mai che il predicato è qui di ragione del soggetto. Come dimostrano quei tomisti che, a proposito di « Ritornare a Parmenide », si dichiarano disposti ad accettare la verità di Parmenide, ma poi intendono questa verità come immediata *quoad se*, ma non *quoad nos* (cfr. E. Nicoletti, *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica », 1965, n. III, p. 290); senza comprendere che in questa loro accettazione la verità dell'essere è andata completamente perduta, precisamente come è completamente perduta nella tesi tomistica dell'identità d'essenza e di esistenza in Dio.

è, proprio perché il pensiero si è così profondato nella dimenticanza della verità dell'essere, da non avvedersi che l'essere (l'*esse*, l'*éivai*, l'*esistere*) dell'ente è il suo stesso non esser niente, e che qui si è al fondo del pensare, alla verità originaria, su cui non si può interrogare perché anche l'interrogazione è un modo di negarla.

X  
I. Ma se la verità dell'essere si risveglia, allora di ogni cosa si deve dire che, proprio perché non è niente, non può diventare un niente (e non può essere stata un niente) e quindi è e domina eterna. Tutto è eterno. Eppure l'essere appare — e in modo altrettanto incontrovertibile — come diveniente. Tutto è immutabile; eppure il divenire appare. Quest'ombra sul foglio bianco non è mai nata e non perirà mai; eppure è sopraggiunta da poco nel contenuto che appare, ed ora, che ho ritirato la mano dal lume, è già svanita. Quest'ombra è immutabile, e quest'ombra diviene; è impossibile che quest'ombra non sia, e quest'ombra non era, ed ora non è già più. Non conduce allora la verità dell'essere alla più insanabile aporia, alla più irreparabile frattura del sapere? Se l'essere, in quanto essere, è immutabile, il divenire dell'essere è impossibile; ma questa impossibilità è proprio il contenuto dell'apparire.

Questa è certamente l'aporia fondamentale provocata dalla verità dell'essere. Ma può essere usata come una critica che costringa a rinunciare alla verità dell'essere? Se il pensiero non sa-

15. La critica più ripetuta a « Ritornare a Parmenide » è appunto questa: che il modo di pensare ivi espresso conduce alla negazione del divenire, ossia alla negazione di ciò che appare (la quale perciò è negazione dell'innegabile). Σὺζεν τὰ φαινόμενα, ripete Bontadini. Nelle pagine da lui dedicate a « Ritornare a Parmenide » ricorre di continuo un motivo, su cui però non viene mai richiamata la dovuta attenzione. Si parla cioè continuamente della contraddizione del divenire, che Parmenide ha avuto il merito di 'avvistare'. E se ne parla intendendola come la contraddizione metafisica, ossia come quella, nel cui togliimento consiste l'essenza della metafisica. Quando, in quelle pagine, non si può fare a meno di stabilire in che cosa determinatamente consista tale contraddizione, vien fuori allora che essa è data dall'affermazione che l'essere non è. Sì che si viene a riconoscere che il gran peccato dal quale il sapere deve liberarsi è appunto la convinzione che l'essere non sia. Che è la convinzione in cui resta preso tutto il pensiero occidentale dopo Parmenide. Giacché la verità dell'essere è tutta qui: nel comprendere che l'essere è, ossia non gli è consentito di non essere. E ora Bontadini viene a dire che, certo, la contraddizione che è la molla della metafisica è appunto questa: che l'essere non sia, cioè l'identificazione dell'essere e del non essere. Tanto che al rimprovero, che gli si muoveva in « Ritornare a Parmenide » (pp. 39-40), di non essersi meravigliato neppure lui dell'affermazione che l'essere non è (e di essere quindi colpevole della colpa di tutti gli altri), risponde che il fatto che lui « non abbia espresso alcuna meraviglia non significa che non l'abbia provata » (Bontadini, *art. cit.*, p. 455). In questo modo — riconoscendo cioè che l'assurdo è che

pesse uscire dall'aporia, potrebbe forse tornare indietro ed affermare nuovamente che l'essere può annullarsi, ossia è qualcosa che può essere identico al niente?

L'essere non sia — Bontadini si arrende alla verità dell'essere (e dà inoltre la speranza che anche tutti quegli altri provassero quella meraviglia che non esprimevano e che negavano in ciò che esprimevano). E appunto per questo riconosce (*ibid.*, p. 454) l'opportunità di eliminare quel suo concetto di 'limitazione', in base al quale precedentemente costruiva la contraddizione metafisica.

Ma se ci si arrende alla verità dell'essere — se si compie il primo passo, fatale — si deve andare fino in fondo. D'altronde, se la ragione alienata, posta di fronte al bagliore dell'essere — « con gli occhi pieni di lume » (αὐγῆς ἔν ἔχοντα τὰ ὄμματα μυστά, *Civitas*, 516) —, resta accecata e tenta di fuggire volgendosi nuovamente alle ombre, questo, come pensava Platone, appartiene alla logica della *παιδεία* e della *συνήθεια* alla verità. E nello scritto di Bontadini la ragione alienata si volge nuovamente alle ombre quando ritiene di risolvere l'aporia, provocata dalla verità dell'essere, mediante il concetto di *creazione* (Bontadini, *art. cit.*, pp. 447-448). Giacché, una volta che si tien ferma l'impossibilità che l'essere non sia, non si può ritornare indietro ed affermare che il non essere dell'essere non è più contraddittorio qualora sia inteso come quell'annullamento che è « opera della Potenza e dell'Energia dell'Essere »: se l'impercorribile assurdo è che l'essere si annulli, questo dio creatore immaginato dalla ragione alienata è il creatore dell'assurdo. Eppure il divenire dell'essere è manifesto! Già! e appunto per questa manifestazione si produce l'aporia fondamentale del sapere! La quale però — e questo è quanto qui si vuole rilevare — non può essere tolta con un tradimento della verità dell'essere e cioè con la reintroduzione del non essere dell'essere: non può essere così tolta, soprattutto quando, come accade nello scritto di Bontadini, ci si è già arresi alla verità dell'essere. L'*ἀσυνήθεια* alla verità fa dire, in questa resa, che se l'essere « non può, *per sé*, identificarsi col nulla », questa identificazione è possibile e « la contraddizione scompare » qualora l'identificazione sia operata dalla potenza creatrice: ma in questo modo non si riesce a tener fermo che la non verità dell'essere non è costituita da questa contraddizione melissiana (e cioè dal fatto che l'essere sia come tale il principio del proprio annullamento, o dal fatto che il nulla sia il principio di questo annullamento), ma è costituita dall'annullamento *in quanto tale* dell'essere. La non verità dell'essere è che l'essere si annulli; non che questo annullamento sia operato dall'essere stesso che si annulla, o sia operato dal nulla — giacché il togliimento di questa contraddizione melissiana consiste nell'affermazione che l'annullamento dell'essere è operato dalla potenza creatrice, e in questa affermazione (che vorrebbe essere il togliimento della contraddizione) resta pur sempre affermata la contraddizione autentica della non verità dell'essere: che l'essere si annulla. Resta così confermata la critica a Bontadini contenuta in « Ritornare a Parmenide »: che l'essere non sia (ossia che l'essere si annulli) non provoca alcuna meraviglia, e ci si meraviglia soltanto che l'annullamento dell'essere sia causato (« esercitato », *ibid.*, p. 457) dal nulla o dallo stesso essere che si annulla.

E si osservi ancora: Aristotele e Tommaso affermano che « omne quod movetur ab alio movetur », perché se non fosse mosso da altro, sarebbe mosso da sé (e sarebbe insieme in atto e in potenza) — dove si *presuppone* che esista una causa del movimento, e ci si preoccupa solo di escludere che questa causa sia lo stesso ente in movimento (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. xv, quart'ultimo capoverso). Il neoaristotelico Bontadini, identica-

Prospettando il senso formale della situazione in cui la verità si trova in un'aporia si osservava<sup>16</sup> che « in ogni caso la verità deve impegnarsi a togliere la propria negazione e, in relazione alle negazioni motivate, deve mostrare il valore di mera *apparenza* di tali motivazioni [...]. Se la verità è verità, è in grado di togliere la sua negazione universale e cioè è in grado di mostrare perché la sua negazione, considerata nella sua essenza, e quindi come universalità, debba essere negata. La verità sa quindi *a priori* che ogni possibile motivazione della sua negazione, e quindi ogni possibile modo individuato, secondo il quale la negazione è motivata, sono soltanto *apparenze* di motivazioni: non sono motivazioni reali, *vere*, perché per essere tali dovrebbero appunto fondarsi su quella verità originaria, che invece esse intendono negare. Ma se la verità sa *a priori* che di ogni possibile forma della sua negazione non ci può essere motivazione, e che quindi ogni motivazione è apparente, deve per altro impegnarsi a mostrarne *in concreto* l'apparenza, ché altrimenti ciò che vale come motivazione apparente agisce come motivazione effettiva. Per la verità, una motivazione della negazione agisce come effettiva solo quando riesce a presentare come tra loro contraddittori due asserti appartenenti alla struttura apofantica della verità. Si può anche dire: solo quando riesce a mostrare che un asserto *q* è tale da non poter essere negato, ed esso è contraddittorio di un asserto *p* appartenente alla struttura della verità. Si può dire anche così. Ma se *q* è tale da non poter essere negato, esso ha questa proprietà in quanto appartiene o è implicato dalla struttura originaria della verità; sì che la motivazione della negazione della verità agisce come effettiva solo in quanto, come si diceva nel primo modo, mostra che la verità è un dire cose tra loro contraddittorie. Orbene, se *p* e *q* sono momenti predicativi della verità, essi sono tali proprio in quanto non possono (né l'uno

mente, afferma che ciò che si annulla è annullato da altro (e cioè, da ultimo, dalla potenza creatrice), perché altrimenti o sarebbe annullato da sé (e, in quanto l'essere è ciò che non è nulla, non può essere ciò per cui si annulla), o sarebbe annullato dal nulla (e si farebbe così del nulla un non nulla) — dove, anche qui, si *presuppone* che esista una causa, un 'operatore' dell'annullamento, e ci si preoccupa solo di escludere che questa causa sia l'ente stesso che si annulla, o il nulla. Se si vuole restare nella prospettiva melissiana, perché allora non pensare che l'essere va nel nulla (ossia prima è e poi non è, o prima non è e poi è), senza che ci sia bisogno di un annullante? Ma non di questo ci si deve ora occupare: la verità dell'essere provoca una frattura del sapere (ossia la contraddizione tra l'immutabilità dell'essere e la presenza del divenire dell'essere) e su questa frattura deve essere ora concentrata ogni attenzione.

16. Cfr. E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Milano, Vita e Pensiero, 1962, pp. 39-40, 2ª ed. Adelphi, Milano, 1984. Qui, e nel seguito, le citazioni si riferiscono alla prima edizione.

né l'altro) essere negati. Si tratta allora di smascherare, nella motivazione della negazione, quell'elemento  $x$ , eterogeneo alla struttura originaria della verità (e cioè attinto da forme di convezioni che su tale struttura non si appoggiano), quell'elemento  $x$  — diciamo — che, assunto come elemento veritativo, determina la situazione in cui  $p$  e  $q$  si presentano come asserti tra loro contraddittori. La verità conosce *a priori* l'esistenza di questa  $x$ ; ma, come si diceva, deve risolvere l'incognita, deve determinare in concreto il contenuto della  $x$ , mostrandone appunto l'eterogeneità rispetto alla struttura originaria. Questo compito della verità può riuscire, ma può anche fallire: la verità può trovarsi cioè in situazioni tali che, pur sapendo essa che la motivazione della sua negazione non può avere verità, non è per altro attualmente in grado di mostrare in concreto la non verità della motivazione. La verità può trovarsi cioè in situazioni aporetiche. Il cui oltrepassamento può essere per altro operato solo mediante la concreta determinazione della  $x$ , e non mediante l'eliminazione di  $p$  o di  $q$ .

Ebbene, l'immutabilità dell'essere (prescritta dall'opposizione dell'essere al-nulla) e il divenire dell'essere (che è presente nell'apparire) sono appunto i valori concreti, assunti, nel caso presente, da  $p$  e da  $q$ . Si tratta anche qui, allora, di smascherare quel fattore non veritativo (ossia la  $x$ ) che determina l'apparenza di una opposizione della verità a se medesima. Se il logo proibisce che l'essere non sia, allora la contraddittorietà del divenire — la contraddittorietà di ciò che è incontrovertibilmente manifesto — deve essere soltanto una *apparente contraddittorietà*.<sup>17</sup>

X  
I  
II. L'alienazione della ragione implica un senso alienato del divenire: se non si avverte l'impossibilità che l'essere non sia, non si sospetta nemmeno che, definendo il divenire, che appare, come annullamento dell'essere, o come l'emergere dal nulla da

17. I rilievi di Bontadini sulla necessità che la contraddittorietà di ciò che è sia soltanto apparente, sono quindi legittimi, e l'affermazione, contenuta in « Ritornare a Parmenide », che se non si fosse in grado di risolvere l'aporia provocata dalla verità dell'essere « si dovrebbe prendere atto della realtà dell'assurdo » (p. 27), tale affermazione non intendeva prospettare la possibilità della contraddittorietà dell'essere, ma non voleva esprimere altro che l'intransigenza dei due richiami (l'immutabilità dell'essere, la presenza del divenire), che costituiscono la struttura originaria della verità, e cioè non voleva esprimere altro che l'impossibilità di uscire dall'aporia sacrificando uno o l'altro dei due momenti della verità. Sì che, lì, il prendere atto della realtà dell'assurdo voleva appunto indicare la necessità (qualora non si fosse in grado di risolvere l'aporia) di tener ferma la verità nell'aporia, e cioè di tenere fermi i due fattori apparentemente inconciliabili che determinano l'aporia.

parte dell'essere, si altera radicalmente il contenuto autentico dell'apparire. Si badi: se il divenire è inteso, in sede definitoria, come l'annullamento dell'essere, o come l'emergere dell'essere dal nulla, allora la verità dell'essere proibisce che l'essere divenga e lo proclama immutabile; ma il problema, ora, è quest'altro: il divenire appare come un siffatto annullamento e come una siffatta emersione? E cioè: il divenire che appare è il divenire che non può convenire all'essere? La ragione alienata, diciamo, tende a nascondersi questo problema e ad accettare come definitiva l'espressione del divenire, che appare, in termini di essere e di non essere. A partire da Platone si stabilisce sì che, nel divenire delle cose che appaiono, il loro non essere non è il nulla di ogni cosa, ma è il non essere di una certa cosa — onde il divenire è il passaggio da un certo non essere a un certo essere —, ma il divenire che appare resta tuttavia egualmente definito come passaggio da un momento in cui un certo qualcosa non è (e quindi è nulla) a un momento in cui questo qualcosa è. Ossia ogni cosa, di cui appare il divenire, vien posta appunto come partecipante dell'essere e del non essere — τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι, *Civitas*, 478 e —, sì che questa duplice partecipazione costituisce la definizione stessa del divenire che appare. Ma questa definizione esprime con fedeltà il contenuto che appare?

Questo pezzo di carta sta bruciando rapidamente, ed ora è ridotto a poca cenere. Diciamo allora che è andato *distrutto* e che il risultato di questa distruzione è il suo essere ormai un niente. Ma — ecco il problema — *questo esser niente appare, oppure di quell'oggetto non appare più niente* (niente del modo di essere che gli conveniva prima di andare bruciato)? *Appare che l'oggetto è niente, o l'oggetto non appare più?* La prima risposta è di coloro che danno valore di verità all'astuzia che consente la vita nel mondo, e cioè di coloro che trasformano la τέχνη in ἐπιστήμη: appare che l'oggetto è ormai un niente, si dice, perché la fiamma che lo andava consumando e la cenere che è rimasta appartengono al contenuto dell'apparire. Ma se a costoro si domandasse se il sole che scompare dietro le nubi vada distrutto, essi risponderebbero di no, perché il sole può *ritornare*; e quando mai si è visto ritornare un corpo dalle sue ceneri? La cenere resta cenere, e *quindi* l'oggetto che è diventato cenere è andato distrutto e non è più niente. E se domani i corpi ritornassero dalle loro ceneri così come il sole torna fuori dalle nubi? Queste sono fantasie, risponderebbero, perché finora il mondo è andato avanti nel modo che conosciamo. E, certamente, questo è il modo di pensare di tutti noi, in quanto ce ne stiamo intenti a difendere la nostra vita nel mondo e ci preoccupiamo che la nostra vita non divenga cenere.

Ma da queste considerazioni risulta che il distruggersi e il diventare niente delle cose viene affermato *non già in quanto questo loro esser niente appaia* — e cioè in quanto si esprima fedelmente il contenuto dell'apparire —, bensì *in quanto questo contenuto viene interpretato* secondo le categorie di quella saggezza pratica che sin'ora ha favorito la vita dell'uomo nel mondo. Dal punto di vista di questa saggezza si intende — ossia si interpreta! — che ciò che o la natura o l'arte umana non sanno far ritornare, sia andato distrutto e non sia più niente. Ché se, invece di attenersi alle categorie della *δόξα* (*παλιδων ἀδύματα*, dice Eraclito, fr. 70), ci si attiene alle categorie dell'*ἀλήθεια* (e la verità non ha bisogno di esser saggia), e cioè, in questo caso, ci si preoccupa di esprimere il contenuto, che appare, così com'esso appare, allora il divenire che appare non potrà più essere inteso come annullamento dell'essere. Questo corpo brucia e a questo corpo si sostituisce la sua cenere: l'apparire non attesta altro che una successione di eventi: il pezzo di carta bianco, l'avvicinarsi della fiamma, la fiamma che cresce, un pezzo di carta più piccolo e di forma diversa, una fiamma più esile, un pezzo ancora più piccolo e di forma ancora diversa, la cenere. Ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che *un secondo evento incomincia ad apparire quando il primo non appare più*. Dopo l'ultimo fuoco, la cenere; vuol dire: quando l'ultimo fuoco non appare più, appare la cenere. Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta* sulla base del modo in cui qualcosa compare e scompare: quando qualcosa, che non era mai apparso, appare, si dice che nasce e che prima era un niente; quando qualcosa scompare e non fa più ritorno si dice che muore e diventa un niente. E gli uomini hanno imparato che quando qualcosa compare in un certo modo, prima non era mai apparso; e, quando scompare in un certo modo, poi non farà più ritorno.

Ma questa è l'interpretazione non veritativa del divenire: solo l'intervento della *δόξα* costringe a porre come un niente (prima e dopo il suo apparire) ciò che compare e scompare in un certo modo.<sup>18</sup> La comprensione veritativa del divenire, che è contenuto dell'apparire, rileva invece il silenzio dell'apparire circa le

18. E rimangono all'interno dell'atteggiamento dossico anche le cosmogonie della fisica moderna, costruite sulla base dei cosiddetti 'principi di conservazione': giacché quando si postula la 'conservazione' della 'materia' o della 'energia', si accetta la distruzione di tutto ciò che da tale materia o energia sarebbe costituito. Anche coloro che pongono il divenire come 'accidentale' o 'soggettivo' tradiscono la testimonianza dell'apparire e la verità dell'essere, perché nemmeno dell'accidentale e del soggettivo si può dire che non siano, e nemmeno l'accidentale e il soggettivo appaiono come un uscire e un rientrare nel nulla.

sorti di ciò che non appare. E se queste sorti sono taciute dall'apparire come tale, esse sono svelate « senza adornamenti » (*ἀκαλλώπιστα*) dalla verità dell'essere che, *ἔσθ' ἢ μαινομένω στήματι* (Eraclito, fr. 92), dice che l'essere è e non può non essere e resta eterno presso di sé. Ma, intanto, l'aporia provocata dalla verità dell'essere è scomparsa, almeno nella forma in cui si era originariamente presentata: giacché l'apparire *non attesta* l'opposto di quanto è esigito dal logo. Il logo esige l'immutabilità dell'essere — esige cioè che l'essere non sia nulla e quindi non esca e non ritorni nel nulla —, e l'apparire, nella sua verità, *non attesta* che l'essere esca e ritorni nel nulla. L'apparente contraddittorietà del divenire che appare resta tolta non già introducendo l'assurdo di un dio creatore, che identifichi l'essere al nulla (quasi che il non essere dell'essere non fosse più l'assurdo se fosse causato da un dio), ma liberandosi da quella definizione del divenire che appare, che è provocata dall'illegittimo intervento della *δόξα* — dove tale definizione è appunto quella *x* che provoca l'apparente opposizione tra *p*, cioè l'immutabilità dell'essere, e *q*, cioè la presenza del divenire: i due momenti apparentemente opposti della verità. Questa definizione corrotta del divenire esistente (e il divenire di cui si *deve* affermare l'esistenza è appunto il divenire che è manifesto) è presente anche in quel passo del *De Interpretatione* di Aristotele, di cui si è parlato sopra a p. 70; ed è naturale che i nuovi aristotelici vedano il valore di questo discorso aristotelico (= l'essere è quando è, e non è quando non è) proprio nel suo presunto essere manifestativo dell'esperienza.<sup>19</sup>

19. Il « discorso aristotelico è tale che non solo può essere fatto, in quanto corrisponde al referto del *φαίνεσθαι*, ma deve essere fatto, sempre perché l'esperienza non può essere messa da parte » (G. Bontadini, *art. cit.*, p. 446). Appunto qui è la definizione corrotta: nel ritenere che il momento in cui l'essere non è (= quando l'essere non è), il momento dunque in cui l'essere è nulla « corrisponda al referto del *φαίνεσθαι* » — corrisponda cioè al referto che porrebbe l'emersione dal nulla e l'annullarsi dell'essere —, e sia quindi qualcosa che « deve » essere affermato, « perché l'esperienza non può essere messa da parte ». E invece il *φαίνεσθαι* tace sull'essere che non appare, e resta, senza alcun appoggio, il torpore ontologico che dell'essere dice: « Quando non è ». Il passo qui sopra citato aggiunge che questo discorso aristotelico, « inoltre, è discorso 'già stato fatto'. È stato fatto — cioè — nel momento stesso in cui abbiamo semantizzato l'essere nella sua originaria opposizione al nulla. Questo nulla semantizzante è, precisamente, il non essere dell'essere, quel non essere di cui è dato saggio nel divenire. Il discorso aristotelico, è, così, assicurato sia in sede semantica che in sede apofantica » (*ibid.*). E invece, poiché del non essere dell'essere non è dato alcun saggio nel divenire, il discorso aristotelico non solo non è fornito di alcuna assicurazione in sede apofantica (e anzi è smentito dalla verità dell'essere, che proibisce che l'essere non sia), ma in esso — e soprattutto in questa interpretazione che ne dà Bontadini — svanisce completamente la semantica dell'essere: poiché quel nulla, che dovrebbe semantizzare l'essere, non

Non appare che l'essere esca e ritorni nel nulla, bensì l'essere appare e scompare. Questi apparire e scomparire devono essere interpretati come l'essere e il non essere delle cose, solo qualora si affermi che la totalità dell'essere coincide con l'essere che appare. Allora, l'entrare e l'uscire dall'apparire significano certamente diventare essere e diventare nulla. Ma anche in questo caso l'annullamento dell'essere è interpretato, non constatato. La verità dell'essere, poi, distrugge il fondamento di questa interpretazione, poiché tutto l'essere, anche quello che più non appare e si è lasciato incalzare da eventi e tempi e storie, anche quel pezzo di carta e quella fiamma che per prima lo bruciava, anche quella fiamma che si levava per ultima, tutto l'essere è, e

appare, e il suo apparire dovrebbe valere come il fondamento della semantizzazione dell'essere, ne viene che l'essere resta, in questa semantica neoristotelica, una parola completamente sprovvista di significato. Che l'*ἀσυνήθεια* alla verità dell'essere non faccia avvertire la mistificazione, contenuta nella definizione del divenire esistente operata in termini di essere e di non essere, è d'altronde ben naturale. Ma questa semantizzazione dell'essere conduce a risultati inaccettabili dallo stesso punto di vista della metafisica classica. Se infatti l'essere è significante solo nella sua opposizione a quel non essere che sarebbe dato nell'esperienza del divenire, la significanza dell'essere sarebbe soltanto un semplice fatto, giacché il divenire delle cose è soltanto un fatto; e cioè non si può escludere che l'irrequietezza constatata si quieti in un fermo spettacolo, in cui non ci siano più nemmeno memoria o sospetto del non essere delle cose che appaiono e in cui, quindi, la parola 'essere' non abbia più alcun significato. In questo modo, dal punto di vista della metafisica classica si ammette la possibilità che la dottrina neopositivistica del non senso della metafisica divenga una verità.

L'essere, per altro, è certamente significante solo nella sua opposizione al nulla (e viceversa). Quando si afferma che l'essere è ciò che si oppone al nulla, non si indica semplicemente una proprietà, sia pur quella fondamentale, dell'essere, ma si pone il senso stesso dell'essere: l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla. L'opposizione ha un protagonista (= 'ciò che' si oppone), e il significato del protagonista è dato dall'opposizione. Ossia la semantica dell'essere coincide con l'apofansi originaria del logo: l'*operatio prima intellectus* (quella cioè che pone la significanza dell'essere) si realizza solo nell'*operatio secunda intellectus* (quella che oppone l'essere al nulla) (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. iv). Ma il nulla semantizzante non è qualcosa che si possa trovare nella manifestazione del divenire, bensì è l'assolutamente altro da ogni e dalla totalità del positivo, o, che è il medesimo, è l'assolutamente altro dalla totalità del significante: il non essere alcuna delle determinazioni che costituiscono la totalità (nemmeno quella espressa dalla parola 'nulla'). Un'assoluta negatività — si aggiunga — che non è richiesta semplicemente dalla comprensione finita dell'essere — da una coscienza cioè che debba limitarsi ad astrarre l'essere dalla esperienza del divenire —, ma che deve essere posta anche da una coscienza assoluta ed immutabile dell'essere. Giacché, se l'essere non è il nulla — e se questo 'non essere' è il senso stesso dell'*ἀνάγκη* —, allora pensare l'essere senza pensare il nulla equivale a non pensare l'essere: appunto perché l'essere è, di necessità, la negazione del nulla, e non pensarlo come questa negazione significa non pensarlo (così come pensare il triangolo, ma non pensarlo come avente tre lati, significa non pensare il triangolo).

se ne sta presso di sé immutabilmente e quindi si distende oltre ciò che di sé scopre nell'apparire, come il mare, che solo alle rive scopre e ricopre i lembi del suo fondo. Il divenire che appare non è la nascita e la morte dell'essere, ma il suo comparire e scomparire. Il divenire è cioè il processo della rivelazione dell'immutabile. (Il par. 26 del cap. xv de *La struttura originaria* è intitolato appunto: « Il divenire come apparizione dell'immutabile »). Ma si badi di non perder di vista la forza del discorso che ha condotto sin qui: l'essere, come tale, e nella sua totalità, è immutabile (non si può pensare che non sia), e il divenire dell'essere, che è contenuto dell'apparire, non appare come un uscire e un ritornare nel nulla da parte dell'essere, ma come un comparire e uno sparire dell'essere, e dunque come un comparire e uno sparire di ciò che è, ossia dell'immutabile, che è eternamente anche quando non è ancora apparso e anche quando è scomparso. E dunque: se il divenire è definito in termini di essere e non essere, allora la verità dell'essere proclama l'immutabilità dell'essere; ma se il divenire è definito secondo le determinazioni che autenticamente gli convengono in quanto contenuto dell'apparire — e cioè come il processo della rivelazione dell'essere —, allora l'immutabilità e il divenire dell'essere non valgono più come termini tra loro contraddittori.

Il significato autentico della *δῶξα* di Parmenide resta un problema. Se si intende che la *δῶξα* sia lo stesso apparire del molteplice e del divenire, e che la non verità (*ὄχι ἐνί πᾶσι ἀληθές*, fr. 1, v. 30) della *δῶξα* sia costituita dall'opposizione tra il contenuto dell'apparire e il contenuto del logo veritativo, allora la responsabilità dell'alienazione del senso del divenire risale a Parmenide, giacché si può affermare che il divenire che appare si opponga al logo che proclama l'immutabilità dell'essere, si può affermare questo solo se si ritiene che l'apparire attesti l'emergere e il ritornare nel nulla da parte dell'essere, e cioè solo se si interpreta inautenticamente il divenire che appare. Da questo punto di vista, ci sarebbe questa sostanziale solidarietà tra Parmenide, che pone la non verità del divenire, e tutti coloro che, poi, vorranno 'salvare' il divenire: l'interpretazione del divenire in termini di essere e di non essere. Ma una volta interpretato così, la sua salvazione è un'impresa disperata, perché pretende salvare l'assurdo, ossia il non essere dell'essere. Se è un problema il significato della *δῶξα* parmenidea, è però fuori dubbio che Parmenide venne visto, da tutto il pensiero successivo, come colui che aveva negato il divenire dell'esperienza (ossia ne aveva negato il valore veritativo) proprio per l'opposizione tra la verità dell'essere e il divenire manifesto, e quindi come colui che per primo aveva insegnato a definire il divenire in termini di essere e di non essere (onde il divenire si presenterebbe

appunto come l'opposto del logo, che afferma l'impossibilità che l'essere non sia). La metafisica classica, che intende salvare il divenire accanto all'immutabile, e la tradizione immanentistica della filosofia moderna, che tende a salvare il divenire rifiutando l'immutabile, discendono entrambe dalla persuasione che il divenire vada definito così come si crede l'abbia definito Parmenide. Il mito della salvazione dei fenomeni diventa così uno dei modi fondamentali secondo cui si esprime l'alienazione del senso dell'essere: proprio perché non si è saputo sollevare alla verità dell'essere, il pensiero post-parmenideo affronta la disperata impresa di salvare il divenire, definito come l'emergere dal nulla e come l'annullamento dell'essere. L'affermazione platonica del μεταξύ come partecipante dell'essere e del non essere (affermazione che troverà nella teoria aristotelica del divenire come unità di atto e di potenza la propria esplicitazione sistematica), e l'affermazione hegeliana del divenire come unità dell'essere e del non essere, giacciono egualmente abbandonate dalla verità dell'essere.

## NOTA

Ma l'autentico significato della δόξα parmenidea è proprio questo, che sopra è stato prospettato? La maggior parte dei passi che, nel poema parmenideo, determinano il senso della δόξα, lasciano indecisa la questione. Nel frammento 19 si dice:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καὶ νῦν ἔσσι  
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
τοῖς δ' ὄνομα κενθριποὶ κατέθεντ' ἐπισημον ἑκάστωι.

(« Così, secondo l'opinione, queste cose [che appaiono: τὰ αἰσθητά, secondo l'espressione di Simplicio] sono nate, e esistono ora, e d'ora in poi cresceranno e perverranno alla loro fine. Ad esse gli uomini hanno dato un nome, contrassegno per ognuna »). Se nella lettura di questo testo non si introducono le categorie della ragione alienata, si trova allora in esso affermato che la δόξα consiste nel ritenere che le cose che appaiono si generino e si corrompano, ossia escano e ritornino nel nulla. E cioè non vi si dice che la δόξα consista nell'apparire della generazione e della corruzione dell'essere (ossia nell'apparire del suo uscire e ritornare nel nulla) — onde la non verità dell'apparire consisterebbe nell'opposizione tra il contenuto che appare e il contenuto del logo —, bensì vi si dice che la δόξα consiste nell'opinare che le cose che appaiono escano e ritornino nel nulla. Che questa opinione non abbia verità è appunto la verità del divenire. Solo l'intorpidimento del senso dell'essere — e quindi del senso del

divenire — può far supporre che, ponendo come δόξα l'uscita e il ritorno nel nulla, sia per ciò stesso posto come δόξα il divenire manifesto delle cose: se infatti appare, e incontrovertibilmente, il divenire dell'essere (e cioè il sopraggiungere dell'essere nel cerchio dell'apparire e il dipartirsene; e cioè il passaggio dal non esserci all'esserci e viceversa), non appare invece quel commercio dell'essere col nulla. Sì che il porre come δόξα l'affermazione che l'essere esce e ritorna nel nulla è cosa essenzialmente diversa dal porre come δόξα la manifestazione del divenire (così come esso effettivamente si presenta nell'apparire. Nel frammento 19 non si dice che l'apparire delle cose è malato, ma che è malato il ritenere che le cose che appaiono (τάδε) escano e ritornino nel nulla. Queste sono le parole di Parmenide e questa è la verità del divenire. (Cfr. invece, per Melisso, pp. 300 sgg.).

Ma quando Parmenide nega il divenire, definito in termini di essere e non essere, si avvede che questa negazione non è solo un rifiuto, ma richiede l'affermazione del divenire, inteso come il comparire e lo sparire dell'essere? Di questa affermazione non c'è certamente traccia in quanto ci rimane del suo poema. Ciò che è giusto negare — ossia il divenire, inteso come l'uscire e il ritornare nel nulla —, Parmenide l'ha negato (e la giustizia, qui, è sia la giustizia della verità dell'essere, sia la giustizia della verità dell'apparire). Ma le sue parole tacciono completamente di ciò che è giusto affermare — ossia il divenire, inteso come il comparire e lo sparire dell'essere (e qui la giustizia è della verità dell'apparire). E anche questo silenzio ha spinto il pensiero successivo a interpretare la negazione parmenidea del divenire come negazione del contenuto dell'apparire. Dopo Parmenide, il pensiero ha tenuto ferma la definizione del divenire quale si trova esplicitamente formulata nei versi parmenidei (cioè quel divenire che Parmenide giustamente negava); ma tenendo fermo questo senso del divenire, si è prodotto l'equivoco di ritenere che il divenire, così inteso, sia contenuto nell'apparire e quindi, come tale, non possa essere negato. In questo modo, dopo Parmenide, la ragione alienata si è proposta di salvare i fenomeni e quindi di salvare quel divenire (come uscita e ritorno nel nulla) che non solo la verità dell'essere proibisce, ma che non appare nemmeno.

Quel silenzio di Parmenide su ciò che si deve affermare (ossia il senso autentico del divenire) accompagna anche i vv. 38-41 del fr. 8:

... τῶν πάντ' ὄνομα ἔσται,  
ἄσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαι τε καὶ ἄλλοσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

(« Dunque saranno tutti i nomi quelle cose che i mortali hanno stabilito con la persuasione che fossero verità: nascere e perire, essere e non essere, cambiar luogo e mutazione del luminoso colore »). Anche qui si dice che non ha verità (e dunque è δόξα) la convinzione che le cose nascano e muoiano, siano e non siano, si trasformino realmente. Anche qui, non si dice che le cose manifeste non abbiano verità, ma si pone come non verità ciò che effettivamente non ha verità (e che quindi non appare nemmeno): si pone come non verità il divenire, inteso come un processo in cui ne vada dell'essere. E, analogamente all'ultimo verso del fr. 19, si rileva quella malattia del linguaggio, in cui si proietta l'inautenticità dell'opinare: il nascere e il morire, l'essere e il non essere, il trasformarsi e il consumarsi delle cose non hanno alcuna verità (e questo è certamente l'autentico referto dell'apparire), ma sono soltanto il modo in cui le parole e il linguaggio diventano schiavi della non verità dell'essere.

Se in questi passi Parmenide tace del tutto sul valore della manifestazione delle cose, e si limita a esplicitare il disvalore di quel modo di pensare che afferma il divenire come un processo in cui ne vada dell'essere, allora l'invito, contenuto nel fr. 7, a servirsi del logo (κρίναι δὲ λόγῳ) e non dei sensi, potrebbe essere inteso non già come la posizione della non verità dell'apparire in quanto tale, ma come la consapevolezza che il senso dell'essere non è dato dall'apparire in quanto tale, ma da quella Δίκη suprema dell'essere, che proibisce che l'essere non sia. L'apparire come tale non dice nulla del senso dell'essere e si limita a svelare e a nascondere l'essere, incapace di stabilire alcunché della sorte di ciò che ancora non si è svelato e di ciò che ormai non è più manifesto. E questa incapacità potrebbe ben essere espressa da quell'ἄσκοπον, che, riferito all'occhio (ὄμμα), di cui — unitamente all'« udito rimbombante » (ἠχῆσσαν ἀκούην) e alla « lingua » (γλῶσσαν) — non ci si deve servire nella disamina dell'essere, non starebbe allora a significare (facendo derivare ἄσκοπον da σκοπέω) il mero disvalore di ciò che sensibilmente si manifesta, bensì (facendo derivare ἄσκοπον da σκοπέος) l'inidoneità della manifestazione sensibile a porsi come giudice (κρίναι) del senso dell'essere.

D'altra parte, se Parmenide è colui che nega il molteplice — e se ciò potrebbe essere discusso stando ai testi che ci rimangono, questo è per altro il modo in cui Platone e Aristotele intendono l'Elcate —, allora l'apparire del molteplice è certamente dossico, e cioè la δόξα deve essere intesa proprio come l'apparire, e non come l'errata interpretazione dell'apparire. E allora questa tesi si ripercuote sull'altra circa l'apparire del divenire: perché se l'essere è il semplice, allora l'apparire del divenire del molteplice non ha verità, appunto perché il molteplice non ha verità.

Quel silenzio di Parmenide circa la necessità di affermare il divenire che appare, sarebbe allora spiegato dalla implicita impossibilità di accordare valore di verità al divenire che appare, proprio per il suo essere divenire del molteplice. Ma fino a che punto siamo certi che Parmenide abbia inteso negare il molteplice? Che la posizione del molteplice esiga l'intervento di Platone è fuori di dubbio, ma in Parmenide c'era l'esplicita intenzione di negare il molteplice? Se non ci fosse stata, allora quel silenzio circa il divenire che appare riacquisterebbe il valore di un problema.

X III. Ma se la totalità dell'essere è immutabile, quando si pone che il divenire non implica il non essere bensì il non apparire dell'essere non si è forse solo spostata con questo discorso quell'aporia, provocata dalla verità dell'essere, che invece si vorrebbe già risolta? Non si deve forse affermare che l'entrata nell'apparire è pur essa una determinazione del positivo, sì che, prima che qualcosa appaia e dopo che qualcosa scompare, questo positivo, che è l'apparire del qualcosa, non è? In questo modo, anche se si dovesse dire che il divenire non è l'annullarsi delle cose, non resta però pur sempre fermo che il divenire è l'annullarsi (o l'emergere dal nulla) di quella cosa che è l'apparire delle singole cose che appaiono?

A proposito di questa obiezione si deve innanzitutto stabilire che valore assuma in essa la posizione del divenire. Quando cioè si obietta che, intendendo il divenire come un comparire e uno sparire dell'essere, si pone pur sempre il non essere di quell'essere che è l'apparire dell'essere — giacché prima e dopo l'apparire dell'essere l'apparire non è —, quando, dunque, si obietta in questo modo, ci si basa su di una *constatazione* del non essere dell'apparire (ossia su di una constatazione del divenire dell'apparire, dove il divenire sia appunto constatato come l'uscire e il ritornare nel nulla da parte di quell'essere che è l'apparire), oppure ci si basa su di una *deduzione* o inferenza di ciò che il divenire deve essere, una volta che lo si intenda come l'apparizione-sparizione dell'essere? In altri termini: la verità dell'essere dice che nel divenire non ne va dell'essere, ma dell'apparire dell'essere; l'obiezione rileva che, proprio perché l'apparire è anch'esso un essere, allora nel divenire ne va pur sempre di quell'essere che è l'apparire (onde l'impossibilità di non definire il divenire in termini di essere e non essere); ebbene, l'obiezione opera questo rilevamento sulla base della *constatazione* che l'apparire esce e ritorna nel nulla, oppure sulla base di una inferenza che *deduca* come il divenire sia pur sempre questione di essere e non essere, anche qualora lo si intenda come apparizio-



ne-sparizione dell'essere? È sufficiente la prospettazione di queste due possibili basi dell'obiezione per rilevare il disvalore dell'obiezione stessa.

La base dell'obiezione non può essere una *constatazione* (ossia non può essere l'apparire dell'annullamento dell'apparire), giacché il discorso fatto sopra a proposito del pezzo di carta che brucia vale anche per il sopraggiungere e il dileguare dell'apparire di questo pezzo di carta e, in generale, per ogni determinazione di cui appaia il divenire. Dire che di *questo corpo* appare che prima è e poi non è, non può ormai significare altro che questo: appare che questo corpo prima *c'è* (appare) e poi *non c'è* (non appare). E dire che dell'*apparire di questo corpo* appare che prima è e poi non è, non può ormai significare altro che questo: appare che l'apparire di questo corpo (il suo inserirsi nell'apparire) prima appare e poi non appare. Come non appare che questo corpo, bruciandosi, divenga nulla, così non appare nemmeno che l'apparire di questo corpo, svanendo, divenga nulla. Per *tutto* ciò di cui appare il divenire, il divenire è il suo comparire e il suo sparire. E se questa è la costituzione di fatto del divenire che appare, la verità dell'essere esige che questa sia la costituzione di diritto del divenire in quanto tale, giacché è appunto la verità dell'essere ad escludere la stessa possibilità che giunga ad apparire quell'annullamento dell'essere, che di fatto non appare.

Non solo, ma è la stessa verità dell'essere a togliere *a priori* ogni valore ad ogni possibile *deduzione* — era questa la seconda base possibile dell'obiezione qui sopra considerata — della necessità di continuare a intendere il divenire in termini di essere e non essere, anche qualora lo si ponga come apparizione-sparizione dell'essere. E cioè, all'obiezione che afferma: « Se l'essere scompare, allora l'apparire non è » (dove questo « Se... allora » vale appunto come una deduzione logica e non come una constatazione), la verità dell'essere contrappone: « Poiché l'essere non è e non diventa un nulla, allora ogni possibile dimostrazione che giunga ad affermare che l'essere non è, è *a priori* o originariamente priva di valore, ossia ha un valore soltanto apparente; pertanto la proposizione: "Se l'essere scompare, allora l'apparire non è" è fornita di un valore soltanto apparente ». Proprio perché la verità originaria è (o, meglio, include) l'opposizione dell'essere e del nulla, una dimostrazione che giunga a porre l'identità dell'essere e del nulla è soltanto una dimostrazione apparente. Poiché questa dimostrazione pretende stabilire una implicazione necessaria tra un momento della verità originaria (ossia il divenire) e un fattore che nega un altro momento della verità originaria (e quest'altro momento è l'opposizione dell'essere e del nulla, e cioè è l'immutabilità dell'essere), esiste anche

qui una  $x$  — che si tratta di smascherare — che provoca l'apparenza di quella implicazione necessaria. Se non si fosse in grado di smascherare questa  $x$ , non per questo si dovrebbe abbandonare ciò che non può essere abbandonato, e cioè, da un lato, la verità dell'essere, che proibisce che l'essere non sia, e dall'altro la verità del divenire, per la quale il divenire, che appare, non è divenire dell'essere (un processo, cioè, in cui l'essere esca e ritorni nel nulla), ma è un comparire e uno scomparire dell'essere. Così come in generale, se non si fosse in grado di risolvere l'aporia provocata dalla verità dell'essere (e cioè che l'essere è immutabile e d'altra parte l'essere diviene), non per questo si dovrebbero abbandonare i due momenti della verità originaria: l'immutabilità dell'essere e il divenire che appare: in una situazione di questo tipo si saprebbe, sia pure indeterminatamente, che questi due momenti non possono essere incompatibili, anche se non si sapessero concretamente indicare quelle determinazioni che provocano l'apparente incompatibilità. Poiché l'apparire del divenire non è l'apparire del nascere e del morire dell'essere, ma è l'apparire del suo comparire e sparire, l'aporia, considerata nella sua formulazione generale, resta così risolta: l'apparire non attesta l'opposto della verità dell'essere. Ma, ora, come si deve intendere il sopraggiungere e il dileguare dell'apparire, perché l'aporia non si ripresenti appunto attraverso l'obiezione che quel sopraggiungere e dileguare implicano il non essere dell'apparire?

Questa domanda resta senza risposta sin tanto che non ci si sappia sollevare alla comprensione della struttura autentica dell'apparire e cioè sin tanto che non ci si renda conto che *qualcosa può apparire solo se appare il suo apparire*, ossia il suo essere incluso nell'apparire. Di solito, ci si rappresenta l'apparire (il 'pensiero', la 'coscienza', il 'soggetto') come ciò, cui sia consentito di non avere come contenuto se medesimo: l'apparire — si ritiene — può essere apparire delle cose, senza essere apparire del loro apparire: l'apparire dell'apparire sarebbe una figura che si realizza solo *qualora* si rifletta sull'apparire delle cose. Eppure l'apparire è un predicato che conviene necessariamente alle cose che appaiono: non nel senso che ogni cosa che appare non possa non apparire, ma nel senso che, apparendo, l'apparire le conviene necessariamente (così come a questa superficie, che è rossa, conviene necessariamente di essere rossa, e se cessa di apparir rossa non cessa in quanto è *questa*, ma in quanto è una permanenza sottesa alla superficie rossa e alla superficie non rossa). Ma se una determinazione (P) è necessariamente predicata di un'altra (S), allora, se S appare senza che P appaia, non appare S: appunto perché S è ciò cui conviene P. Se P conviene necessariamente a S, S appare solo se appare P (così come, se si fosse

delle cose visibili, sulla base di questa convinzione potremmo di certo sviluppare un modo di vivere; ma la realtà che così apparirebbe e la vita che vivremmo sarebbero diverse dalla realtà che apparirebbe e dalla vita che vivremmo qualora fossimo liberi da questa forma di alienazione. Come il movimento degli occhi, così anche la tecnica occidentale è una tecnica del disvelamento dell'essere, la quale però conduce nell'apparire un contenuto diverso da quello che apparirebbe qualora l'Occidente fosse libero dall'alienazione in cui consiste il nichilismo metafisico. La costruzione dell'uomo, compiuta dalla tecnica, non inventa l'uomo, ma è il disvelamento dell'uomo eterno. Ma, proprio perché non conosce l'essenziale rivelatività del suo (e di ogni) agire, la tecnica disvela un'umanità diversa da quella che apparirebbe alla luce della verità dell'essere: disvela l'umanità dell'alienazione.

X  
I  
III. Eterna ogni cosa. E perciò eterno anche l'apparire dell'essere. Ma mentre nell'apparire ci sono cose che compaiono e scompaiono, l'apparire, come orizzonte totale, non può nemmeno comparire e scomparire: se compare e scompare, allora esso è solo l'apparire di una parte di ciò che appare, mentre l'apparire, come evento trascendentale, è il luogo in cui ogni cosa (e dunque anche l'apparire di certe cose) incomincia e finisce di apparire. Ma la verità dell'essere non consente nemmeno di *supporre* che non appaia più nulla (o che sarebbe potuto non apparire nulla): se ciò accadesse, l'apparire (cioè un non-niente) diventerebbe un niente. L'essere è destinato ad apparire. In questa destinazione risiede l'essenza dell'uomo. Il significato originario dell' 'anima' — e della 'mente', del 'pensiero', della 'coscienza', ecc. — è il loro porsi come apparire dell'essere. E 'io' significa l'apparire in quanto ha come contenuto se medesimo; cioè esprime in forma brachilogica l'identità della forma e del contenuto.

L'uomo non solo è eterno, come ogni ente, ma è anche il luogo in cui l'eterno eternamente si manifesta. L'alienazione metafisica dell'Occidente è inevitabilmente accompagnata dall'incapacità di comprendere il senso dell'uomo. L'apparire viene inteso o come una determinazione empirica (un ente tra gli enti che appaiono), o come orizzonte trascendentale. Nel primo caso, anche l'uomo è un ente che esce e ritorna nel nulla: la sua coscienza è condizionata dalla nascita e dalla morte, durante la vita si accende e si spegne di continuo, attraversata com'è dal sonno e dai fenomeni di 'perdita della coscienza'. Pertanto la tecnica può proporsi la costruzione di una coscienza libera da questi condizionamenti. Per l'idealismo, invece, la coscienza è orizzonte trascendentale che contiene in sé il tempo; e dunque è eterna.

Ma l'eternità esprime qui il privilegio ontologico del pensiero rispetto agli enti pensati, come l'idea di Platone è privilegiata rispetto agli enti sensibili. La fondazione idealistica dell'eternità del pensiero è cioè destinata al fallimento, come ogni dimostrazione metafisica dell'esistenza di un ente immutabile. La progettazione tecnica dell'uomo può quindi legittimamente proporsi la costruzione non solo di fatti mentali particolari, o della coscienza intesa come uno dei fatti particolari dell'esperienza, ma può proporsi anche la costruzione dello stesso orizzonte trascendentale del pensiero e della sua incorruttibilità.

Ogni protesta filosofico-metafisica, sollevata dalla cultura occidentale contro queste presunte esorbitanze della tecnica, non si avvede che la tecnica porta alle ultime conseguenze quello stesso pensiero fondamentale che sta alla radice della protesta e dell'intera storia dell'Occidente. La tecnica, proponendosi di trasformare l'uomo in superuomo e in Dio, si muove pur sempre all'interno dell'orizzonte che, suscitato per la prima volta dalla metafisica, circonda l'intero sviluppo della nostra cultura. La tecnica porta alle ultime conseguenze il significato dell'orizzonte metafisico da cui anch'essa è avvolta: l'orizzonte costituito dal pensiero che l'essere possa essere un niente. Ogni immutabile è stato affermato dalla metafisica sulla base di questo pensiero. È quindi del tutto consentaneo a tale base che la metafisica, in quanto tecnica, si proponga la costruzione pratica degli immutabili e degli immortali che la metafisica in quanto contemplazione non ha potuto fondare. Solo che, in questo modo, la metafisica porta alla perdizione non più soltanto dei ragionamenti, ma l'intera civiltà degli uomini sulla terra. La metafisica in quanto tecnica ha trasformato infatti tutto ciò che appare — i costumi dei popoli, le case, le piante, le stelle — in uno spettacolo della perdizione.

X  
I  
IV. Nel contenuto che si manifesta, il grande fiume delle determinazioni che compaiono e scompaiono è trattenuto da sponde intramontabili: la scorta di quegli enti, il cui apparire è di necessità richiesto dall'apparire di un qualsiasi ente. Essi sono lo 'sfondo' intramontabile di ogni disvelamento dell'essere, lo spettacolo che sta eternamente dinanzi all'uomo e in cui si svolge ogni tempo, e dunque anche la storia dell'alienazione dell'Occidente.

L'apparire di un ente è di necessità richiesto dall'apparire di un altro ente, quando il primo ente è una determinazione necessaria del secondo. Originariamente, la determinazione necessaria dell'essere (e dunque anche dell'essere che appare) è la verità dell'essere. La verità è la posizione incontrovertibile del proprio contenuto: dice ciò che è necessità dirne — ed è la stessa origi-

incontraddittorio il divenire dell'essere, in quanto tale, si lascia passare impunemente quella stessa contraddizione, che invece si vuol togliere in sede di fondazione ultima dell'esclusione che il non essere limiti originariamente l'essere. Anche il discorso di Bontadini è dunque contraddittorio, perché si fonda su un concetto tale dell'opposizione del positivo e del negativo, che in esso il positivo resta identificato al negativo (appunto perché, anche qui, non ci si avvede che l'affermazione che l'essere non sia è la stessa affermazione che l'essere sia il nulla).<sup>4</sup>



#### 6. IL 'VALORE' DELL'OPPOSIZIONE DEL POSITIVO E DEL NEGATIVO

Ma perché questa identità dell'essere e del non-essere non può essere affermata? Ci soffermeremo su questa domanda, anche perché è raro che, in proposito, ci si sollevi al di sopra delle trivialità, sia da parte degli avversari, sia da parte dei difensori dell'incontraddittorietà dell'essere.

Rispondere a questa domanda vuol dire operare il disvelamento autentico della verità dell'essere, che non è un semplice dire, ma è un dire che ha *valore*, ossia è capace di togliere la propria negazione (e quindi ogni forma particolare, secondo cui la negazione abbia a presentarsi). L'affermazione che l'essere non è non-essere deve venire certamente negata sin tanto che non se ne veda il valore. Nel frattempo, tale affermazione è come una

4. Bontadini non ha sottoposto ad analisi il concetto di 'limitazione'. Ma è chiaro che, definendo il divenire come essere limitato dal non-essere, non si può intendere altro che questo: che, nel divenire, una certa dimensione dell'essere non è. Prima questo rumore non c'era, ora c'è. Perché il passaggio dal silenzio al rumore è una limitazione dell'essere? Perché, accertata l'esistenza del rumore, è con ciò accertato che l'esperienza (la totalità dell'essere immediatamente presente), prima che il rumore comparisse, non conteneva la positività costituita appunto dal rumore, e quindi era, rispetto a questa positività, qualcosa di limitato: limitato appunto perché non conteneva quel positivo di cui ora conosciamo l'esistenza. Dire dunque che l'esperienza è così limitata significa che un certo positivo (il rumore) prima non è e poi è. E la totalità del divenire presente è una siffatta limitazione dell'essere, appunto perché le sterminate masse di positività che prima non erano, ora sono (oppure prima erano ed ora non sono: nel qual caso il divenire come limitazione significa che l'esperienza risulta ora priva di quella positività che prima le conveniva, e quindi, daccapo, risulta limitata rispetto a questa dimensione del positivo). Pensando il divenire come limitazione dell'essere da parte del non-essere, lo si pensa dunque come vicenda in cui l'essere non è; si che se lo si lascia impunemente passare come concetto incontraddittorio, ci si trova ad affermare — come si diceva — l'identità del positivo e del negativo.

spada invincibile in mano a uno che non sappia di avere in mano una spada invincibile: costui si lascia sopprimere dal primo venuto. E, qui, è giusto che il primo venuto lo sopprima: una 'verità' che non sappia tenersi ferma non è una verità.

La filosofia è il luogo, la custode della verità. Il disvelamento originario e assoluto dell'essere — la verità dell'essere, appunto — accade non altrove che nel filosofare. E nel filosofare autentico. Altrove — in ogni attività o dimensione che non sia la stessa apertura originaria della verità dell'essere — esiste la non-verità (che è pur sempre la non-verità dell'essere, il suo aprirsi non veritativo). Alla filosofia, intesa come il solo pensiero dell'essere ('pensiero' in senso forte, cioè come sapere assoluto e incontrovertibile), spetta inoltre di stabilire in che rapporto stiano con l'essere tutte le altre attività dell'uomo, e le trova tutte eccentriche rispetto alla verità dell'essere, le trova tutte decadute rispetto a sé: l'uomo che le vive non vive nella verità, vive nella δόξα (nella non-verità). Viverle significa infatti mantenersi chiusi al fondamento, mantenersi nell'infondatezza: appunto perché non si dispone di un sapere assoluto e incontrovertibile; onde ciò che si asserisce non è in grado di *imporsi* (non è ἐπισημῆσαι). Per accertare che in queste attività eccentriche si scopre effettivamente qualcosa del volto dell'essere (e che dunque, in questo senso, sono 'vere') è necessario che il volto dell'essere emerga incontrovertibilmente nel filosofare: solo allora si potrà dire che in questa o quella convinzione 'comune' o 'naturale', in questa o quella forma di coscienza resta affermato qualcosa che appartiene all'essere. Che ci sia *adaequatio* tra l'affermare e l'essere è solo un presupposto o una fede sin tanto che non esiste un pensiero incontrovertibile dell'essere. La verità come semplice *adaequatio intellectus et rei* rinvia alla verità come manifestazione incontrovertibile della *res*. Che non è semplice manifestazione fenomenologica (come vorrebbe lo Heidegger), ma è quell'apparire, in cui l'essere viene incontro dominato dalla legge che lo oppone al non-essere. La 'verità' della non-verità (l'adequazione, delle attività eccentriche, all'essere) è dunque possibile solo se la verità autentica, il filosofare autentico, si tiene dinanzi la non-verità e la mantiene nel suo sguardo.

In altri termini, le convinzioni e forme di coscienza diverse da quella convinzione e coscienza assoluta, in cui consiste l'atto del filosofare autentico, possono trovare il loro fondamento (nel filosofare) solo in quanto siano sussunte nel filosofare e non in quanto siano vissute come tali. Vissute come tali, si mantengono, come dicevamo, chiuse al fondamento, si mantengono nell'infondatezza, come semplici opinioni che possono essere legittimamente negate: la loro verità vive in esse come qualcosa di semplicemente presupposto, come verità imbelles che si lascia togliere

re dalla propria negazione. Giacché un dire non può essere negato solo se se ne veda il fondamento; ma in quanto il dire è iscritto nella coscienza non filosofica, questa non lo vede — per definizione — nel suo fondamento (ossia per coscienza non filosofica — il non veritativo — si intende la coscienza che non vede il fondamento, il valore, la verità di ciò che dice), sì che in essa il dire esiste come infondato — e come tale non può essere nemmeno fondato: non si fonda l'infondato, ma ciò che nella fondazione è divenuto altro. La 'verità' non filosofica è dunque verità inautentica, non brilla di luce propria: fenomeno derivato della verità, verità decaduta. E la filosofia non consacra, non sancisce — quando riconosce la 'verità' della coscienza non filosofica — questa separazione, questo distacco dalla verità autentica; la filosofia non riconosce il mondo, bensì ne esige la trasformazione.

Come si deve pensare dunque l'opposizione dell'essere e del non-essere, affinché essa sia vista nella sua verità? Pensandone il *valore*; e cioè, da un lato, che l'opposizione è per sé nota, ossia il predicato (la negazione del non-essere) conviene per sé o immediatamente al soggetto (l'essere) (onde la negazione dell'opposizione resta tolta, perché nega ciò che è per sé noto, ossia ciò che è il fondamento del suo essere affermato), e, dall'altro lato, che l'opposizione non può essere negata, perché anche la negazione può vivere come negazione solo se, a suo modo, afferma l'opposizione. È, questo, il formidabile contributo dell'*ἔλεγχος* aristotelico. Se l'opposizione viene, in qualsiasi modo, negata<sup>1</sup> e la negazione vuol essere negazione — vuol tenersi ferma come negazione (ossia come quella certa negazione che è), intende negare per davvero e non essere indifferente al suo valere come negazione piuttosto che come non-negazione —, allora la negazione si oppone al proprio negativo, cioè si tien ferma in quel significare per cui essa è negazione, e differenzia questo significare da ogni altro significare, ossia differenzia ed oppone questa positività, in cui consiste il suo esser significante come negazione e come quella certa negazione che è, al proprio negativo (in cui consiste ogni altro significare). Negando che l'essere non sia non-essere, si deve dunque pensare che l'essere, in cui consiste questa negazione, non è non-essere (ossia non è tutto ciò che è altro da

5. L'opposizione può essere negata sia dicendo che il positivo è negativo, sia dicendo che il positivo è e non è il negativo, sia in qualsiasi altro modo in cui l'affermazione può entrare in sintesi con la negazione. Quando si afferma che il positivo è e non è il negativo, è sì vero che l'opposizione è insieme affermata e negata, ma, proprio per questo, l'opposizione è negata nel suo porsi come ciò che rifiuta di entrare in sintesi, in qualsiasi modo, con la propria negazione. Assumere l'opposizione come momento di una tale sintesi è negare l'opposizione in quanto rifiuta di porsi come siffatto momento.

questa negazione). Quella negazione è esplicita, *in actu signato*, questo pensiero è implicito, *in actu exercito*: ma è un pensiero realmente pensato, un pensiero che si deve realizzare, se si vuole conferire alla negazione quel significato determinato di negazione che le compete e non si vuol essere indifferenti a che essa abbia un qualsiasi altro significato.

Ma l'*ἔλεγχος* aristotelico deve essere scrutato più da vicino. Osservando innanzitutto che esso non consiste semplicemente nel rilevare che la negazione dell'opposizione è anche affermazione dell'opposizione, bensì consiste nel rilevamento che l'affermazione dell'opposizione, ossia l'opposizione, è il *fondamento* di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione. In ogni discorso, in ogni pensiero, il significato che emerge nel dire e nel pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato, nella sua opposizione, appunto, al proprio negativo. Se questa opposizione non viene pensata, non si costituisce alcun pensiero, nemmeno quel pensiero che consiste nella negazione dell'opposizione. Nel suo manifestarsi, cioè, l'essere viene incontro dominato dalla legge che lo oppone al non-essere; in ogni suo manifestarsi: sia nella verità, sia nella non-verità — e quindi anche in quella forma emergente di non-verità, che è la negazione esplicita della verità. L'opposizione è fondamento, nel senso che è *ciò senza di cui non* si costituirebbe, o esisterebbe alcun pensiero, alcun discorso. Fonda anche la propria negazione: ma, appunto, non nel senso che la faccia essere valida, che ne fondi il valore, bensì nel senso che se la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria positività significante a ogni altro significare), non esisterebbe nemmeno. Esiste, solo se afferma ciò che nega. Negando, quindi, nega il proprio fondamento, nega ciò senza di cui non sarebbe (o, che è il medesimo, non sarebbe significante): nega se medesima. In effetti, la negazione dell'opposizione include la dichiarazione della propria inesistenza, è un togliersi da sola; dice: « Io non ci sono », « Io sono senza significato »; e se questo dire ha significato, è solo perché, nonostante la negazione esplicita dell'opposizione (che equivale all'autotogliamento della negazione), l'opposizione vien tenuta ferma. L'*ἔλεγχος* è appunto l'accertamento di questo autotogliamento della negazione, ossia è l'accertamento che la negazione non esiste come negazione *pura*, ossia come negazione che non abbia bisogno, per costituirsi, di affermare ciò che nega. Dire che l'opposizione 'non può' essere negata, significa dunque rilevare che, proprio perché il fondamento della negazione è ciò che essa nega, essa consiste nella negazione di se medesima, nel suo togliersi come discorso.

Ma l'approfondimento del senso dell'ἔλεγχος porta a questa serie ulteriore di considerazioni.

L'asserto: « L'essere non è non-essere » è l'opposizione come *universale* — secondo il significato conferito sopra a questo termine (e cioè è l'opposizione tra l'essere come trascendentale e il non-essere come trascendentale: 'essere' significa qui ogni positivo, la totalità del positivo come un momento qualsiasi di essa). L'asserto: « Questo essere non è il suo non essere » è una *individuazione* di quella universalità. L'ἔλεγχος mostra che la negazione dell'opposizione universale è (*in actu exercito*) affermazione di un'individuazione dell'opposizione universale. Tale individuazione consiste nell'affermare che questo essere (questa positività significante), in cui consiste la negazione dell'opposizione universale, non è il suo non-essere. La negazione dell'opposizione universale può realizzarsi solo implicando, ossia solo ponendo alla propria base l'affermazione di un'opposizione individuata tra l'essere e il non-essere (cioè solo implicando l'affermazione che un certo positivo si contrappone a tutto il suo negativo). L'ἔλεγχος, così inteso, non mostra che la negazione dell'opposizione universale implichi e si fondi sull'affermazione dell'opposizione universale.

Sembra dunque si in grado di mostrare che la negazione dell'opposizione non riesce ad essere universale, proprio perché c'è una zona in cui la negazione afferma l'opposizione (e questa zona è appunto quella in cui la negazione si tien ferma come negazione); ma non sembra riesca ad impedire che la negazione, rinunciando ad essere universale, si riproponga come negazione dell'opposizione, relativamente a tutto ciò che sta al di là di quella zona. Non riesce cioè a impedire, sembra, che la negazione dell'opposizione si ripresenti in questo modo: « Al di là della zona costituita dalla negazione e dalle sue implicanze semantiche, il positivo non si oppone al negativo », o anche: « Solo in una zona limitata il positivo si oppone al negativo; al di là di questa zona, invece, non vi si oppone. Tale zona è costituita appunto da questo discorso che nega l'opposizione del positivo e del negativo nella zona residua ». In questo modo, la negazione non si fonderebbe più su ciò che essa nega, perché ciò su cui la negazione si fonda, ciò senza di cui non si costituirebbe, è l'opposizione individuata, che ora non è più negata dalla negazione — la quale si limita a negare l'opposizione relativamente all'area non occupata dal fondamento della negazione.

Eppure questa conclusione deriva da un equivoco. Infatti, in questo modo, non si tiene presente che quando la negazione dell'opposizione, cioè l'affermazione della contraddittorietà dell'essere, rinuncia ad essere universale, rinuncia proprio perché non intende togliere se medesima, ma intende porsi per davvero, e

quindi come incontraddittoria, confinando la contraddittorietà al di fuori di sé. Ci si trova qui, dunque, di fronte a qualcosa di radicalmente diverso dalla negazione universale dell'opposizione di essere e non-essere (o negazione dell'opposizione universale). L'ἔλεγχος aristotelico mostra effettivamente che tale negazione universale non riesce a costituirsi: proprio perché si costituisce solo se è affermazione dell'opposizione (sia pure dell'opposizione tra un positivo particolare e il suo negativo); e quindi nega il proprio fondamento e se medesima. L'ἔλεγχος non dice, si badi, che la negazione della incontraddittorietà non è ammissibile perché è contraddittoria (giacché, così, si presupporrebbe ciò di cui si deve mostrare il valore: l'incontraddittorietà, appunto), ma dice che tale negazione non riesce a vivere come negazione, perché nell'atto in cui si costituisce come negazione essa è insieme anche affermazione — e quindi, certamente, è contraddittoria: ma, appunto, non è tolta in quanto la si rilevi formalmente come contraddittoria, ma in quanto si rileva che non riesce a porsi come negazione, se non fondandosi su ciò che essa nega, e dunque solo negando se medesima: non riesce a liberarsi da ciò che nega, ma se ne fa essa stessa portatrice; non riesce a strapparsi di dosso ciò che nega, a tenerlo davanti e a investirlo con la propria condanna, ma ciò che crede di aver dinanzi come condannato, le sta alle spalle e dirige, insieme ad ogni pensiero, anche il pensiero che scaglia la condanna. La legge dell'essere è il destino<sup>6</sup> del pensiero, che pertanto è sempre testimonianza di questa legge, ossia l'afferma sempre, anche quando la ignora o la nega. Il togliimento della negazione non è dunque determinato dall'accertamento della contraddittorietà di questa (ché la negazione intende precisamente porsi come affermazione della contraddittorietà), ma dal rilevamento che la

6. Non è forse presente, in questa parola che deriva dal latino *destinare*, quel tema *stan* (στάνω, ἵστημι), che forma il significato della parola ἐπιστήμη (tanto che, per i latini, *destinare* significa anche — e forse soprattutto — la fermezza del convincimento)?

[1981] A proposito del modo in cui, in questo libro, compare la parola ἐπιστήμη, si avverta che, nei primi saggi, essa nomina, al di là del significato storico che le è proprio, lo « stare » del destino della verità. Ma a partire da « La terra e l'essenza dell'uomo » (cfr. p. 195), e anche in tutti gli scritti successivi a *Essenza del nichilismo*, ἐπιστήμη viene lasciata al suo senso greco più autentico e indica la volontà di tenere aperto lo spazio immutabile al quale deve sotto-stare tutto ciò che, nel divenire, esce dal niente e vi ritorna. Indica cioè il modo iniziale con cui il nichilismo, nella storia dell'Occidente, si allontana dal destino della verità.

Un rilievo analogo va fatto per la parola « Dio », che in questa opera è il nome della totalità immutabile degli enti, mentre negli scritti successivi si presenta col significato storico che autenticamente gli compete — quello cioè di essere una delle figure dominanti della preistoria e della storia del nichilismo.

negazione non riesce a vivere come negazione pura (cioè come negazione che non si fondi su ciò che essa nega): la negazione è tolta rilevando che essa è autotoglimento.

Orbene, quando la negazione, riconoscendo di non poter vivere come negazione pura, rinuncia a porsi come negazione universale e si ripresenta come negazione limitata (ossia come affermazione che tutto, fuorché il positivo consistente nell'affermazione che qualche positivo non si oppone al proprio negativo, è non opposto al proprio negativo) dell'incontradittorietà, anch'essa diventa allora un discorso che, non volendo negare ciò su cui si fonda, vuol essere incontradittorio, l'incontradittorietà essendo appunto la determinatezza del discorso. Non si tratta più, allora, a questo punto, di mostrare il valore dell'incontradittorietà (ossia dell'opposizione del positivo e del negativo), ma di vedere se questo modo di intendere l'incontradittorietà sia effettivamente incontradittorio; se cioè questo nuovo tipo di negazione riesca effettivamente a tener ferma la propria determinatezza, che peraltro si propone di tener ferma. Non ci si trova più di fronte ad un avversario del principio di non contraddizione, ma ad uno che lo afferma in un certo modo, ossia come avente una portata limitata. Per eliminare questa affermazione limitata basta dunque far vedere che è contraddittoria, ossia non riesce ad essere ciò che vuol essere. E lo è per più aspetti. A parte l'arbitrarietà dell'attribuzione dell'incontradittorietà a quella zona particolare dell'intero, che è la stessa affermazione parziale dell'incontradittorietà, basta osservare che questa affermazione divide l'intero in due campi, in uno dei quali (sia C1) il positivo si oppone al suo negativo, mentre nell'altro (sia C2) il positivo non si oppone al suo negativo. Pertanto, poiché C2 è il negativo di C1 e viceversa, si viene a dire (quando si vuol salvare l'incontradittorietà di C1) che C1 si oppone a C2, e (quando si vuol porre la contraddittorietà di C2) che C1 non si oppone a C2. L'affermazione limitata dell'incontradittorietà è autocontradittoria.

C'è però, da parte di questa affermazione limitata, la possibilità di limitarsi ulteriormente, in modo da evitare di essere autocontradittoria nel modo qui sopra indicato. Se  $x$ ,  $y$ ,  $z$  è il contenuto di C2, è sì necessario, per mantenere la determinatezza di C1, che anche C2 sia determinato — ossia si opponga a C1, proprio perché C1 è tenuto fermo nella sua determinatezza, ossia nel suo opporsi a C2 —, ma non sembra necessario che le determinazioni di C2 (ossia  $x$ ,  $y$ ,  $z$ ) si oppongano *tra di loro*: per la determinatezza di C1 si richiede la determinatezza di C2 rispetto a C1, ma non la determinatezza dei termini che costituiscono il contenuto di C2. Dando un valore concreto alle variabili  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , sembra che giudizi del tipo: « L'uomo è trireme » ( $x$  è  $y$ ), « ros-

so è verde », ecc. non restino tolti dall' $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$ , almeno così com'esso è stato sinora impostato. La negazione dell'opposizione, ora, non solo rinuncia ad essere universale, ma non consiste in altro che nel rilevamento che le determinazioni di un campo particolare (da determinarsi nei suoi confini) possono essere sottratte alla legge dell'opposizione (la quale, pertanto, non sarebbe più legge universale, trascendentale).

Eppure l' $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$  non ha bisogno di mutare la propria struttura per rilevare l'autotoglimento anche di queste proposizioni autocontradittorie. Quando infatti, affermando che « rosso è verde », ci si trovasse in una situazione, in cui effettivamente non è saputa, non è presente, non è intesa alcuna differenza tra rosso e verde, allora la legge dell'opposizione sarebbe negata se si dicesse che rosso non è verde, e non dicendo che rosso è verde. Se rosso è presente come avente lo stesso significato di verde, si deve certamente dire che rosso è verde. Perché l'opposizione resti effettivamente negata, si richiede che la differenza, l'opposizione di rosso e verde, sia saputa, affermata, sì che rosso, saputo come opposto a verde, sia negato come opposto a verde. Anche qui, allora, l'affermazione è il fondamento della negazione dell'opposizione, sì che la negazione nega ciò senza di cui non sarebbe negazione, e cioè nega se stessa.

L' $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$  è il rilevamento della *determinatezza* della negazione dell'opposizione (dove per determinatezza si intende appunto la proprietà del positivo di opporsi al proprio negativo). Questa determinatezza è *sia* della negazione, considerata come una unità semantica, rispetto a tutto ciò che è altro dalla negazione, *sia* dei

7. È interessante osservare che la negazione di un contenuto è sempre affermazione, su di un piano diverso, di questo contenuto. Se di questa superficie verde si nega che sia rossa, questa superficie rossa, in quanto oggetto della negazione, è saputa, presente, e quindi è esistente. Ma, appunto, è presente ed esistente in una dimensione *diversa* da quella, in relazione alla quale si rileva l'assenza e l'inesistenza della superficie rossa. Se questa non fosse affermata in tale diversa dimensione, non potrebbe nemmeno essere negata nella dimensione, in relazione alla quale è appunto negata. Se non ci fosse questa distinzione di piani, accadrebbe anche qui che le proposizioni rilevanti l'assenza di un contenuto, poniamo dal piano fenomenologico, sarebbero negazioni che si fondano sull'affermazione di ciò che esse negano. Questa distinzione di piani manca invece nella negazione, di qualsiasi tipo, della opposizione, la quale negazione presuppone *simpliciter* l'affermazione di ciò che nega (e cioè non si limita a presupporre l'affermazione, in quanto collocantesi su un piano diverso da quello in cui il contenuto viene negato). Questo presuppone *simpliciter* l'affermazione di ciò che si nega, si verifica anche a proposito della negazione del contenuto immediatamente presente: l' $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$  — ma è argomento da sviluppare in altra sede — si esercita non solo sulla negazione dell'opposizione del positivo e del negativo, ma anche sulla negazione dell'esistenza del positivo immediatamente presente.

singoli termini che costituiscono la negazione. Se la negazione si confonde col suo altro, non c'è più negazione; se i termini della negazione si confondono tra di loro (come accade appunto allorché non si pone alcuna differenza tra rosso e verde, quando si afferma che rosso è verde), nemmeno allora c'è negazione (giacché se la differenza dei termini non è veduta, ci sarebbe negazione dell'opposizione a porli come differenti). Perché ci sia negazione, la negazione dev'essere determinata, sia rispetto ad altro, sia nei termini che la costituiscono; e quindi presuppone e si fonda su ciò che nega.<sup>8</sup>

Da quanto si è detto, è chiaro che l'ἄλλοιός si esercita non solo in relazione a quest'ultimo tipo di negazione dell'opposizione, ma anche in relazione a quel primo tipo di negazione limitata, consistente nell'affermazione in C1 dell'opposizione e nella negazione di questa in C2. È vero che qui si ha a che fare con un discorso che, volendo essere in contraddittorio (ossia determinato), è tolto col semplice rilevarlo come autocontraddittorio, ma è anche vero che l'ἄλλοιός si esercita anche in relazione a questo tipo di discorso: rilevando che la negazione che in C2 il positivo si opponga al negativo presuppone l'affermazione dell'opposizione (per lo stesso motivo, per il quale la negazione che rosso si opponga a verde presuppone l'affermazione di questa opposizione). Queste ultime considerazioni sono riprese, in quanto segue, in un contesto di maggiore importanza.

La considerazione concreta della determinatezza della negazione dell'opposizione rileva che la negazione si costituisce come negazione solo se, da un lato, è determinata, come unità semantica, rispetto al proprio negativo, e, dall'altro lato, se i termini che la costituiscono sono essi stessi determinati gli uni rispetto

8. Il che accade anche quando la negazione dell'opposizione non si presenta nella forma « il positivo è negativo », ma nella forma « il positivo è e non è il negativo » (o altre simili). Infatti, come già si è accennato, questa seconda forma di negazione non include l'affermazione dell'opposizione: proprio perché la include come momento in sintesi con la negazione; e quindi la nega in quanto è affermazione che non intende entrare in tale sintesi. Pertanto, pensando che il positivo è e non è il negativo, si nega che il positivo non sia negativo (ripetiamo: non semplicemente nel senso che « il positivo è e non è il negativo » include « il positivo non è il negativo » — giacché, in questo senso, l'opposizione è sì negata, ma è anche affermata —, ma nel senso che, affermandola-negandola la si nega in quanto oggetto simpliciter di affermazione, in quanto cioè si rifiuta di divenire, insieme, oggetto di negazione). Se il pensiero che il positivo sia e non sia il negativo è negazione, nel senso indicato, che il positivo non sia negativo, ossia è identificazione del positivo e del negativo, si ripresenta allora, alla radice di questo pensiero, quella negazione dell'opposizione, che l'ἄλλοιός toglie rilevando (come nel caso dell'affermazione « il rosso è verde ») che essa si fonda sull'affermazione di ciò che essa nega.

agli altri. La considerazione concreta di questa determinatezza consente una formulazione tale dell'ἄλλοιός, in cui non accade semplicemente che la negazione del determinato si fondi sull'affermazione di una parte di ciò che essa nega (come accade allorché si rileva che la negazione universale dell'opposizione si fonda sull'affermazione dell'opposizione di quel particolare positivo, in cui consiste la negazione universale, al proprio negativo), ma in cui la negazione si fonda addirittura sull'affermazione dell'intero di ciò che essa nega. In tal senso, l'ἄλλοιός riceve l'ampiezza massima che gli conviene.

La negazione dice: « Il positivo è negativo » (« L'essere è non essere »).<sup>9</sup> Che cosa significa 'positivo' e 'negativo' in questa proposizione? Se il significato di 'positivo' è identico al significato di 'negativo', non ci si trova qui di fronte ad una negazione dell'opposizione, ma ad un'identificazione degli identici e, anzi, dell'identico — come se si dicesse che la casa è l'abitazione: solo non conoscendo il significato di 'casa' o di 'abitazione' si può pensare che, dicendo che la casa è l'abitazione, si abbia una identificazione degli opposti. Il significato di 'positivo' e di 'negativo' è identico? Bene! Allora si deve certamente dire, in questa forma linguistica, che il positivo è negativo. Perché si abbia una negazione effettiva dell'opposizione (e non una negazione apparente), è necessario che il positivo e il negativo siano innanzitutto posti come diversi (opposti, dunque) e che poi si ponga l'identità dei diversi, cioè si ponga che i diversi in quanto diversi sono identici. Sin tanto che non son visti come diversi, si deve certamente dire che sono identici; ma se son visti come diversi, e se li si deve tener fermi come diversi, affinché l'affermazione della loro identità sia negazione dell'opposizione del positivo e del negativo, allora questa negazione si fonda sull'affermazione di ciò che essa nega, e, questa volta, non si fonda più soltanto sull'affermazione di una parte di ciò che essa nega, ma sull'intero contenuto negato. Pertanto, la negazione è negazione di ciò senza di cui essa non si costituisce come negazione, e quindi è negazione di se medesima, è un togliersi dalla scena della parola e del pensiero, è un dichiarare la propria inesistenza e la propria insignificanza.

È di estremo interesse osservare che anche la proposizione: « Il positivo non è il negativo », ponendo come tolti l'identità

9. Questa forma di negazione sta alla base, come già abbiamo rilevato, di tutte le altre forme di negazione. Se ad esempio, invece di porre che il positivo è il negativo, si pone che il positivo è e non è il negativo, questa negazione, affermando e negando l'opposizione, nega — senz'altro — l'opposizione: la nega nel suo porsi come ciò che si rifiuta di entrare in sintesi con la negazione dell'opposizione.