



LA PEDAGOGIA DEL NULLA *

The pedagogy of Nothing

A pedagogia do Nada

Rocco Ronchi *

Riassunto: Ne *Le possible et le réel* Bergson dice che due sono i problemi angoscianti della metafisica: il primo ha generato le teorie dell'essere, il secondo le teorie della conoscenza. Entrambi i problemi hanno però la medesima forma: chiedono perché qualcosa invece del nulla. Prendendo ad esempio alcuni momenti capitali della storia della metafisica occidentale (e una favola scritta da Gianni Rodari) si vuole mostrare che la contingenza dell'ente, lungi dall'essere una evidenza intuitiva, è in realtà il frutto di una inferenza ed è il risultato di uno specifico addestramento. Grazie a questa "pedagogia" si genera infatti un soggetto "adulto" e si fuoriesce da quella "infanzia mistica", che invece, per il Bergson delle *Deux Sources*, costituiva il modello della nuova filosofia.

Parole-chiave: Henri Bergson. Metafisica. Nada.

Abstract: In *Le possible et le réel*, Bergson says that there are two troubling problems in metaphysics: the first has produced theories of being, the second theories of knowledge. Both problems, however, have the same form: they ask why there is something instead of nothing. Using the example of some key moments in the history of Western metaphysics (and a fairytale written by Gianni Rodari), the aim is to show that the contingency of being, far from being an intuitive proof, is in fact the fruit of inference and the result of specific train-

* Artigo recebido em 20.06.2024 e aprovado para publicação em 21.08.2024.

** Rocco Ronchi is Full Professor of Theoretical Philosophy at the University of L'Aquila and Professor of Philosophy at the IRPA (Research Institute for Applied Psychoanalysis) in Milan. He is the editor of the philosophy series *Canone minore*, published by Mimesis in Milan, and of the series *Filosofia al presente*, published by Textus in L'Aquila. He founded and directs the school of philosophy Praxis in Forlì (Italy). He is the author of numerous scientific publications, including *Canone minore: verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milan 2017 and *La rana e lo scorpione. Il canone della potenza*, Castelvecchi, Roma 2024.

ing. Thanks to this 'pedagogy', an 'adult' subject is in fact generated and one emerges from that 'mystical infancy' which, instead, for Bergson of the *Deux Sources*, constituted the model of the new philosophy.

Key Words: Henri Bergson. Metaphysics. Nothing.

Resumo: Em *O pensamento e o movente*, Bergson afirma existirem dois problemas angustiantes em metafísica: o primeiro produziu teorias do ser; o segundo, teorias do conhecimento. Ambos os problemas, porém, têm a mesma forma: perguntam por que existe algo em vez de nada. Usando o exemplo de alguns momentos-chave da história da metafísica ocidental (e um conto de fadas escrito por Gianni Rodari), pretende-se mostrar que a contingência do ser, longe de ser uma prova intuitiva, é na verdade fruto da inferência e resultado de um treinamento específico. Graças a essa "pedagogia", gera-se de fato um sujeito "adulto" e emerge-se daquela "infância mística" que, ao contrário, para o Bergson das *Dois Fontes*, constituiu o modelo da nova filosofia.

Palavras-Chave: Henri Bergson. Metafísica. Nada.

1. *L'infanzia mística*

Se si considera l'ultima fatica di Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, ci si rende conto che la mistica svolge nel suo pensiero maturo il ruolo che la geometria aveva in quello cartesiano. È la "scienza" modello. Ha il valore di un ideale normativo. Bergson identifica infatti il "mistico" con l'elemento propriamente speculativo del pensiero. Non c'è in questo nessun irrazionalismo, piuttosto un sovra-razionalismo o un iper-razionalismo. La considerazione bergsoniana della mistica ha precedenti illustri: "mistico" è il terzo genere di conoscenza in Spinoza, "mistico" è l'*intellectus* cusano sovraordinato alla *ratio*, "mistica" è l'intuizione che permette di vedere correttamente il mondo purificando la mente e ed emendandola dei fantasmi della immaginazione. Ma perché i mistici sono esemplari per il filosofo che voglia fare il proprio mestiere di filosofo? Abituati, come siamo, ad assegnare alla mistica il privilegio di una conoscenza d'ordine superiore, rimaniamo sconcertati dalla risposta bergsoniana. Il tratto caratterizzante la mistica sarebbe infatti una certa "noncuranza" per i gravi problemi di senso che affliggono la condizione umana. I mistici, innanzi tutto, *tralasciano* quelli che ai loro occhi sono solo dei "falsi problemi". "Si dirà forse che essi non si pongono alcun problema, vero o falso che sia, e si avrà ragione. È ugualmente certo che ci forniscono la risposta implicita a problemi che debbono preoccupare il filosofo, e che difficoltà di fronte a cui la filosofia ha avuto il torto di fermarsi sono implicitamente ritenute da loro inesistenti"¹. Ad assicurare

¹ BERGSON, H. *Le due fonti della morale e della religione*, trad.it. di M.Vinciguerra. Milano: SE, 2006, p. 192.

alla mistica la sua normatività è, dunque, una sorta di infantile noncuranza per i problemi che angosciano il pensiero adulto. Grazie ad essa, però, la mistica indica *implicitamente* al filosofo cosa dovrebbe fare per essere filosofo. Dovrà dissolvere gli pseudo-problemi generati dalla meraviglia metafisica, in ultima analisi, dovrà esorcizzare gli spettri a cui è invece affezionata l'intelligenza. Quando l'avrà fatto troverà il mistico ad attenderlo sull'altra riva del fiume.

Per Bergson, il mistico è esemplare *perché non si meraviglia*. La meraviglia è domanda. La meraviglia è l'entrata nella vita adulta del sapere. Il sapere chiede la *ragione sufficiente*, chiede *perché* la cosa "è accaduta così e non altrimenti". La domanda non potrebbe nemmeno generarsi se l'ente in generale non fosse scoperto vacillante sul bordo del non-essere. Senza la concezione della contingenza non si dà infatti nessuna trascendenza dell'ente in generale. Diciamo "concepire" perché la contingenza non è termine di una intuizione ma è una inferenza che ha nella evidenza apodittica del nulla la sua premessa. "La prima questione che si ha il diritto di porre – aveva detto Leibniz – sarà: *Perché esiste qualcosa anziché niente?*". È la prima, continuava Leibniz, perché "il nulla è più semplice e più facile di qualcosa"². L'affermazione è lasciata cadere da Leibniz come se la sua ovvietà non meritasse nessun ulteriore approfondimento. A differenza del "qualcosa" (*aliquid*), il "nulla" (*nihil*) non farebbe problema alcuno al sano intelletto umano. "Va da sé" che il nulla sia il liquido amniotico in cui si genera e tramonta *aliquid*, "va da sé" che prima dell'essere e accanto all'essere non vi sia nulla.

Per questo il mistico si presenta a quello stesso sano intelletto con un tratto di "straordinarietà". Del nulla infatti, il mistico, non ne sa nulla. Per questo la sua posizione nelle carte geografiche tracciate dal sapere sarà quella apparentemente negativa del "non sapere"³. Di qui ha origine anche la sua specifica angoscia così diversa da quella che inquieta un intelletto "sano". Non c'è mistica senza "notte oscura" – questo è innegabile ed è ampiamente documentato nella letteratura mistica – ma ad andare a fondo nella notte mistica è il nulla che aureola il qualcosa per il sano intelletto. L'"angoscia" del mistico non è l'angoscia del nulla. A venir meno, lasciandolo spaesato, è proprio ciò che vi era di "più semplice" e di "più facile" per l'uomo comune. Se ne deve concludere che il trauma metafisico e quello mistico hanno una natura ed un effetto differente: mentre il primo *apre* alla trascendenza dell'ente in totalità, il trauma mistico *chiude* in una immanenza assoluta. Se si volesse dare una forma estetica (nel senso della dottrina della sensazione) alla condizione mistica, bisognerebbe allora fare riferimento per l'intuizione mistica a quella intuizione che

² LEIBNIZ, G. W. *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714), in *Scritti filosofici*, vol. I, a cura di D.O.Bianca. Torino: UTET, 1967, p. 278.

³ BATAILLE, G. *L'esperienza interiore*, trad.it. di C.Morena. Bari: Dedalo, 1978, p. 34.

Kant chiamava “cieca”⁴. Essa è ancora intuizione ma è una intuizione non mediata a priori dal concetto, è una intuizione che non *vede* se vedere è vedere “qualcosa” e se vedere è il vedere di “qualcuno”. È una intuizione che non ha la forma della relazione di un soggetto ad un oggetto e che, tuttavia, “*ha luogo*”, inaugurando la relazione. Senza quel colpo, come Kant stesso deve ammettere nelle prime tormentatissime righe della sua estetica trascendentale, nulla sarebbe infatti “dato”.

Ne *Il possibile e il reale* Bergson dice che due sono i problemi angoscianti della metafisica: il primo ha generato le teorie dell’essere, il secondo le teorie della conoscenza⁵. Entrambi hanno la medesima forma: chiedono *perché* l’essere *piuttosto che* il non essere, *perché* l’ordine *piuttosto che* il disordine. La radice di entrambi i problemi è però una sola ed è una radice *modale* o, più precisamente, di “altezza modale”. Per coglierla, bisogna soffermarsi sulla forma di quella domanda, la quale acquisisce il suo senso solo se ciò che è escluso dal *potius quam* funge da protasi di ciò che viene richiesto nella prima parte della domanda (*cur aliquid*). Ora, è evidente che la forma della domanda (perché l’essere, perché l’ordine?) ha il senso di una esclusione di una *possibilità* anteriormente data (la possibilità del non-essere, la possibilità del disordine). La questione implicita nella forma della domanda è dunque una questione modale: se non-essere o disordine non fossero a priori *possibili*, il *reale* dell’essere e dell’ordine (l’*effettività*) non sarebbe sorgente di meraviglia e non si andrebbe alla ricerca della loro ragione sufficiente. Se il possibile, stando “più in alto” del reale, non includesse l’effettivamente reale come una sua regione determinata e limitata non vi sarebbe *metafisica* e ci si troverebbe nella situazione “speculativa” del mistico “noncurante” dei problemi angoscianti che affliggono la condizione umana. Tutto ruota, insomma, intorno a quanto è *presupposto* da quel *potius quam*.

Ora, il *potius* implica il “*potere-di-non*”, vale a dire una certa articolazione del “potere” (*dynasthai*), che non è affatto naturale, ma che consegue da una trasformazione epocale del suo senso situabile in un preciso momento della storia umana. Del “*potere-di-non*” non ne sapeva nulla l’uomo omerico, probabilmente è indifferente a intere culture ed è certamente estraneo al mistico, il quale, lo sappiamo, fornisce alla filosofia, secondo Bergson, il suo ideale normativo. Il *potius quam* implica qualcosa come una *possibilità pura* che deve essere supposta *all’origine* perché si possa domandare “perché?”. Questa possibilità non è soltanto la “potenza dei contrari” (potenza di A come di non A) ma è vertiginosamente la potenza della propria potenza. Essa è un potere riflesso in se stesso, un potere che “può” il “*potere-di*” come il “*potere-di-non*”. La diciamo “pura” proprio per

⁴ KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* [1781 A; 1787 B], Ak. III-IV; tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*. Milano: Bompiani, 2004, B75/A51, p. 169.

⁵ BERGSON, H. *La Pensée et le mouvant*. In: *Œuvres*. Paris: Puf, 1959, p. 1336.

questa sua riflessività: essa è infatti correlata all'*ergon* che "può" / "può non" (è, come si dice, aliorelativa) nella stessa misura in cui è relazionata a se stessa, in quanto "potere-di-potere (qualcosa)". Una volta che questa possibilità pura viene supposta all'origine, l'effetto che ne deriva è quello devastante della corrosione generalizzata di ogni pretesa stabilità. Niente pare infatti in grado di resisterle, proprio come constatava il "sé meditante" cartesiano alle prese con gli inganni del genio maligno. È allora legittimo identificare tale sistematica dissoluzione di ogni determinatezza resa possibile dal *potius quam* con l'attività critica del pensiero. *Cogitare* significa dubitare, le *cogitationes* sono *cogitationes* di enti "possibili", i quali, in quanto segnati *ab origine* dalla "possibilità-di-non" come da un vizio di forma, non possono aspirare alla apoditticità e devono essere sospesi. Tutto precipita nel gorgo aperto da questo *potius quam*. Niente gli resiste: anche Dio, nelle dimostrazioni della sua esistenza, è sottoposto all'ipoteca della concepibilità del suo potere non-essere. Niente gli resiste tranne il *nihil* stesso che, come osservava Leibniz, è la cosa più semplice e più facile per l'intelletto giudicante. Il nulla ha dunque infinite più ragioni del qualcosa, essendo a priori libero dalla contraddizione che inficia invece il qualcosa.

2. Tre passi nel delirio

Che la supposizione del *potius quam* sia l'aporia prima e ultima della filosofia è palmare se mettiamo a confronto due passi della storia della filosofia che si corrispondono specularmente a distanza di 1600 anni l'uno dall'altro. Il primo lo traggo dalle *Enneadi* di Plotino e concerne il cosiddetto "discorso temerario" (*tis tolmeros logos*) o "audace" (in senso però negativo)⁶. Plotino chiama "temerario" quel "discorso" che pone l'Uno (il Principio, il Bene) nel luogo del *puro* possibile, come se fosse arrivato *kata tychen*, per caso. Fatta questa supposizione "audace", ne consegue inevitabilmente la domanda che chiede donde e come l'Uno vi sia giunto: "Noi ci informiamo allora della sua presenza (*parousia*), cioè del suo essere (*ousia*), come se fosse uno straniero, proprio come se Egli sia giunto qui chissà da quale abisso (*bathos*) o da quale altezza"⁷. Il senso del passo è chiaro: angoscia e metafisica meraviglia derivano dall'ipotesi di una *possibilità assoluta* vale a dire di *una possibilità possibile anche in rapporto a se stessa*. L'alternativa non consiste però, per Plotino, nel rendere l'Uno necessario, perché necessità vuol dire servaggio all'essenza, e l'Uno, *panton dynamis*, è invece sovranamente libero. L'Uno è "al di là delle essenze", le quali vengono dopo di lui e a sono causate da lui senza che lui abbia nessun rapporto con loro (causalità unilaterale). Bisognerà percorrere dunque

⁶ *Enneadi*, 39 (VI,8) 7, 12.

⁷ *Ivi*, 11, 20-23 (trad. G. Faggin).

un'altra strada che liberi ad un tempo il Principio dalla minaccia della contingenza⁸ come dalla schiavitù del necessario. Plotino si impegnerà perciò a sviluppare una nozione di potenza alternativa a quella aristotelica di "potenza dei contrari", una potenza "perfetta", come la chiamerà il suo continuatore Proclo, una potenza che è immediatamente atto (*energheia*), non avendo altra dimora che nell'atto. Nel trattato 39, Plotino si produce in una dichiarazione programmatica: per fare dell' Uno (*epekeina tes ousias*) *panton dynamin* "dobbiamo indagare *to dynasthai* affinché non ci accada di distinguere da un lato 'potenza' e dall'altro 'atto', e per di più, un atto ancora da venire"⁹. La natura megarica del *dynasthai* plotinico balza subito agli occhi. Una *dynamis panton* è infatti una potenza che non può non esercitarsi, risolvendosi interamente nel suo atto in atto, il quale sarà un atto *aneu ousias*¹⁰, dove il *senza* non ha però niente di "privativo", giacché il *poiein* dell'Uno non presuppone, infatti, qualcosa che già è. La produzione va piuttosto intesa assolutamente (*apolyton*), come coincidente (*syndromon*) con l'Uno stesso. Quando diciamo che "Egli ha creato se stesso", spiega Plotino, intendiamo indicare *la coincidenza dell'atto di produrre e di se stesso*. Cioè che il suo essere consiste nel suo produrre ("l' 'aver creato' e il suo 'essere' sono la stessa cosa", traduce Faggin) "ed è come una generazione (*ghenesis*) eterna"¹¹: L'Uno non è dunque nient'altro che atto purissimo di far-essere senza essere, atto *in atto*.

Il secondo passo lo traggio dalla dialettica trascendentale kantiana. Il luogo è la critica della prova cosmologica. Qui Kant fa un'affermazione che toglie il fiato: l'eterno, dice, non basta a fare da sostegno a tutte le cose. Anche Dio è sotto ipoteca. Anche lui è incalzato dalla domanda metafisica. Per questo la necessità incondizionata, di cui, in quanto animali metafisici, abbiamo così bisogno, "è il vero baratro della ragione umana" (il *bathos* plotinico). La necessità incondizionata non è sufficiente perché non resiste all'illimitato potere corrosivo del *potius quam*: "Non si può evitare – scrive Kant –, ma non si può nemmeno sostenere il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il Sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: io sono ab eterno e in eterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia, *ma donde io sono, dunque?*"¹² La domanda che, secondo Kant, Dio potrebbe porre a se stesso è quasi un calco (certamente involontario) del "discorso temerario" di Plotino. Il pensiero a cui siamo costretti del carattere non apodittico del Principio di tutte le cose è, scrive, ad un tempo inevitabile e insopportabile. Esso comporta infatti l'idea vertiginosa di un essere incondizionatamente necessario che si interroga sulla sua provenienza, restando senza risposta. "Qui, continua Kant, tutto

⁸ *Ivi*, 14, 9-14; 14, 39-40.

⁹ *Ivi*, 1, 11-13 (trad. G. Faggin).

¹⁰ *Ivi*, 12, 22.

¹¹ *Ivi*, 20, 26 - 29. Corsivo mio.

¹² Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781 A; 1787 B], Ak. III-IV; A613/B641, p. 887-889.

sprofonda sotto noi e la massima o la minima percezione (s'intende di qualcosa di *effettivo, nota mia*) pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far disparire l'una come l'altra senza il più piccolo impedimento"¹³.

Il discorso temerario di Plotino come il kantiano baratro della ragione possono prendere però anche la forma più mite di una favola nata dalla fantasia di Gianni Rodari¹⁴. Non se ne perderà il carattere conturbante. "C'era una volta un *omino di niente*", racconta Rodari. E, rivolgendosi al piccolo pubblico della scuola della borgata romana del Trullo, chiede *ironicamente*: allora, bambini, l'omino di niente "c'era, o non c'era"? C'era – continua –, ma faceva cose di niente, come incontrare un topo di niente, per niente spaventato dal gatto di niente e goloso di buchi di formaggio, per quanto non sapessero di niente... Alla domanda sulla "morale" della favola, Rodari ha risposto, una volta, in modo impeccabilmente leibniziano: senza il *potius quam nihil*, niente ente determinato, niente *aliquid* senza un possibile che sia magicamente possibile anche rispetto a se stesso, nessuna *relazione* tra topi, strade e buchi nel formaggio senza il varco aperto dal *potius quam* nel cuore dell'essere. Non ha detto proprio così, ma questo era il senso della favola. Anzi, a dire il vero, si è espresso quasi in questi termini, quando è stato chiamato a interpretarla. "Che cos'è questo niente? Questo niente – ha risposto – serve a dar corpo alle cose, perché non abbiamo il concetto dell'essere se non abbiamo il concetto del niente, non abbiamo il concetto di realtà se non abbiamo il concetto di assenza"¹⁵.

Quella che viene messa in scena mirabilmente dalla favola è dunque una pedagogia. Meglio ancora, non è semplicemente "una" pedagogia, ma è *la* pedagogia, la pedagogia dell'Occidente. Infatti la favola non si limita a insegnare "qualcosa", ma spiega *perché* c'è qualcosa invece del nulla. Essa mette a tema lo sfondo "di niente" senza il quale niente sarebbe dato a nessuno. La favola rodariana è a tutti gli effetti un'*introduzione alla metafisica* perché la trascendenza dell'ente nella sua totalità (la *meta-fisica*) non è altro che la generazione della soggettività adulta, *terminus ad quem* di ogni pratica pedagogica. E non è forse proprio questo il compito di una scuola che si arroga il titolo altissimo di scuola "elementare", di una scuola cioè del "fondamento"? Da questa pedagogia il bambino è strappato alla sua infanzia mistica, nella quale dobbiamo supporre che non ne sapesse niente del niente, ed è introdotto, dal domandare *maieutico* del maestro, nell'orbita della "metafisica" adulta, di quella metafisica che, come ha detto Heidegger "fa parte della 'natura dell'uomo'". La metafisica "non è un settore della filosofia universitaria, né un campo di escogitazioni

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ RODARI, G. *L'omino di niente*. Torino: Emme edizioni, 2019.

¹⁵ <https://www.raiplayradio.it/audio/2020/05/PANTHEON--09-Torte-in-cielo-e-paesi-sbagliati-Le-parole-della-fantasia-42a603b4-4113-463e-8684-200ac2ff23c9.html>

arbitrarie. La metafisica è l'accadimento fondamentale nell'esserci"¹⁶. La metafisica, insomma, è la "condizione umana", ma è una condizione "storica", nient'affatto "naturale", che deve essere conquistata tramite un addestramento specifico. A questo, del resto, servono le favole.

Cosa insegna allora la nostra favola? Esattamente quello che Rodari ha detto: che senza il passo preliminare nel nulla, nessun ente sarebbe dato, disvelato, aperto all'interrogazione, senza il *potius quam nihil* non vi sarebbe un "mondo" significante, non vi sarebbe, come scrisse Bertrando Spaventa, "la generazione o *geminazione* dell'Essere". La favola ha come tema "il problema del mondo, lo stesso enigma della vita, nella sua massima semplicità logica". E concerne la genesi di una soggettività responsabile, perché il *potius quam nihil* è l'essenza stessa della soggettività adulta. Meraviglia e angoscia non sono forse le tonalità emotive che caratterizzano il pensare? "Quel che sappiamo, continua Spaventa, è, che senza il Pensare non sarebbe il No, il Non Essere (...) Questa infinita potenza, questo gran *prevaricatore* è il Pensare (...) Questo compenetrarsi – L'Essere che si compenetra, l'Essere come trasparenza dell'Essere – questo è il Pensare [...] la *negazione*, la *differenza* [...] è, perché sia la vera *identità* o *medesimezza* dell'Essere [...] Perché dunque la negazione? Perché l'Essere sia L'Essere [...]"¹⁷. La favola dell'Omino di niente illustra allora magistralmente la tesi di fondo della linea maggiore del pensiero filosofico moderno perfettamente espressa da Heidegger: "il niente è ciò che rende possibile l'evidenza dell'ente come tale per l'esserci umano"¹⁸.

3. *Genesi della possibilità pura*

Anche in Aristotele si affaccia l'idea vertiginosa di un baratro (*bathos*) che inghiotte la necessità costringendola a chiedersi "dove io sono, dunque?". Lo ha fatto in sede logica, in *De Interpretatione* 13, discutendo da par suo della *consecutio* (*akolouthesis*) dei modi, quando solleva il problema "se a *necessario che sia* segua *possibile che sia*". La questione posta da Aristotele è la seguente: ciò che è possibile è ciò che può accadere come non accadere. Dal possibile che sia consegue infatti il contingente che sia. Il necessario è invece l'impossibile che non sia (il necessario è la negazione del contingente). Dal momento però che ciò che deve inflessibilmente accadere deve *poter* accadere ne risulta che il *dynaton* non può non includere insieme al contingente anche il necessario. Dal quadrato dei modi, da cui muove la sua analisi, ciò

¹⁶ HEIDEGGER, M. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi. Milano: Adelphi, 2001, p. 77.

¹⁷ SPAVENTA, B. *Opere*, a cura di F. Valagussa. Milano: Bompiani, 2008, p. 359-360.

¹⁸ HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, trad. it. cit., p. 71.

però non risultava. Se infatti non fosse così, argomenta Aristotele, se a ciò che è *necessario che sia* non seguisse il *possibile che sia* dovrebbe seguire la contraddittoria, vale a dire *non possibile che sia* o la contraria *possibile che non sia*. Se cioè il necessario (qui, come in seguito, necessario/possibile valgono per “ciò” che è tale: Aristotele scrive infatti *necessario che sia*, *possibile che sia*) non fosse possibile sarebbe impossibile oppure potrebbe non essere, il che è evidentemente assurdo (*atopon*); ma se ciò che è necessario deve essere possibile, allora da questa premessa, apparentemente inoffensiva, ne consegue il medesimo *bathos* della ragione che sconcerterà Plotino, Kant e i bambini della scuola del Trullo perché “tutto ciò che ha la potenza ad essere può essere e può anche non essere, giacché ciò che ha la possibilità di non essere può darsi che non sia”¹⁹. Ecco dunque l'*atopon*: in omaggio alla coerenza della ragione se ne dovrà insomma concludere che *tutto ciò che è necessario possa anche non essere*, la contingenza della necessità, e questo appunto perché 1) ogni possibile può anche non essere e 2) tutto quel che è necessario deve essere ovviamente anche possibile.

L'*atopon* aristotelico è un *atopon* solo logico. È una *reductio ad absurdum* che, deve portare ad una revisione (per altro, come vedremo, assai problematica) della nozione di *dynaton* per la quale “non tutto” il possibile può anche non essere ma solo una “parte” di esso. Ma che l'assurdo logico possa trasformarsi in un assurdo metafisico lo testimonia Tommaso. L'ipotesi vertiginosa del poter non essere di tutto ciò che è necessario costituirà infatti il nerbo della sua *tertia via*, che è infatti una *dimostrazione per assurdo*: se tutto ciò che è necessario potesse anche non essere, allora, argomenta il filosofo, niente ci sarebbe ad un dato momento, perché un possibilità che non si attualizzi mai non è una genuina possibilità, “ma se questo è vero, anche ora non esisterebbe niente, perché ciò che non esiste non comincia ad esistere se non per qualche cosa che è. Dunque, se non c'era ente alcuno, è impossibile che qualcosa cominciasse ad esistere e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso”. La tesi della contingenza radicale del principio produce dunque conseguenze assurde e va rifiutata: “bisogna – conclude Tommaso – che nella realtà vi sia qualcosa di necessario”²⁰. Per sfuggire all'assurdo di un necessario che può non essere (“*ma donde io sono, dunque?*”), Tommaso poteva confidare nel suo Dio *actus essendi*, appreso alla scuola degli arabi. Ad Aristotele non restava invece che convocare per la potenza del necessario (giacché tutto ciò che è necessario deve essere possibile) un'altra modalità della potenza rispetto a quella bilaterale che governa la contingenza degli enti. Essa dovrà essere una potenza a senso unico che coincide con il suo stesso atto. A fornirgliene il modello era la potenza irrazionale della natura, la potenza di bruciare del fuoco, ad esempio, che è una potenza sempre

¹⁹ *Metaphysica* IX, 1050 b 11-12.

²⁰ Tommaso d'Aquino, *La somma teologica*, vol. 1. Firenze: Salani, 1952, p. 76.

in esercizio, non articolata ad un soggetto che ne disponga liberamente, come avviene invece nel caso della potenza razionale dell'architetto, che può non costruire in atto. Una tesi, questa, che si rivela straordinariamente pericolosa, perché era la stessa sostenuta da quei filosofi per i quali vale l'equazione perfetta *physis* nient'altro che *dynamis*, *dynamis* nient'altro che *energheia*: i cosiddetti *oi megarikoi*.

Si dirà che per i megarici la tesi valeva per ogni sostanza, mentre Aristotele parla dopotutto solo di Dio e delle sostanze sovrasensibili, ma noi sappiamo che il necessario che sia e l'impossibile che non sia convergono per tutte le sostanze, sia che esse siano eterne, come gli astri o Dio, o che esse siano sensibili e corruttibili, come capello, fango e sudiciume. E' infatti *necessario* "Che ciò che è sia quando (*otan*) è e che ciò che non è non sia quando (*otan*) non è"²¹. Accanto al non poter non essere in atto delle sostanze sempre in atto c'è la necessità "condizionale" di tutte le altre sostanze "quando" sono in atto. Nell'attualità del "quando" convergono la necessità condizionale (ipotetica) e la necessità assoluta: l'atto di P esclude la potenza di non P *quando* P e l'atto di non P esclude la potenza di P *quando* non P. La revisione della potenza bilaterale, che è richiesta per sfuggire all'aporia del poter non essere del necessario, investe così tutte le sostanze "quando" sono. Concerne la loro "effettività", il loro "aver-luogo". La potenza di qualcosa, che si deve supporre a fondamento della effettività di quel qualcosa (se il necessario deve essere anche possibile), si configura perciò nella forma megarica di una potenza sempre in esercizio: una potenza mai in pausa e priva, quindi, di quell'autonomia rispetto all'atto, che invece Aristotele aveva rivendicato contro i megarici.

La revisione del quadrato delle opposizioni modali, che rende così impervia la lettura di *De Interpretatione*, 13, è dettata perciò non solo dall'urgenza di stabilire per il possibile uno statuto così largo da includere dentro di sé tanto il contingente quanto il necessario, sia ciò che può essere altrimenti sia ciò che non può non essere in atto, ma anche dalla esigenza di sfuggire alla "trappola" megarica nella quale si rischia di cadere una volta che la necessità è "temporalizzata" dallo *otan e: quando* la possibilità è *reale* essa è inevitabilmente effettiva, non può non attuarsi. Per i megarici valgono le leggi modali enunciate da Nicolai Hartmann: solo ciò che è realmente possibile è realmente effettivo (legge della possibilità del reale), solo ciò che è realmente effettivo è realmente necessario (legge della necessità del reale). Da esse segue che ciò che è realmente possibile è anche realmente necessario, senza che si diano margini per possibilità inattuante volteggianti come fantasmi sopra il reale. Si noti, prima di proseguire, come il megarismo sia una spada di Damocle che sempre pende sulla metafisica di Aristotele dal momento che l'unità della sostanza è spiegata da Aristotele

²¹ *De interpretatione* 9, 23-24.

sulla base della unità di potenza attiva e potenza passiva: quando (*otan*) agente e paziente si incontrano, scrive Aristotele, “necessariamente” l’uno agisce e l’altro patisce²². La potenza è insomma *automaticamente* realizzata non appena è completa nell’ordine del tempo, non appena, *otan*, sono date ciò che Nicolai Hartman chiama le “totalità delle condizioni”, con la “catastrophical consequence”, ha osservato Hintikka, di ricondurre Aristotele a quella “megarian position” dalla quale voleva invece smarcarsi²³. Di qui la spasmodica ricerca da parte dello stagirita di una via d’uscita “modale” che eviti tanto la temuta deriva irrazionalista (la contingenza della necessità) quanto la soluzione megarica (la dissoluzione della contingenza).

Nel quadrato originario era escluso che il necessario che sia potesse “andare insieme” (*akolouthein*) con il possibile che sia. Possibilità-contingenza e Impossibilità e necessità si disponevano nella parte sinistra e destra del quadrato. Non era possibile sulla base di quello schema far conseguire al *necessario che sia* il *possibile che sia*, sebbene proprio questo fosse richiesto per sfuggire all’assurdo di una necessità che, o non essendo possibile, risultasse impossibile, o essendo “bilateralmente” possibile risultasse contingente (da essa consegue infatti il *poter non essere di ciò che è necessario*). La ingegnosa soluzione di Aristotele consiste nel mostrare come alla possibilità di qualcosa non consegua la non necessità di quel qualcosa, come risulterebbe dal quadrato standard (secondo la consecuzione più ovvia: *possibile che sia* = *contingente che sia* = *non necessario che sia*), quanto piuttosto la *non necessità del non essere* di quel qualcosa: non è infatti necessario che ciò che è possibile non sia (*non necessario che non sia*). Siccome tale truismo vale anche per ciò che è *necessario che sia*, giacché evidentemente non è necessario che ciò che è necessario non sia, ne risulta “astutamente” che dal *possibile che sia* possa essere fatto conseguire anche il *necessario che sia*. Lo diciamo un truismo perché facendo conseguire dal *possibile che sia* il *non necessario che non sia* invece del *non necessario che sia*, Aristotele riconduce, in ultima analisi, ciò che è *realmente* possibile (la potenza di P) al non impossibile (di P), vale a dire alla possibilità intesa astrattamente come mera non contraddizione (alla possibilità logica).

Nel quadrato delle opposizioni modali, così revisionato, il *possibile che sia* disegna allora una circonferenza più ampia di quella del *necessario che sia*, il quale è contenuto al suo interno, come una sua regione. Su di un piano puramente astratto, lo schema che ne risulta sarà quello a cui si atterrà l’intera tradizione metafisica, fino a Kant e ad Heidegger: il possibile è il modo più alto, il reale (contingente) ne è una sua regione, e il necessario è quella modalità del materialmente reale che si accorda formalmente con il possibile, nel senso in cui si dice necessaria ogni realtà la cui effettività

²² *Metaphysica* IX, 1048 a 6-8.

²³ HINTIKKA, J. *Analysis of Aristotle*. Boston: Kluwer Academic Publisher, 2004, p. 80.

discenda direttamente dalla sua sola possibilità formale (Dio, ad esempio, è ente necessario perché la sua esistenza è implicata dalla sua sola possibilità). Il necessario e il contingente diventano in questo schema *specie* del genere *non impossibile*, sono cioè parti di quel “tutto” che è il logicamente possibile. Il *necessario che sia*, come specie, si rapporta al *possibile che sia*, come il particolare all’universale, cosicché del necessario è predicabile il possibile *come dovevasi dimostrare*: “non tutto” però²⁴. A distinguere le due specie è infatti la relazione con l’atto: accidentale nel caso del contingente, essenziale nel caso del necessario. “Non tutto” il non-impossibile è dunque necessario, ma solo quello congiunto con l’atto, vale a dire il necessario in senso assoluto e il necessario in senso ipotetico, dio e gli astri come i capelli, il fango e il sudiciume “quando” sono in atto. Tutte le sostanze, nessuna esclusa, nella misura in cui sono in atto (*otan energhe*) sono necessarie: non possono non essere ciò che sono, così come tutte le sostanze quando non sono in atto sono impossibili. Per loro Aristotele è costretto a riconoscere la validità del principio megarico: *otan energhe monon dynasthai, otan de me energhe ou dynasthai*. Infatti Aristotele per spiegarle ha dovuto far ritornare in gioco la nozione di potenza irrazionale, *alogos*, introdotta per classificare quelle potenze che sono sempre in atto, quelle potenze, cioè, che non possono non essere in esercizio. Queste potenze non sono potenze dei contrari. Esse non sono “capacità”, infatti non possono l’opposto. Per loro vale l’equazione perfetta stabilita dai filosofi megarici: *physis nient’altro che dynamis, dynamis nient’altro che energheia*. L’aristotelica potenza irrazionale è il *dynasthai* megarico riletto alla luce della metafisica presupposizione che la possibilità reale, quella che non può non effettuarsi, sia solo una parte del tutto del possibile.

Ma, ci chiediamo, se da un lato di questo tutto ci sono tutte le sostanze in atto, sensibili e sovrasensibili, se qui è insomma raccolto l’intero mondo dell’esperienza, tutta la realtà di quello che agisce e produce degli effetti, che cosa resta all’altra metà? Che statuto ha la potenza razionale, la potenza disgiunta dall’atto, la potenza come capacità che resta in pausa quando non è esercitata? Essa ha lo statuto dell’*en dynamei*, del meramente possibile il quale non può nulla se, dal mondo reale, dal mondo delle potenze sempre in esercizio, dal mondo delle potenze automatiche, autorealizzantesi, non intervenisse in suo soccorso un atto che lo pone in essere. Le potenze disgiunte dall’atto, i possibili che sussistono come tali senza passare all’atto, sono come fantasmi volteggianti, che per incarnarsi hanno bisogno di nutrirsi del sangue dei viventi. Sono dei puri prodotti del linguaggio (*logos*). Il *non impossibile*, al quale Aristotele riconduce, in ultima analisi, il *possibile che sia*, è infatti il *non contraddittorio* che il dire presuppone (senza poterlo dimostrare) per poter funzionare come dire significativo: dire è sempre dire qualcosa di *determinato*. “Come tale” il possibile non è però niente di “reale”, il suo essere è solo “logico”. Come

²⁴ *De interpretatione* 13, 22 b 36.

le anime, di cui parla un immaginoso passo di Plotino particolarmente caro a Bergson, i meramente possibili “Incapaci di agire, cosa a cui del resto non pensano affatto, (...) planano al di sopra del tempo, al di fuori dello spazio”²⁵. Il possibile (come non impossibile) non è niente, un niente che Aristotele, per sfuggire alla “catastrofe megarica”, si trova però costretto a presupporre come orizzonte della comprensione del senso dell’essere reale. Egli deve supporre che le potenze razionali e arazionali, di cui ha sottolineato la differenza di natura (sono, dice, “omonime”), convengano poi nel genere *tou dunatou*, siano cioè, di fatto, solo differenti per grado (siano “sinonime”). La potenza razionale bilaterale, dicono concordi gli storici della filosofia al termine delle loro analisi di *De interpretatione* 13, è chiamata in causa da Aristotele per spiegare le *kineseis*. La *dynamis*, come disposizione, è “indispensabile” per spiegare il movimento e il divenire²⁶. Essa vale per il mondo sublunare, per il mondo contingente e in fin dei conti anarchico del divenire, mentre quella “irrazionale” varrebbe per la necessità assoluta (Dio), ma, come abbiamo visto, essa vale – e la cosa è parecchio problematica – anche per quella condizionale (tutte le sostanze “quando” sono in atto non possono non essere ciò che sono).

Distinguendo differenti specie di possibilità non è però una divisione del campo del reale quella che qui viene prospettata, anche se così viene indubbiamente presentata da Aristotele e come tale sarà accolta da tutta la tradizione. In realtà Aristotele non divide un impero. Il precettore di Alessandro Magno sapeva bene che gli imperi si “instaurano”. In *De Interpretatione* 13, insieme a tutti gli altri luoghi in cui Aristotele si misura con i megarici, assistiamo piuttosto alla “instaurazione” di un impero destinato a durare molto di più di quello del suo giovane discepolo. Che cosa fa Aristotele revisionando il quadrato delle opposizioni modali? Rifrangendo il *non-poter-non* del reale, il solo reale che c’è, nel prisma del “dire”, lo sottomette all’autorità del *logos*. Il riferimento al *logos* come criterio di distinzione tra le due potenze (*meta logou* e *alogos*) si deve al fatto che Aristotele ha ben chiaro che qualcosa come una relazione di contrarietà si dà solo nell’orizzonte del dire predicativo. Il giudizio è solo il giudizio mostra la cosa e la sua privazione (*steresis*). Solo per l’animale dotato di linguaggio si dà qualcosa come una negazione della cosa, solo per lui il non-essere è concepibile *come tale* così come solo per lui l’essere era concepibile *come tale*. Le due concepibilità, essere *come tale* e non-essere *come tale*, sono iscritte nella stessa apertura del dire predicativo. In tal modo Aristotele trasvaluta l’*energeia* del reale in *kinesis*, dà alla “mostruosa spontaneità” della *physis* la forma “umana” (e, aggiungerei, “troppo umana”) di un cambiamento diretto alla sua soddisfazione che muove qualcosa dal cattivo contrario della privazione al buon contrario della

²⁵ BERGSON, H. *Le rêve*, in *Œuvre*, cit., p. 886.

²⁶ CHIURAZZI, G. *Dynamis. Ontologia dell’incommensurabile*. Milano: Guerini, 2017, p. 177.

forma. Tale *metabolé kata kinesis* è la sola forma di esistenza attuale di cui può godere una potenzialità nella misura in cui è soltanto potenzialità: è l'atto (*entelecheia*) di ciò che è in potenza *in quanto potenza*²⁷. Ben lungi dall'essere generata dalla evidenza della contingenza dell'ente, la metafisica è così l'instaurazione della contingenza *nell'ente* e, con essa e grazie ad essa, è la posizione di un soggetto sovrano, responsabile, maturo e adulto che dispone della "facoltà di": essa segna la fine dell'infanzia mistica e la generazione o *geminazione* dell'Essere.

Bibliografia

- AQUINO, T. *La somma teologica*, vol. 1, Salani, Firenze 1952.
- BATAILLE, G. *L'esperienza interiore*, trad. it. di C. Morena, Dedalo, Bari 1978, p. 34.
- BERGSON, H. *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di M. Vinciguerra, SE, Milano 2006, p. 192.
- BERGSON, H. *La Pensée et le mouvant*. In: *Œuvres*, Paris, Puf 1959.
- BERGSON, H. *Le rêve*. In : *Œuvres*, Paris, Puf 1959.
- CHIURAZZI, G. *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*, Guerini, Milano 2017.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft* [1781 A; 1787 B], Ak. III-IV; tr. it. di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.
- HEIDEGGER, M. *Che cos'è metafisica?*, in Segnavia, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001.
- HINTIKKA, J. *Analysis of Aristotle*, Kluwer Academic Publisher, Boston 2004.
- LEIBNIZ, G. *Principi della natura e della grazia fondati sulla ragione* (1714), in *Scritti filosofici*, vol. I, a cura di D.O.Bianca, UTET, Torino 1967.
- RODARI, G.. *L'omino di niente*, Emme edizioni, Torino, 2019.
- SPAVENTA, B. *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2008.

Rocco Ronchi

endereço profissional:
Professional Address:
University of L'Aquila
Department of Human Sciences V.le Nizza 14
67100 L'Aquila
Italy
tel. +39 0862 2432197
email: rocco.ronchi@univaq.it

²⁷ *Physica* 1, 201 B, 1-2; 201 a 27 -29, 201 b 4-5.