

Gino Zaccaria

Ontologia dell'infinito
(da Aristotele ad Anassimandro — verso Leopardi)*

ἡ δὲ φύσις φεύγει τὸ ἄπειρον· τὸ μὲν γὰρ ἄπειρον ἀτελές, ἡ δὲ φύσις αἰεὶ ζητεῖ τέλος.

L'assorgenza rifugge l'in-finito¹; infatti l'in-finito è carente della fine, mentre l'assorgere tenta sempre (di riaversi nel)la fine.

(Aristotele, *De generatione animalium*, 715 b 15)

1. Introduzione

David Hilbert, nel primo quarto di una sua conferenza del 4 giugno del 1925, intitolata *Über das Unendliche*,² e pronunciata al congresso della Società Matematica della Vestfalia in onore di Karl Weierstraß, dice:

Durch diese Bemerkungen wollte ich nur dartun, daß die endgültige Aufklärung über das *Wesen des Unendlichen* weit über den Bereich spezieller fachwissenschaftlicher Interessen vielmehr zur *Ehre des menschlichen Verstandes* selbst notwendig geworden ist.

Das Unendliche hat wie keine andere Frage von jeher so tief das *Gemüt* der Menschen bewegt; das Unendliche hat wie kaum eine andere *Idee* auf den Verstand so anregend und fruchtbar gewirkt; das Unendliche ist aber auch wie kein anderer *Begriff* so der *Aufklärung* bedürftig.³

Con queste osservazioni, ho inteso unicamente far comprendere come il definitivo chiarimento dell'*essenza dell'infinito* vada molto al di là del campo degli specifici interessi delle scienze specialistiche; infatti esso (chiarimento) è divenuto necessario per *la dignità stessa dell'umano intelletto*.

L'infinito ha da sempre mosso *l'animo* degli uomini più profondamente di ogni altra questione; l'infinito ha stimolato l'intelletto, ed è stato per esso fruttuoso, come forse nessun'altra *idea*; ma l'infinito è anche bisognoso di un *chiarimento* come nessun altro *concetto*.

* Testo dell'omonimo seminario tenuto il 26 luglio 2019 nell'ambito della settimana meranese di *ScienzaNuova* (si veda www.scienzaNuova.org). Lo stile dello scritto risente del carattere orale della comunicazione. L'elaborazione si è basata sul pensiero della *Lichtung*, fondato da Heidegger, e sull'interpretazione della metafisica aristotelica contenuta nel saggio *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1. Passi di tale scritto (*ivi*, pp. 281-288) sono liberamente ripresi *infra* nei §§ 8-9. (Ringrazio Ivo De Gennaro per la revisione delle mie traduzioni dei brani tedeschi citati.)

¹ Il motivo di questo trattino («in[-]finito») è indicato *infra* all'avvio del § 11.

² Si veda "Mathematische Annalen", vol. 95, 1926, pp. 161-190.

³ *Ivi*, p. 163.

Non possediamo le competenze per seguire gli sviluppi della conferenza di Hilbert. Qui interessa trattenere solo questo: il chiarimento del senso dell'infinito *edifica la dignità dell'intelletto e quindi del pensiero e così dell'essere stesso dell'uomo*; l'infinito è un'idea; l'infinito è un concetto.

Non si potrà d'altro canto passare in rassegna la lunghissima "teoria di teorie" che i pensatori e gli scienziati di ogni epoca hanno proposto sul problema dell'infinito.⁴ Che poi si tratterà di una *ontologia* dell'infinito emergerà nel corso della trattazione. E se *onto*-logia dovrà essere, allora ogni passo dovrà avvenire nel costante riferimento all'essere dell'uomo, al quale conviene il nome di «mortale» o di «terrestre». Inoltre, se essa sarà *dell'infinito*, la sua parola — «infinito» — dovrà udirsi per ciò che dice e indica (fenomenologicamente), e quindi per ciò che in-dice interrogando, e non per ciò che "rappresenterebbe" o "simboleggerebbe". Infatti, il detto, se *dice*, se è *interrogante in-dizione*, non è mai né segno né simbolo.

2. L'infinito e l'inizio. L'ἄπειρον di Anassimandro

Infinitus è un aggettivo, il quale, in italiano, diviene *anche* un sostantivo. Nella lingua latina, i nomi del non finito sarebbero piuttosto *infinitas* e *infinitio*: il primo dice lo *stato* del *sine fine*, mentre il secondo indica il venir meno di ogni termine e misura, il ritrarsi del limite, il cedere del confine. In ogni caso, la sfera di senso dell'aggettivo *infinitus* è ampia: si va dall'illimitato all'indefinibile e all'immenso, dall'estremo e intenso all'incalcolabile e sterminato.

Emergono allora già alcune questioni: qual è il tratto di fondo di questi significati? Dobbiamo forse guardare alla fine? E che "è" la fine? È forse *la compiuta fragranza dell'inizio*? Non è infatti il generarsi di una fine il pieno avvento di un inizio? ossia: un inizio *finito*? E ancora: l'infinito è forse ciò che non ha inizio e quindi ciò che ne è carente? E posto che sia così, forse che l'infinito è "solo" un'ingiunzione che impone al mortale di de-terminare l'inizio, o di non perdere il senso del reciproco indirsi dell'inizio e della fine? L'infinito sarebbe il richiamo all'inizio, nella misura in cui esso è il venir meno di ogni fine?

Il sostantivo «l'infinito» — il richiamo all'inizio, e quindi alla fine — è una delle parole con le quali siamo soliti tradurre il greco τὸ ἄπειρον.

Tra i cosiddetti "frammenti" dell'inizio del pensiero filosofico e scientifico, ve n'è uno, attribuito ad Anassimandro, che menziona l'ἄπειρον. Una testimonianza di Teofrasto, conservata nel commento di Simplicio alla *Fisica* di Aristotele (24, 13), afferma infatti che «Anassimandro, figlio di Prassade, milesio, e successore e allievo di Talete, ἀρχὴν τε καὶ στοιχείον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον».⁵ Comunemente tale sentenza è tradotta in questo modo: «A. (...) ha detto che *principio* ed

⁴ Ricordiamo a tal proposito la monografia di Rodolfo Mondolfo dedicata ai molteplici sensi dell'infinità nella poesia, nel pensiero e nella scienza della grecità. L'opera, intitolata *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica* (Firenze: La Nuova Italia, 1956; Milano: Bompiani, 2012-14), fu pubblicata in prima edizione nel 1934 presso Le Monnier con il titolo *L'infinito nel pensiero dei Greci*. Si veda *infra* la n. 30.

⁵ Poniamo in corsivo le parole attribuite ad Anassimandro; si veda *I Presocratici*, a cura di Alessandro Lami, Milano: Rizzoli, 2005⁶, pp. 129-130. Si considerino anche: 1. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, herausgegeben von Walther Kranz, Erster Band, Zürich: Weidmann, 1989⁸, p. 89; 2. *I Presocratici*, a cura di Giovanni Reale, Milano:

elemento *delle cose che sono* è [era/fu] *l'infinito*»; oppure in quest'altro: «A. ... sostiene che l'origine di tutti gli esseri è l'infinito». Un pensiero strano! Se rendiamo ἀρχή (dizione che, secondo Teofrasto, sarebbe stata coniata in senso filosofico proprio da Anassimandro) con «inizio elementare», il detto suonerebbe così:

l'inizio elementare degli enti sta in ciò che non ha fine.

Il senza-fine sarebbe dunque l'inizio degli enti, degli *essenti*. Ma che si intende con l'espressione «gli essenti»? Ed è attendibile pensare e ritenere — tornano in altra forma gli interrogativi precedenti — che il senza-fine possa costituirsi come (un) inizio?

È tutto estremamente problematico. Lasciamo per ora il punto; lo riprenderemo quando dovremo tirare le fila della trattazione.

3. *L'ἀπειρον di Aristotele. Avvio (il conio fenomenologico)*

Aristotele dedica all'ἀπειρον alcuni tentativi fenomenologici; ne tratta sistematicamente (citando, fra gli altri, Anassimandro) nel libro Γ (III) della *Fisica* (φυσικὴ ἀκρόασις) ai capp. 4-8, oltre che, ma in modo sintetico, nel cap. 10 del libro K (XI) della *Metafisica*. Vi sono poi varie occorrenze dell'aggettivo ἀπειρος in relazione ad esempio al χρόνος («stabile temporaneità») e al tratto del πρῶτον κινῶν ἀκίνητον («primo/pristino movente immoto»); si vedano *De Caelo*, I, 7, 275 b; 12, 283 a 4-10, nonché *Phys.*, VIII (in particolare 15, 266-267) e *Metaph.*, XII, 7, 1073 a 3-13.

Ci limiteremo qui a tradurre e a leggere solo alcuni passi dal succitato libro Γ. Ma sarà necessario dapprima preparare il “terreno ermeneutico”, altrimenti ogni tentativo di comprensione sarà vano. Dovremo allora coniare delle parole. Il conio sarà l'esito delle analisi fenomenologiche nelle quali ci impegneremo. Questo potrebbe risultare irritante giacché contrasta con i nostri usuali abiti di pensiero. Nella speranza almeno di *attenuare* il fastidio, citeremo, a sostegno del nostro modo di procedere,

1. cinque brani di Leopardi sulla necessità del neologismo (anche in filosofia; si cita Platone);
2. un brano di Heidegger — che chiude il § 7 di *Sein und Zeit* — a proposito del conio fenomenologico nella trattazione della *Seinsfrage*;
3. una nota di Kant, che, a suo modo, risolve (in senso metafisico) la questione dell'introduzione dei neologismi in filosofia.

Leopardi:

Zib 50

1. Le parole nuove si devono anche cavare dalle radici che sono nella propria lingua, e questa è una fonte principalissima e dalla quale Dante che passa pel creatore della lingua derivò una grandissima, e forse la massima parte delle voci ch'egli introdusse. E i derivati da questa fonte serbando com'è

Bompiani, 2006, p. 197; 3. Giorgio Colli, *La sapienza greca*, vol. II, Milano: Adelphi, 1978², p. 175 (si vedano il frammento '11 [B 1]' e la relativa nota alle pp. 309-311, il frammento '11 [B 11]' e' a p. 191, nonché i chiarimenti generali sulla fonte teofrastea alle pp. 325-329).

naturale il colore nativo della lingua più che qualunque altro, se son fatti con giudizio, vengono a formare il miglior genere di voci nuove che si possano creare ec. ec. .

Zib 1134

2. ... lo studio dell'etimologie diverrebbe infinitamente più filosofico, utile ec. e giungerebbe tanto più in là di quello che soglia arrestarsi, facendosi una strada illuminata e sicura per arrivare fin quasi ai primi principii delle parole (...) si scoprirebbero moltissime bellissime ed utilissime verità, non solamente sterili e filologiche, ma fecondissime e filosofiche, atteso che la storia delle lingue è poco meno (per consenso di tutti i moderni e veri metafisici) che la storia della mente umana; e se mai fosse perfetta, darebbe anche infinita e vivissima luce alla storia delle nazioni.

Zib 2400

3. Rinunziare o sbandire una nuova parola o una sua nuova significazione (per forestiera o barbara ch'ella sia), quando la nostra lingua non abbia l'equivalente, o non l'abbia così precisa, e ricevuta in quel proprio e determinato senso; non è altro, e non può esser meno che rinunziare o sbandire, e trattar da barbara e illecita una nuova idea, e un nuovo concetto dello spirito umano.⁶

Zib 2723

4. I pedanti che oggi ci contrastano la facoltà di arricchir la lingua, pigliano per pretesto ch'essa è già perfetta.

Zib 3235-3237

5. Platone, *Sofista*: Πόθεν οὖν ὄνομα ἑκατέρω τις αὐτῶν λήψεται πρέπον; ἢ δῆλον δὴ χαλεπὸν ὄν, διότι τῆς τῶν γενῶν κατ' εἶδη διαιρέσεως παλαιὰ τις, ὡς εἰσικεν, ἀργία τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἀσύνητος παρῆν, ὥστε μὴδ' ἐπιχειρεῖν

μηδένα διαριεῖσθαι· καθὸ δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνάγκη μὴ σφόδρα εὐπορεῖν [267 d 4-7]; *Unde iam nomen utriusque eorum quisquam arripiet conveniens? an dubium non est quin difficile sit, propterea quod ad generum in species distributionem vetustam quandam, ut videtur, et inconsideratam superiores habebant offensionem atque fastidium, ita ut ne conaretur quidem ullus dividere; quocirca etiam nomina non satis nobis possunt in promptu esse?* Astius. [«E dove trovare poi un nome che si addica all'uno e all'altro di loro? È flagrante infatti la difficoltà, giacché, come sembra, presso coloro che hanno indagato il tema vi era una vetusta e stolta pigrizia (o indolenza) nello scindere (e discernere) i generi secondo i riguardi aspettuali, al punto che nessuno si è curato di operare la scissura. Per questo necessariamente vi è una certa carenza di nomi.» (trad. n.)].

Vuol dir Platone, e si lagna, che gli antichi greci (e così tutti gli antichi d'ogni nazione) ebbero poche idee elementari, onde la loro lingua (e così tutte le lingue fino a una perfetta maturità e coltura, e fino che la nazione non filosofa) mancava di termini esatti, e sufficienti ai bisogni del dialettico massimamente e del metafisico. Ond'è che Platone il quale volle sottilmente filosofare, ed esercitare l'esatto raziocinio, e considerare profondamente la natura delle cose, fu arditissimo nel formare de' termini di questa fatta, ed abbonda sommamente di voci nuove e sue proprie, esatte e logiche ovvero ontologiche, che da niuno altro si trovano adoperate, o che da' suoi scritti furono tolte. E notisi che

⁶ Si veda anche *infra* il brano «2386-2387» menzionato nel § 3 del cap. 6.

Platone faceva questa lagnanza della sua lingua, la più ricca, la più feconda, la più facile a produrre, la più libera, la più avvezza e meno intollerante di novità, ed oltre a questo, nel più florido, perfetto ed aureo secolo d'essa lingua, e quasi ancora nel più libero e creatore. Nondimeno a Platone parve scarsa a' bisogni dell'esatto filosofare la stessa lingua greca nel suo miglior tempo, e trattando materie sottili egli ebbe bisogno di parere ardito agli stessi greci in quel secolo, e di fare scusa e addur la ragione del suo coniar nuove voci. Nè certo si dirà che Platone le coniasse o per trascuratezza e poco amore della purità ed eleganza della lingua, di ch'egli è fra gli Attici il precipuo modello, nè per ignoranza d'essa lingua, e povertà di voci derivante da questa ignoranza. (22. Agos. 1823.)

Heidegger:

Mit Rücksicht auf das Ungefüge und »Unschöne« des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die »Grammatik«. Wenn ein Hinweis auf frühere und in ihrem Niveau unvergleichliche seinsanalytische Forschungen erlaubt ist, dann vergleiche man ontologische Abschnitte in Platons »Parmenides« oder das vierte Kapitel des siebenten Buches der »Metaphysik« des Aristoteles mit einem erzählenden Abschnitt aus Thukydides, und man wird das Unerhörte der Formulierungen sehen, die den Griechen von ihren Philosophen zugemutet wurden. Und wo die Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern.

In relazione alla goffaggine e alla "stonatura" dell'espressione nelle seguenti analisi, è opportuno considerare questo: una cosa è "raccontare" l'*ente*, un'altra, ben diversa, è concepire l'essente nel suo *essere*. Per quest'ultimo compito, vengono meno non soltanto per lo più le parole e le dizioni bensì manca innanzitutto la "grammatica". Se è concesso un cenno alle precedenti ricerche analitiche sul senso d'essere, ineguagliabili quanto al loro rango, si confrontino le sezioni ontologiche del *Parmenide* di Platone, oppure il quarto capitolo del settimo libro della *Metafisica* di Aristotele, con un qualunque brano narrativo tratto da Tucidide, e ci si potrà accorgere del carattere inaudito delle formulazioni <in lingua madre> che furono assegnate ["date in carico"] ai Greci dai loro filosofi. Ora, quando le forze siano notevolmente inferiori, e, in più, quando il decontraendo dominio d'essere sia ontologicamente molto più arduo di quello che fu dato in dote ai Greci, cresceranno <necessariamente> la laboriosità della formazione concettiva e la durezza dell'espressione.

Kant:

Bei dem großen Reichtum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder andern, noch so gar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und, ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es ratsam, sich in einer toten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff samt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen (sollte es auch zweifelhaft

bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe), als sein Geschäfte nur dadurch zu verderben, daß man sich unverständlich machte.⁷

Nonostante la grande ricchezza delle nostre lingue madri, spesso la mente pensante si trova in difficoltà nella ricerca dell'espressione che si addica precisamente al suo concetto; e quando essa (espressione) manchi, la mente pensante non si lascia bene intendere né dalle altre né addirittura da se stessa. Il coniare nuove parole consiste nella pretesa di legiferare nel campo delle lingue — azione che raramente riesce. Sicché, prima di ricorrere a tale disperato mezzo, è consigliabile rivolgere lo sguardo a una lingua morta e dotta per stabilire se non vi si possa rinvenire tale concetto unitamente alla sua addetta espressione; e se anche l'antico uso di tale espressione fosse divenuto, per la disaccortezza dei suoi trovatori, un poco oscillante, sarebbe tuttavia preferibile conferire maggior vigore al senso che gli era più proprio (sebbene dovesse non essere certo che si intendesse allora proprio quel senso) invece che rovinare l'opera rendendosi inintelligibili.

4. La questione del senso greco dell'essere: il "tempo" dell'εἶναι e l'ἰδέα

Passiamo dunque ai "nostri" comî traduttivi. Essi riguardano, oltre la parola ἄπειρον, tre parole di lunga tradizione e di ampio uso: δύναμις, ἐνέργεια ed ἐντελέχεια, rispettivamente rese normalmente con «potenza», «atto o realtà», e ancora con «atto e attualità» — termini accompagnati dai rispettivi aggettivi: potenziale, attuale, reale, eccetera. ἄπειρον è invece tradotto, come si è precisato, con «infinito» — parola che viene solitamente proposta con il tacito intento di lasciare intatta la sua "de-finita" nebulosità.

In relazione alle prime tre voci, chiediamo: possiamo forse assumere le loro consuete traduzioni nel nostro discorso? Ma ancora prima: Aristotele, con queste tre parole, di che parla? Quali sono il tema e il campo d'indagine ai quali in tal modo egli si riferisce? Troviamo una risposta in un punto (di un passo che leggeremo alla fine del § 10) del citato libro Γ (206 a 14-15):

λέγεται δὴ τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχείᾳ

ossia:

l'εἶναι si dice in due guise: secondo la guisa della δύναμις e secondo la guisa della ἐντελέχεια.

Il tema è τὸ εἶναι, e quindi (giacché siamo nella temperie metafisica) τὸ ὄν. Il campo d'indagine è infatti l'ontologia — parola introdotta nel lessico filosofico agli inizi del XVII secolo, e tradotta con l'espressione *philosophia de ente*. Come si sa, il termine entrerà definitivamente nell'uso con Christian Wolff (si veda il suo trattato *Philosophia prima, sive Ontologia* del 1729.) Ma queste sono solo informazioni storiche che chiunque può ottenere.

La questione decisiva invero resta — e suona: che vuol dire (nel greco filosofico) τὸ εἶναι? È facile rispondere: «l'essere»! Oppure *the being* o *das Sein* o *l'être*. Parole comuni, che, udite appunto comunemente, hanno il sapore di un vuoto sconcertante. L'essere? Solo una *vox nihili*! L'ontologia

⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, „Die transzendente Dialektik, I, 1 (Von den Ideen überhaupt)“, Hamburg: Meiner, 1990, pp. 348-349.

sarebbe allora una filosofia del vuoto — una vacuità. Sicché tradurre meccanicamente τὸ εἶναι in questo modo significa promuovere una singolare spensieratezza.

Ripetiamo la questione: che significa «essere» in senso greco? Qual è il significato greco-filosofico dell'essere? Su tale punto, prendiamo le mosse da quanto è stato illustrato nell'*Appendice* al saggio *Gli inizi del tempo* (v. *Tempo tragico, tempo fisico*, “eudia”, Vol. 12, 31 Dicembre, 2108). È possibile mostrare (dobbiamo a Heidegger questa “scoperta”) come, nel concetto greco dell'essere, si nasconda un riferimento al tempo, e in particolare a quel (senso del) tempo governato dall'attimo, dal νῦν (Aristotele, in *Metaph.*, V, 1018 b 19, indica il νῦν come ἀρχή e come πρῶτον): il tempo dell'attualità, ove il prima e il dopo, l'*ante* e il *post*, si con-tengono *nell'* adesso e *in quanto* adesso, il quale (inteso nel senso dell'*ad ipsum momentum*) sancisce così il *simul* del loro venirsi incontro e del loro scindersi, tanto che si potrà parlare, come sappiamo, di antero-posteriorità *per entro* l'attimo — ove tale «per entro» indica sì accoglienza e genesi ma anche, e *innanzitutto*, costrizione e contrazione. Chiamiamo allora tale tempo «momentaneità metafisica».⁸

Qual è il suo tratto di fondo? Come si temporizza il momentaneo (metafisicamente esperito)? Che tempo detta la momentaneità metafisica? Per rispondere, focalizziamo (sono i termini stessi della questione a richiederlo) l'*essere-essente*: osserviamo l'«è», guardiamo cioè al suo dire e al suo indicarsi: se (di) qualcosa (diciamo che) è, esso potrà attendibilmente (indicarsi come) essere (essente) unicamente *nel momento* in cui, venendoci incontro, ci investe e ci chiama, ci convoca e ci provoca, e ci induce ad assumere questo o quel contegno. Il tempo della metafisica momentaneità — nella misura in cui consiste nel suddetto *simul*, caratterizzato, daccapo, da costrizione e contrazione — s'impone dunque come *l'in sé nascosto presentaneo oscuramento* sia (del senso) di ciò che è accaduto o trascorso o avvenuto sia (del senso) di ciò che avverrà o potrà avvenire; è un tempo che si staglia *su e da* tale oscuramento (nascostamente “essendolo”), facendo sì che il mortale resti *via via* confinato entro la sfera di potenza dell'attimo; è insomma un temporizzarsi che mostra il carattere dell'assoluto aver-luogo, dell'avarsi in un “qui” di un certo “ora”; si può dire, infatti, e non a caso, «vi ha questo», «vi ha quello»⁹: «vi ha un albero», ossia un albero *si* ha qui, ha *se stesso* qui, ha il suo proprio sé *qui*, quel “sé” che i filosofi greci non intendono come una proprietà di questo o di quell'ente, ma — pensiamo ad esempio alla metafisica di Platone — come ciò che presta

⁸ «Momentaneo»: che appartiene o che è ingenito al *momentum* — da intendere qui come l'attimo stesso nel suo “sempre tempestivo” *stanzarsi* quale atomo tensore dell'antero-posteriorità. L'aggettivo «metafisico», in tale contesto, ricorda il tratto di fondo dell'ontologia greca: il muovere dall'ente verso l'essere per tornare (con il *così* chiarito essere) all'ente colto nel suo «*in quanto* essente» (τὸ ὄν ᾗ ὄν); v. *Metaph.*, 1003 a 21-22.

⁹ Si pensi naturalmente al francese *il y a* (ted. *Es gibt*). Si veda Zib 2923-24 sul *se habere*. In Zib 3907, Leopardi menziona un luogo della *Politica* di Aristotele (1329 b 2-3) ove è attestato l'uso (“impersonale”) di ἔχω nel senso per l'appunto dell'“avervi”, dell'aver luogo (essere, sussistere, mantenersi): ἐν Αἰγύπτῳ τε γὰρ ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον ἔτι καὶ νῦν («In Egitto infatti “vi ha” questo costume [indole] ancora oggi»). Si noti anche la forma ὡς οὕτως ἐχόντων (p. es. in Eschilo, *Pers.* 170), che, in latino, suona *cum res ita se habent* («essendo così lo stato delle cose», «giacché tale è la situazione», ecc.).

l'attendibilità di entrare e porsi in un certo aspetto, di sorgere entro una certa configurazione che tocca il mortale, di flagrare entro un certo riguardo che lo concerne, entro un aspetto che gli si riferisce. Quel «sé» che *ora* l'albero *ha qui* (tanto che si può affermare «*vi è un albero*») non è altro che l'ἰδέα — termine che non vuol dire “idea” nel senso del “concetto” o della “nozione” o della “forma-valore” (i quali, dall’“iperurario”, giungerebbero nella “psiche”, o nella “mente”, o nell’“intelletto”), bensì innanzitutto per l'appunto nel senso dell'aspetto, dello sguardo, ma anche del viso, del volto, della messa-in-forma, del comporsi in una conformazione, in una fermezza. Il «sé» — l'ἰδέα — è dunque quello sguardo che presta il riguardo aspettuale a un “che” così che esso si concreti in forma di *res*, che si costituisca cioè come un (*quid*) *reale*; è l'erogazione, insomma, ora a questo ora a quello, della capacità di assumere ogni volta l'aspetto dell'*attendibile riguardare*; in tale accezione, essa è l'elemento originariamente ragguardevole, la pura perspicuità — l'attendibilità stessa (l’“ideazione” e l'inveramento) di ogni *realitas*. Per esempio, l'ἰδέα di fiume è quello sguardo che presta, *adesso* e *qui*, a questo “che”, a questo *quid*, il riguardo aspettuale (l’“idearsi”) di *un* fiume; è ciò che *ora* eroga alla *res* ‘fiume’ *qui dinanzi* la sua peculiare stabilità, le sue consistenza, concretezza e persistenza, la sua “stanza”, il suo stare e apparire. Ma se l'ἰδέα presta e stanza (per i concreti) *innanzitutto* lo stare (lo stato di un'apparizione crono-topica), essa dovrà consistere necessariamente

1. in un alcunché di stabile, persistente, costante, sempre in vigore: un che di *per-vigente*;

e

2. in un alcunché di pre-stante e di pre-ordinante: un che di *pre-vigente*.

L'ἰδέα è dunque al tempo stesso *per-vigente* (ossia vigente attraverso tutto; sarà infatti un κοινόν) e *pre-vigente* (ossia vigente già sempre prima di ogni costituirsi in questa o in quella formazione, in questa o in quella concretezza; sarà cioè un πρότερον).

Il «sé» dell'ἰδέα — lo sguardo che presta il riguardo aspettuale — è l'indole che, in definitiva, concede la visibilità, eroga la visuale. Con un'ulteriore formula, diciamo: *l'ἰδέα, in quanto è il ragguardevole e il perspicuo, è l'indole visifera* (posto che il vedere non sia ristretto ai soli organi della vista; qui il vedere rinvia allo scorgere, che a sua volta rinvia all'accortezza, all'essere accorti e quindi all'intendere in senso lato). Si può allora anche definire l'ἰδέα come *l'indole “scorgente” ingenita all'esistere stesso del mortale*.

Che una *res* “*vi si abbia*”, cioè che abbia il proprio «sé» in un *qui* caratterizzato da un *adesso*, che abbia ricevuto (in prestito) il suo riguardo, la capacità e l'attendibilità di riguardare, di avere un riguardo aspettuale — questo significa τὸ ὄν, l'essente, in senso greco-filosofico.

Ma allora come possiamo tradurre, con una nostra parola, questo senso d'essere?

5. *L'essere come ad-stanziarsi*¹⁰

Ripetiamo in altro modo l'essenziale di quanto abbiamo poc'anzi considerato. Pensiamo all'ἰδέα come *stabilità* dello sguardo che presta il riguardo aspettuale (per ogni concretarsi dei

¹⁰ In questo paragrafo, proponiamo *in altro modo* la puntualizzazione tentata nella menzionata *Appendice* al saggio *Gli inizi del tempo*. Ciò troverà nel prossimo § 6 uno sviluppo che culminerà nella caratterizzazione contenuta nel § 7.

concreti), e osserviamo come tale stabilità non costituisca una sua avulsa proprietà bensì — *ecco il punto sostanziale* — la *costante erogazione* dello *stabile* concernere e riguardare (del persistente investire) il mortale configurandolo in questa o in quella guisa, e conferendogli questo o quel senso, e in tal modo sorreggendolo o annientandolo, avviandolo o arrestandolo nel suo esistere per entro la sfera di un mondo terrestre-celeste. Detto di nuovo altrimenti e sinteticamente: l'ιδέα — in quanto ragguardevolezza e perspicuità originarie — è la prestante-erogante indole che pro-stanzia l'attendibilità di ogni intendente scorgere, e che, in quanto *getto sostanziante*, si *pre-sostanzia* da sé, ossia ha già (so)stanziato innanzitutto se medesima (sorretta in questo dallo stesso umano (so)stanziarsi, che i filosofi greci chiamano ψυχή): è insomma la ragguardevole indole che si *stanziaverso*; è, cioè, il perspicuo stanziarsi-verso, ossia ancora (se rendiamo questo «verso» con la particella «ad») è l'*ad-stanziarsi* — il quale costituisce così *un primo tratto del senso greco dell'εἶναι*.

Tò ὄν, l'ente-in-essere, l'ente *in quanto* essente¹¹, è ciò che si ad-stanzia, è l'*ad-stanziantesi* — ma è così costituito ed è così denominabile solo perché «essere» (il momentaneo aver luogo, l'aversi qui e ora, l'avere il proprio sé adesso in questo posto) mostra appunto il tratto dell'*ad-stanziarsi*. Se questo fiume si lascia scorgere in quanto tale e ci riguarda e ci concerne e ci impegna ora così e ora così — ciò si deve alla circostanza che l'*ad-stanziarsi* ci ha già sempre riguardato od orientato, ovvero che l'*ad-stanziarsi* si è già sempre lasciato intendere-scorgere (da noi) come senso di tutti i sensi, come l'indubitabile sottaciuta guida di ogni istante per ogni aver luogo. Ma non è tutto. Ogni essente, in quanto *ad-stanziantesi*, in quanto *stanziato* nel venire incontro, avviene — appunto — fermandosi nella sua apparizione, la quale si è già fermata, a sua volta, in *flagranza*; è propriamente essente dunque solo ciò che si adstanzia *in flagranza*, ciò che si adstanzia come non-nascosto nella sfera dei non-nascosti — con una parola antica ma parlante: nella *dis-ascosità*, nella cerchia dei *dis-ascosti*.

L'adstanzarsi consiste ogni volta in un irrompere nella dis-ascosità, nella dis-ascostezza (che è d'altronde il primario significato della ἀλήθεια). Ente in quanto essente — in questo significato greco-iniziale (metafisico) — è l'adstanziantesi nella flagranza, nella disascosità; è ciò che si ad-stanzia in flagranza, in disascosità (è il "flagrante flagrato").

6. La stagliatura

Tentiamo di chiarire adesso, in un *excursus*, un "fenomeno" essenziale — che fu certamente esperito nel pensiero greco ma non fu scorto in quanto tale, e quindi non fu mai tema di alcuna meditazione.

Ciò che si ad-stanzia nel disascosto deve il proprio irrompere all'ascosità. Per esempio, se qualcosa viene in luce, tale venire in luce consiste nel temporaneo velarsi dell'oscuro; senza l'oscuro non può darsi alcuna luce, alcuna illuminazione e alcunché di illuminato. Così è l'oscuro ciò che, in verità, "accende la luce", o che si lascia accendere in (tempra di) luce (che si tempera, cioè, in luminosità). D'altro canto la luce, a sua volta, accende l'oscuro, lo illumina. *Nell'oscuro, la luce* —

¹¹ Ossia: τὸ ὄν ἢ ὄν (v. Aristotele, *Metaph.* 1003 a 21-22).

nella luce, l'oscuro. I due irrompono (flagrano) insieme, con-flagrano. Ma è così anche per il suono: qualcosa risuona, viene al suono, e tale venire al suono consiste nel “mettere a tacere” temporaneamente il silenzio; senza silenzio (messo a tacere, cioè “rotto”) non può originarsi alcun suono, nessuna sonorità. Sicché — dovremmo dire — è il silenzio ciò che “suona”, ciò che si dà (a noi) in fermezza di suono, o che si lascia intonare in suono. D'altra parte il suono, a sua volta, per risuonare (ed essere così udito-inteso, scorto), intona ogni volta il silenzio (lo “esegue”, lo “canta”, lo “modula”). *Nel silenzio, il suono — nel suono, il silenzio*. L'uno non si genera senza l'altro. I due sono co-originari, con-sonanti, l'un l'altro consoni. (Erriamo profondamente quando riteniamo che il silenzio preceda il suono!) Suono e silenzio, risonanza e cupezza, parola e mutezza, tonalità e distonia irrompono (giungono all'adstanzarsi, flagrano) insieme; anche in questo caso, possiamo dire che essi con-flagrano in un sol colpo. Ci accorgiamo così come la luce e il suono, l'oscurità e il silenzio appartengano al gioco dell'ascosità e del disascondersi. La luce e il suono costituiscono, ancorché in modo diverso ma sempre congiunto, degli *arrecatori di fragranza*, di disascosità, di trasparenza, mentre l'oscuro e il silenzio, in un modo, anche qui, differente ma sempre concorde, sono degli *induttori di ascosità*. Ciò significa però che la luce e il suono — la prima nell'illuminare e nel rischiarare, il secondo nel lasciar risuonare e nell'intonare — non coincidono con la disascosità e la fragranza, così come l'oscuro e il silenzio — quello, nel velare e nell'adombrare, questo, nel lasciar tacere e nell'acquietare — non consistono nell'ascosità e nel nascondimento. Sicché la luce e il suono, analogamente all'oscuro e al silenzio, *presuppongono piuttosto* (e quindi non producono) la dis-ascosità e il dis-ascondersi, e quindi il nascondimento. La disascosità in sé non è né luce né suono, e il nascondimento e l'ascosità non sono, in se stessi, né oscurità né silenzio. Disascosità e ascosità sono illumi e insonori, inoscuri e insilenti. Insomma, luce-oscurità e suono-silenzio si stanziano in quanto tali grazie all'ascosità, la quale pertanto, di nuovo, pare costituire il fenomeno più originario che riguardi l'essere dei mortali. Se a questo fenomeno dei fenomeni, a questo proto-fenomeno (*Ur-Phänomen*) assegniamo il nome di «dis-ascosità» (con il trattino) o di «dis-ascondimento», cogliamo nel segno. Il dis-ascondimento — per adoperare una figura — è il campo di gioco, la spaziosità stessa, per entro cui per l'appunto giocano e possono giocare (contendendosi reciprocamente il vigore) la luce e l'oscuro, il suono e il silenzio. È l'ascosità, quindi, ciò che dona l'attendibilità di ogni illuminazione e di ogni oscuramento, di ogni sonorità o sonorizzazione e di ogni silenziosità e silenziamento (e anche di ogni moto e di ogni quiete). La figura del campo di gioco, ove regna la contesa, ci permette ora di coniare una parola che sembra adeguata a ciò che tentiamo di esperire. Vediamo.

Nel gioco di contesa fra luce e oscurità, per esempio, una certa (sempre contenziosa) trasparenza fa sì che qualcosa si stagli qui o là, ora o allora, oppure che, anche, *non* si stagli. E ancora, nel gioco di contesa fra suono e silenzio, una specifica (sempre contenziosa) sonorità fa sì che qualcosa giunga a stagliarsi oppure che lo stagliarsi gli venga negato. Lo stagliarsi è “più” del semplice ritagliarsi su uno sfondo o del delinarsi o del prospettarsi o dello spiccare su un dato fondale per nitidezza di contorni, o del risaltare sempre ancora su un già dato fondo. Nello stagliarsi udiamo invece il tratto dell'improvviso “staglio”, della pura irruzione, cioè della rottura, in verità, di

ogni fondo (o fondamento già bell'e fatto) il quale, sì, concede, ma, proprio concedendo, anche arresta e fissa, incombe, e forse anche grava e sovrasta, sfigurando, in un modo o nell'altro, i suoi doni. Lo stagiare — pensato in questo senso semplice e profondo — implica un rendere liberi, un alleviare, un concedere appunto una spaziosità che dona senza pesare e dominare, senza niente chiedere in cambio, un offrire ogni volta magari un tempo che genera uno spazio franco e schietto, ove il mortale si sente riavere — e non solo il mortale bensì tutto ciò che si adstanzia con lui e per lui, da lui e verso di lui, o anche via da lui e contro di lui. Lo stagiare e lo stagiarsi parlano allora la lingua della pura libertà, dello sgomberare, del dis-ostacolare, del dis-determinare e dell'affrancare da ogni fissazione e da ogni blocco, del lasciare e del puro “far-sì-che”, dell'annullare ogni forza e ogni potere di contingentamento. Se seguiamo con il pensiero tali sensi essenziali, ci accorgiamo come lo stagiare mostri il tratto di un (inesauribile) accordare (offrire, destinare, porgere, promettere, esaudire, consentire, cedere) che resta in sé nascosto, tanto che possiamo parlare di un *nascondersi stagiante* o di una *stagiante ascosità* — che i mortali esperiscono come un elemento per entro cui sono gettati e che non producono né causano in alcuna maniera. Ed ecco allora la parola conosciuta: «stagliatura». Essa suonerà per noi come un perfetto sinonimo di «getto di fragranza» e di «dis-ascosità» e di «dis-ascondimento», e pertanto come un sinonimo della suddetta spaziosità. Così la stagliatura — il proto-fenomeno, per l'appunto — costituisce l'indivisibile, perenne “compagna” del mortale (dall'inizio alla fine della sua esistenza sulla terra), tanto che *essere-mortale* potrebbe proprio intendersi così: innanzitutto, *esistere* — che lo si sappia o no, che lo si voglia o meno — come *custode della stagliatura*. E se la stagliatura “sa” di libertà e di alleggerimento, di levità e di affrancamento da ogni fondo già stabilito e da ogni legame solo voluto e imposto, se essa “sa” in definitiva di nulla, e se è nulla, allora «essere-mortale» potrebbe significare custodire il nulla, ovvero, se osiamo fino in fondo, potrebbe voler dire esistere come *nulla-tenente* — posto che, come sappiamo, nella parola «nulla» non si pensi lo scempio non-essere o la mera mancanza di essente o l’“evanescente nulla”, bensì *l'invisibile scossa che, stanziandosi in guisa di carenza, esorta e sollecita ad esistere, che spinge ad essere*, e, magari, a *pensare l'essere in quanto tale*.¹² Sicché, quando i mortali si riferiscono a se stessi come esseri liberi, e soprattutto quando soffrono per l'assenza di libertà, quando pensano alla schiavitù con orrore, forse, in quegli istanti, si accorgono, senza esserne consapevoli, della stagliatura — e alla stagliatura si appellano e si richiamano. (Ma poi tutto improvvisamente scompare, e ritornano alla cosiddetta “vita”. Nessuna forza vitale infatti potrà mai risvegliare il mortale al pensiero della stagliatura.)

Concludiamo questo *excursus* sulla stagliatura — che dobbiamo intendere come quell'elemento dimensionante-mitigante che gli uomini, proprio esistendo come mortali, sostengono o ad-ergono *ab origine* e che già sempre “sono”, un elemento, pertanto, che si lascia scorgere unicamente là dove il pensiero senta la morte come *arca del niente* — concludiamo, si diceva, con l'indicare i tratti essenziali, i toni peculiari, della stagliatura stessa.

¹² L'origine genitoriale della finora invalsa intesa del nulla sta in quella *infirmazione destinale* che, alla fine del paragrafo, chiameremo «soquadro nullista».

Troviamo il primo tratto tonale se consideriamo la circostanza che, *oltre* la stagliatura, nulla si lascia presupporre: essa si stanziava già ogni volta *oltre sé*; in ogni inoltramento per entro essa, si genera *sempre ancora e sempre di nuovo* stagliatura. Chiamiamo questo primo tono «ultroneità» (formato sul latino medievale *ultroneitas*, da *ultroneus* — che si dice di ciò che sussiste senza alcun condizionamento o fondo —, a sua volta da *ultra* incrociato con *ultra*).

Il secondo tratto tonale si configura, per così dire, come il “contrario” del primo, un contrario che non si oppone ma che appunto *contrasta* nel senso che conferisce interezza all’ultroneità. Esso si mostra non appena ci si accorga che nulla che non sia ancora stagliatura può rimontare lo stagiarsi, può risalirlo, cioè ascenderlo; in ogni sua ascensione, si taglia via via nient’altro che stagliatura: essa *da sé* ascende *a sé* (senza auto-sommarsi o auto-accrecersi o potenziarsi; è infatti al di là e al di qua di ogni potenza e di ogni impotenza). Nulla la ascende giacché da nulla la stagliatura discende (essendo l’essere stesso una sua “discendenza”): è infatti “senza perché”. A questo secondo tratto assegniamo allora il nome di «ascendenza».

Il terzo tratto tonale è di più agevole caratterizzazione, giacché è implicito nei primi due. Ma ricaviamolo come se fosse l’unico. Esso appare quando si ponga mente alla circostanza che la stagliatura non può mai costituirsi come un ente o come un essente, o risolversi in un oggetto o in una cosa o semplicemente in un’idea o in una figura, e così via. Nessun ente (a prescindere dal senso che tale parola possa assumere, e quindi in tutti i suoi attendibili significati) potrà mai *identificarla* (o uguagliarla a sé). Essa è pertanto *scissa* da ogni adstanziantesi. Tuttavia non se ne sta “via dall’essente”, cioè non se ne sta separata o avulsa o isolata o segregata in chissà quale chimerica o elucubrata dimensione; anzi: ogni essente, per adstanziansi come tale, proprio dalla stagliatura ogni volta ottiene la sua propria stanzietà. «Stagliatura» infatti significa: lasciare che un “che” si stagi e *sia* ciò che è. Essa è sì “scissa-da” ma sempre “a favore di”, ogni volta “verso”, perennemente “incline a”. Tuttavia questo essere scissa non rinvia a una scissura che ascenderebbe la stagliatura sopravanzandola in un “oltre essa”. Piuttosto, la scissura *consiste* nella stagliatura stessa: lo stagiare e lo stagiarsi sono in se stessi scissili, sono cioè già “scissura-verso”, “scissione-a-favore”. Il terzo tratto tonale potrà pertanto chiamarsi «scisma».

Il quarto tratto tonale attiene al tempo e allo spazio. Se la stagliatura è ultroneità e ascendenza, ed è scisma, come potrebbe essa sussistere *nel* tempo o avere un luogo ove stare? Palesemente, essa si taglia come pre-temporale e come pre-spaziale, senza per questo essere extra-temporale o extra-spaziale (né eterna né a-spaziale); anzi: ogni temporizzarsi e ogni conseguente spazializzarsi ora di questo ora di quello devono alla stagliatura la loro specifica tempra, la loro precipua genesi. *La stagliatura è infatti già in sé attendibilità di un tempo che offre uno spazio*: è la tempestività di ogni tempo per la collocazione di ogni luogo, non potendo essere misurata da alcuna scansione temporale e da alcuna circoscrizione locale. In questo senso, è illocale e intemporale: è *nullibiqua*, è la *pura nullibiquità* (dall’inglese *nullibiquitous*, *nullibiquity*). Tale tratto potrà allora chiamarsi «spazio-di-tempo», da udire però *non* nel senso dell’intervallo-di-tempo, bensì sul modello, per esempio, dell’espressione «giorno di gloria», la quale indica un giorno il cui senso proviene o discende dall’accadere di una gloria, o dell’espressione «canto di dolore», che intende

un canto che nasce dall'esperienza di un dolore, eccetera. (Spazio-di-tempo = spazio che si costituisce grazie all'irruzione di un tempo, o anche: «dono di tempo che offre spazio», dono di un tempo spaziente; uno spazio "fatto" di tempo, una spazialità la cui "stoffa" è tempo.)

Il quinto e *ultimo* tratto tonale è il più semplice giacché raccoglie in sé i primi quattro; è l'ultimo nel senso che è il più originario. Il suo nome è stato introdotto, non a caso, fin dall'inizio del cammino: è il *nulla*, posto che la sua voce (ripetiamo diversamente il già via via esperito) non sia soffocata dalle stonature e dalle pseudo-aporetiche capziosità della "quaterna" *nihil negativum, nihil positivum, nihil neutrum, nihil absolutum* — alla quale diamo il nome di «soquadro nullista»¹³.

(Il) nulla: null'altro che l'innullante *nihil* — *nihil carens, nihil castum* — (il) nulla della carenza, (il) nulla della castità — (il) primigenio *nihilum*.¹⁴

Riassumendo: la stagliatura, nella misura in cui è ad-erta dell'esistere mortale, tanto che quest'ultimo si risolve da cima a fondo in tale ad-ergere, si intona come 1. *ultronea* — poiché si prostanza in ultroneità; 2. *ascensiva* — giacché retro-vige in ascendenza; 3. *scismatica* — siccome irrompe in scisma; 4. (nullibiqua) *tempo-spaziente* — dacché si ri-genera come (attendibilità-irruzione dello) spazio-di-tempo; e 5. *nulliforme* (innullante-annullante) — dal momento che *pre-folgora* in quanto ("è" il) nulla.

Come si vede, la tonalità di fondo della stagliatura si deve all'originario *modus* della stagliatura stessa; essa è in sé la quadrifuga intonazione di ultroneità e ascendenza, scisma e spazio-di-tempo — *per entro* il primigenio tono del nulla. Riposa in tale «per entro» l'attendibilità dell'asserto sintetico-scortivo che suona:

(la) stagliatura : (il) nulla.¹⁵

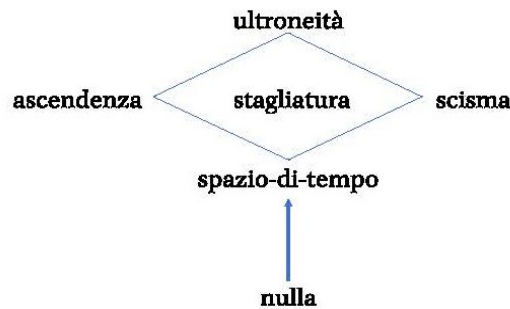
La sua quadri-tonalità è ingenita — *tramite* il mortale — all'unente tonicità del nulla. Solo in questo precipuo senso, la stagliatura può dirsi *penta-tonica*.

¹³ Il soquadro nullista — l'infirmante inter-stanziarsi dei quattro *nihila* — si con-stanzia con il soquadro dell'essere (il quale costituisce l'essere stesso nell'auto-squadrarsi in disdetta della sua ascosità). Chiamiamo questo con-stanziarsi — in quanto *in-squadrarsi* d'essere nel *soquadrato* nulla — «squadratura originaria», la quale genera il malverso stanziarsi del nichilismo, il temprarsi del nullismo come *essere*: la genitura del "tempo di carestia", cioè la genitoriale messa a soquadro della quadrifuga spaziosità di terra e cielo, mortali e divini.

¹⁴ Il *nihil castum* è innanzitutto il No *ab origine* inferito al soquadro nullista — l'originario rimedio del nulla, e quindi del soquadro 'essere-nulla'. Nella parola «castità» (lungi dalle sue accezioni valoriali-morali e mistico-religiose) pensiamo il *compiuto stanziarsi* del nulla (in quanto *carezza-di-fondo*) della stagliatura — (innullante) stanziarsi che getta il pensiero nella stretta della fondazione dello scisma d'essere (richiamandolo così al suo compito primo, all'unico *pensum*). Il pensiero scismatico s'invera nel *pensiero casto*, cioè nell'esaudimento (in parola) del richiamo, che si temprà così in *meditazione* (del rimedio). In senso genitoriale, solo nell'imperversare dalla carestia può stagliarsi e conclamarsi la carenza per la castità.

¹⁵ La stagliatura si staglia *ab origine* come *avvento della castità al pensiero*, così che la castità stessa si configuri infine come il suo unico *pensum*.

Graficamente:



7. Il senso greco-filosofico dell'essere

Tornando alla *questione* del senso d'essere nella sua accezione greco-filosofica, constatiamo come, in essa, *manca ogni riferimento esplicito alla stagliatura*. Lo stagliarsi fu infatti esperito in ἀλήθεια ma, come si è osservato, non fu mai meditato in quanto tale: il suo ascensivo ultroneo scismatico tempo-spaziante innullante stanziarsi folgorò senza che la folgore fosse scorta da alcun pensante.

Disponiamo ora degli elementi sufficienti per caratterizzare sinteticamente il senso greco-filosofico dell'εἶναι.

«Essere», alla greca, significa: *ad-stanziarsi nel dis-ascosto, nella fermezza del getto di fragranza (senza che l'attenzione si concentri su tale getto, ovvero su quel «dis-»)*. Se nominalizziamo il verbo «essere», possiamo concludere: *l'essere «è» l'ad-stanziazione in disascosità, per entro la disascosità*.¹⁶

Ciò che è qui decisivo non è la computabile durata dell'adstanzarsi, bensì se quest'ultimo si offra nella disascosità del semplice e del genuino per riaversi nel nascosto dell'inesauribile, oppure se si distorca (ψεύδος) nel mero "avere l'aria di", nella parvenza o nell'apparenza, invece di aversi e di mantenersi nella non-distorsione (ἀτρέχεια). Nell'adstanzarsi in disascosità resta in tal modo implicita la *controversia* fra il distorto (il rigetto di fragranza) e il retto (la stessa disascosità), ossia *la contesa della verità* — la quale presuppone la questione del *senso* dell'esser-vero.¹⁷

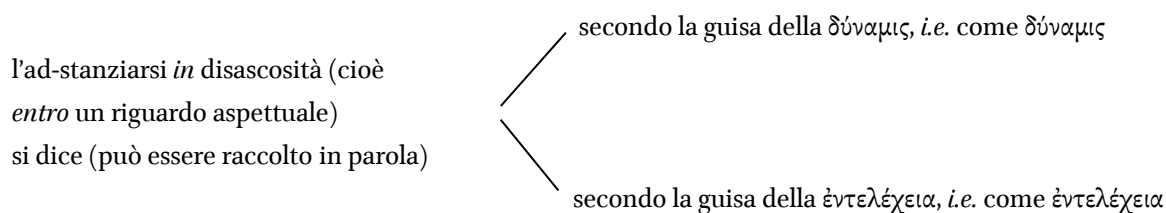
¹⁶ È facile accorgersi come si tratti di una formula "sinonima" di quella che è stata ricavata nell'Appendice al saggio *Gli inizi del tempo*, e che suona: «ad-stanzietà d'assorgenza». Nell'assorgenza — in quanto senso d'essere che è aderto dal mortale — si nasconde *nascostamente* la stagliante ascosità. La φύσις sancisce il crollo di ἀλήθεια, mentre proprio tale crollo reconde l'avvento della stagliatura "al" pensiero, l'avvento della castità.

¹⁷ Quando un "che" può dirsi vero? E quando invece può dirsi non-vero? Che significa «verità»? Ricordiamo quel passo della *Metafisica* (1011 b 26-28) in cui Aristotele esplicita tale contesa (in termini di λόγος, di indizione): τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεύδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές, καὶ ὥστε ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται. Proponiamo una traduzione che tiene conto delle delucidazioni suggerite: «[Posto che l'ad-stanzarsi sia qui inteso come un pro-stanzarsi, *per entro* la disascosità, all'essere dell'umo, allora è flagrante che] l'indizione dell'ad-stanziantesi come *dis-adstanziantesi* (l'indirne il *dis-adstanziasi*) e del *dis-adstanziantesi* come *ad-stanziantesi* (l'indirne l'*ad-stanziasi*) costituisce una distorsione (un rigetto di fragranza); invece l'indizione dell'*ad-stanziantesi* come *ad-stanziantesi* (l'indirne l'*ad-stanzietà*) e del *dis-adstanziantesi* come *dis-adstanziantesi* (l'indirne la

[L'espressione «il nascosto dell'inesauribile» costituisce un accenno alla stagliatura. L'adstanzarsi in disascosità non è inteso dai Greci come una mera persistenza in luce o in evidenza, come un'incondizionata stabilità, bensì è ogni volta percepito come un dono proveniente da una sorgente che non si esaurisce (una sorgente "infinita") ma che però, daccapo, il pensiero, ignaro, trascurerà. I Greci sarebbero stati insomma *troppo toccati* (e forse *appagati, acquietati*) dalla grazia della luce e dal fuoco delle apparizioni, dallo splendore del cosmo e dal fulgore degli dei, e in generale dall'ardore degli incrociati riferimenti di terra, cielo e mare, perché quel dono si lasciasse considerare nella sua semplice indole.^{18]}

8. Δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια

Compriamo adesso l'altro passo. Lo ricordiamo: si tratta di tradurre, necessariamente coniano, le parole δύναμις, ἐνέργεια ed ἐντελέχεια — e ciò nella consapevolezza che tali parole indicano, in Aristotele, le due guise costitutive dell'εἶναι, ossia per l'appunto dell'ad-stanzarsi in disascosità. Torniamo alla frase del punto 206 a 14-15 del libro Γ: λέγεται δὴ τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχείᾳ — ovvero:



Saggiamo dapprima l'attendibilità delle loro rese consuete di stampo latino-romano: «potenza» e «atto», o anche «possibilità» e «realtà». Diciamo «di stampo latino-romano» perché sta in quel mondo genitoriale la loro genesi concettuale: ἐνέργεια, resa con *actus* e quindi con *agere*, diventa (nel latino medievale) *actualitas*, ossia infine «effettività» e «realtà». Δύναμις, resa con *potentia*, rinvia alla forza in stato di possibilità, alla facoltà e alla capacità, e quindi all'essere-in-potenza.

In che senso δύναμις ed ἐνέργεια (ἐντελέχεια) differiscono in quanto ad-stanzarsi? Aristotele, per esempio in *Metaph.*, IX, 8, 1049 b 5, risponde così:

φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστίν

è flagrante che l'ἐνέργεια è anteriore alla δύναμις.¹⁹

dis-adstanzietà) costituisce una dis-ascosità (un getto di fragranza, un che di retto, un vero). Per tanto ogni mortale, che indica l'ad-stanzarsi e il dis-adstanzarsi, o dis-asconde (afflagra) o distorce (dis-afflagra)».

¹⁸ Di tale negligenza, diciamo, per "eccesso di ricchezza" vi sono prove lampanti nella poesia e nell'arte, e quindi anche nei testi della filosofia. Due esempi su tutti: *Iliade*, XVI, vv. 297-300, e VIII, vv. 555-559.

¹⁹ Nel *De Anima*, II 1, 412 b 8-9, leggiamo un pensiero analogo, che suona: τὸ γὰρ ἔν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἢ ἐντελεχείᾳ ἐστίν: «Posto infatti che l'unente uno — l'essere, l'ad-stanzarsi in disascosità — si dice riccamente, ciò che <in quanto essere, in quanto ad-stanziazione> si stanziava in guisa

Se rendiamo ἐνέργεια con «atto» nel senso dell'attualità, della cosiddetta “realtà”, e δύναμις con «potenza» e «possibilità», ne discende una traduzione che sembra un errore:

è evidente che la realtà (l'attualità) è anteriore alla possibilità (al *poter* essere, alla potenza).

Ma non è la possibilità ciò che precede, *de iure et de facto*, la realtà? Non è questa una palese necessità?

Se seguiamo tale interpretazione, però, siamo lontani dal modo aristotelico di pensare (e anche da quello greco). Dovremmo allora, per così dire, “resistere nell'errore” e affermare: sì, la realtà e l'atto “vengono prima” — sono cioè primari, più rilevanti, più validi, hanno il primato — rispetto al semplice possibile, poiché ogni possibile trova nel suo *divenire reale* il proprio fine, la propria perfezione. La precedenza del potenziale sull'attuale sarebbe solo “cronologica” (quando d'altronde è il caso), ma non “essenziale”, o tale “in linea di principio”.

Pare allora che tutto torni, e che il detto di Aristotele non costituisca un errore.

Invece, le cose non stanno affatto in tali termini. Ma perché? Perché dimentichiamo una circostanza fondamentale, e cioè che δύναμις ed ἐνέργεια (ἐντελέχεια) sono, come s'è detto, le due guise dell'ad-stanziarsi in un riguardo aspettuale (dell'assorgere entro un configurarsi — se ricordiamo il senso originario della φύσις); sono cioè le due vie della οὐσία.²⁰

Certamente: il detto di Aristotele non costituisce affatto un errore. Ma per coglierne il significato nel giusto verso (il verso fenomenologico), non possiamo fingere che il senso greco dell'essere sia un'ovvietà, e che si lasci intendere semplicemente come “realtà” o “effettività”.

L'anteriorità della ἐνέργεια (ἐντελέχεια) rispetto alla δύναμις non è una questione di valore o di rilevanza in termini di rapporto fra un mezzo e un fine, o in termini di efficacia: l'ἐνέργεια non sta “più in alto” della δύναμις perché questa mancherebbe dell'“effettività” e dell'“efficacia” o della “fattualità” che invece caratterizzerebbero quella. Invero, se restiamo sul piano di questo modo di ragionare, perché mai si dovrebbe togliere allo stato di potenzialità il grado del “fatto”? Forse che l'atto è più fattuale e più efficace della potenzialità o della potenza? Non sempre. Pensiamo per un istante a un'autovettura che, durante una corsa automobilistica, stia affrontando l'entrata in una curva della pista. Il pilota sa bene che dovrà rallentare mantenendo però il motore in stato di potenza (grazie a un opportuno rapporto) in modo che, all'uscita dalla curva, possa porre tale stato in atto, possa cioè attuare (erogare) l'intera forza di accelerazione del motore, per lo scatto dopo la svolta. In questo caso, *durante la manovra in curva*, il potenziale e la potenza sarebbero “più efficaci”

originaria è la ἐντελέχεια». (In altri termini: l'ἐντελέχεια “padroneggia” l'adstanzarsi in disascosità, ossia lo conduce al suo primario senso.)

²⁰ Notiamo come τὸ εἶναι, ἡ φύσις e ἡ οὐσία indichino diversamente il medesimo. Il tratto originario che raccoglie tali denominazioni dell'essere è appunto la disascosità in quanto *nascondimento* della stagliatura; come si è suggerito, il getto di fragranza è talmente ricco (“infinito”) da costituirsi come *celamento* della sua provenienza. Osserviamo infine come la dizione dell'οὐσία ottenuta nel *Primo passo* dell'*Appendice* al saggio *Gli inizi del tempo* — cioè la forma «fondo di stanzietà» — indichi il tratto in forza del quale può costituirsi, per il pensare greco, il senso d'essere dell'ad-stanzarsi. Così οὐσία significa «ad-stanzarsi in fragranza» poiché è già sempre pre-intesa per l'appunto come *fondo di stanzietà*.

dell'atto e dell'attualità corrispondenti. In generale, nella strutturazione e nel dispiegamento "ottimali" di un determinato processo (finito), un raggiunto stato potenziale può assumere il carattere di una conservazione di energia necessaria al mantenimento dell'ottimalità del processo stesso, ed essere pertanto "più efficace" e "più reale" del "suo" attuarsi. Se invece di riferirci a una corsa automobilistica pensassimo, visto che "siamo" nell'inizio greco, a una gara ippica o a una corsa di carri, troveremmo naturalmente la stessa conclusione (vi è un esempio in tal senso nel libro XXIII dell'*Iliade*).

Inoltre, ragionando in termini di "potenza e atto", "possibilità e realtà", perdiamo non solo, come s'è detto, ogni riferimento al fenomeno dell'ad-stanziazione in disascosità, all'adstanziansi entro un riguardo aspettuale (*fenomeno caratterizzato da una singolare κίνησις, esemplarmente mostrata dalla φύσις-assorgenza*), ma anche di conseguenza — ed è questo l'essenziale nell'essenziale — ogni capacità di scorgere la stagiatura. Si genera in tal modo un irrigidimento assoluto che oscura definitivamente il pensare greco dell'essere, mentre si sancisce la scomparsa di ogni attendibile richiamo pensante allo stanziarsi dell'uomo. Insomma, il nascondimento della stagiatura — già generatosi in forza della dis-ascosità esperita come assorgenza — raggiunge il suo apice, divenendo interamente nascosto, e non sospettabile in alcun modo.²¹ Così, al nascondimento della stagiatura si accompagna il crollo della contesa della verità.²²

Ricapitolando, le traduzioni-interpretazioni correnti dei tre termini aristotelici hanno provocato e provocano in un solo colpo:

1. la scomparsa dell'ontologia greco-iniziale con l'oscuramento della motilità implicita nell'essere in quanto ad-stanziazione in disascosità aderta dall'essere del mortale;
2. il compiuto crollo della stagiatura (preparato da quello di ἀλήθεια nella φύσις);
3. il crollo della contesa della verità e l'innescamento della verità in quanto concordanza e infine in quanto performatività.

A questi esiti dobbiamo aggiungere un quarto, che riguarda il tema di questo saggio:

4. la definitiva inammissibilità (o inconcepibilità) di una adeguata fenomenologia dell'ἄπειρον, e, per noi, del senso dell'infinito.

9. Tradurre la fisica dell'ἄπειρον

Muoviamoci allora verso una traduzione attendibile delle nostre quattro parole-guida: δύναμις, ἐντελέχεια, ἐνέργεια, ed ἄπειρον.

La dizione più delicata è certamente ἐντελέχεια. Si tratta infatti di un conio di Aristotele. E quando un pensatore conia (ricordiamo i brani citati *supra* nel § 4), lo fa per fondare ciò che ha scorto (che è sempre un tratto del senso d'essere), e non per "descrivere" o per "raccontare" o per

²¹ Il fatto che tutto questo ci appaia insignificante e in fondo inutile costituisce un sintomo della nostra odierna condizione genitoriale, caratterizzata dallo *sterminio dell'indole 'tempo'*, dal *tempicidio* (v. l'incipit dell'*Addendum* al saggio *Gli inizi del tempo*). In «sterminio» (da *ex-terminare*, confinare nel dis-confinare) sentiamo il confinamento dell'indole nel "senza inizio", ossia nel suo irrigidirsi in de-stanzietà.

²² Con la svolta latino-romano-teologica, nasce e si consolida il germe di ciò che potremmo chiamare la "mala indole della nostra progenie".

“modellizzare-rappresentare” la cosiddetta “realtà del mondo”. Il pensatore *fonda* nella misura in cui chiama o conclama un tratto d’essere nella sfera dell’umana pensabilità rendendolo così un problema, una questione degna di essere appunto sempre ancora nuovamente pensata e chiarita. Il conio è il sigillo in parola di uno scorgimento originario.

Ἐντελέχεια è per Aristotele un sinonimo di ἐνέργεια. Entrambe le parole sono costruite grazie alla particella ἐν, che qui va udita come il suono dell’*esito* di un moto, da intendere però non come *motus* bensì come *motum*, nel senso del venire-mosso, del lasciarsi-muovere; ἐν sarebbe in definitiva la voce di una “mossità” e non solo di un movimento.²³

Ecco un punto delicato e al quale raramente poniamo attenzione: il tratto caratteristico della φύσις in quanto assorgenza è la κίνησις, cioè la motilità. Questa parola può essere un’accettabile resa della voce greca: «motile» significa «capace di moto», e la motilità è l’attitudine al moto. Ma che è il moto in senso aristotelico? Risposta: non semplicemente e genericamente il movimento ma — abbiamo precisato — la mossità. La φύσις trova nella κίνησις-mossità il suo tratto fondamentale; essa è assorgenza nel senso della messa-in-moto e dell’essere posto in moto; il moto è lo *stato* di mossità, la *costanza* del lasciarsi muovere, la *stabilità* dell’essere mosso. Questo tratto è talmente fondamentale che solo a partire da esso possono determinarsi il senso del movimento e della quiete. Se, per un verso, la quiete è l’assenza di movimento, cioè un caso particolare di moto (moto = ο), per l’altro verso, essa è pienamente se stessa solo quando diviene il raccoglimento dell’esser mosso nella sua stabilità, cioè quando allo stato di mossità viene concessa fermezza e saldezza. Ed ecco il punto: questa fermezza per così dire “colma di mossità”, questo essere in sé salda della stabilità dell’essere mosso (in quanto *finita* stabilizzazione del moto) è la ἐντελέχεια aristotelica.

Per comprendere meglio proponiamo un esempio, attenendoci in ciò alla maniera dello stesso Aristotele (fenomenologo). Immaginiamo un falegname che debba costruire uno scaffale. (Naturalmente, nella descrizione fenomenologica, è necessario adoperare i termini già conosciuti).

Il tema è il *sorgere* dello scaffale, il suo ergersi in un riguardo aspettuale ove esso si ad-stanzia *infine* in quanto tale. Questo sorgere prevede vari movimenti — non esclusi quelli che riguardano la produzione del legname necessario: dall’albero abbattuto, sul quale il boscaiolo lavora per separare i rami dal tronco e per dividere il tronco in ceppi, fino al momento in cui questi sono sospinti ordinatamente nel fiume in modo che la corrente li trascini a valle, dove li attende la segheria; qui i ceppi vengono (s)tagliati in tante assi di varie qualità e dimensioni così che possano essere sistemati nel deposito del legname, e resi disponibili per i vari impieghi. La costruzione dello scaffale presuppone tutto questo e procede grazie ad altri movimenti che il falegname eseguirà: misurare, tagliare, piallare, sagomare, creare incastri, inchiodare, connettere, e così via.

Ora, però, il filosofo non guarda a questo genere di movimenti, non guarda cioè al “processo produttivo” (del legname e poi del mobile) — non perché lo consideri irrilevante ma solo perché esso, se viene messo a fuoco come primario, è destinato a coprire il fenomeno più interessante, e in sé davvero originario, che è costituito dal moto del sorgente scaffale in quanto appunto destinato ad adstanzarsi in flagranza. Osserviamo dunque tale motilità da questo angolo visuale.

²³ Pensiamo a *motum* quale part. perf. di *movēre*.

Lo scaffale non si ad-stanzia *ancora* ma ciò che si ad-stanzia in flagranza è il legname *adatto*, le assi già lavorate che *si addicono* al suo (dello scaffale) sorgere. Così accade questo: le assi opportunamente lavorate ora si tramutano circo-stanzendosi in scaffale. Vige qui dunque un *circostanziato trans-mutarsi* (μεταβολή in quanto carattere della κίνησις, dice Aristotele). E qual è il suo tratto essenziale? Ciò che si tramuta circostanzendosi è il legno delle assi disponibili nel laboratorio, il quale (legno) non sarà costituito da pezzi qualsiasi bensì proprio da quel legname che si addice al progetto dello scaffale.²⁴ Il legno si offre dunque al falegname nel suo stato di — coniamo — *addicimento* (*aptitudo*, attitudine), vale a dire nella sua δύναμις. Questo addirsi (o essere addetto) indica la circostanza che il legno è già (s)tagliato al fine di assumere quel riguardo aspettuale che chiamiamo «scaffale»: esso non è affatto scaffale “in potenza”; piuttosto si ad-stanzia nel suo puro addirsi all’attesa flagranza dello scaffale; il riguardo aspettuale di quest’ultimo è la dimensione per entro cui l’addetto legno attinge la sua fine. Lo scaffale non è “ricavato” dal legno, né può dirsi che nel legno (o addirittura nell’albero) “dorma” lo scaffale (come la statua “dormirebbe” nel marmo). La giusta direzione del fenomeno è la seguente: nel riguardo aspettuale dello scaffale è l’addicimento stesso — la δύναμις — di ciò che si addice (lo stagliato legno) l’elemento che viene in luce *adesso* con maggior vigore, ossia l’elemento (dinamico) che si rià nel suo τέλος, nella sua fine, e che, in quanto così riavutosi nella fine, *si ha*, ovvero *ha finalmente se stesso in quanto tale*: in greco, ἐν τέλει ἔχει: ἐντελέχεια — l’aversi-nella-fine, l’adstanzarsi-nella-finitezza.

Come s’è detto, il filosofo sente in ἐν-τελέχεια l’ἐν-έργεια. In questa parola, il τέλος è sostituito dall’ἔργον, cioè dal senso dell’opera, in quanto ciò che è condotto in una forma, in una fermezza, il saldo operato che si erge in luce (ritorna il tratto della quiete come fermezza concessa allo stato di mossità, cioè, anche, al circostanziato tramutarsi). Così ἐνέργεια vuol dire qualcosa come «ergersi-in-opera». Riunendo i tratti delle due dizioni, potremmo dire: ἐντελέχεια-ἐνέργεια, «l’aversi-in-opera-e-nella-fine», l’ad-stanzarsi in flagranza in quanto opera finita — che è poi il costituirsi di ciò che può dirsi genuinamente «essente», l’essere *dell’ente*: la sua *onto-logia*! Per questo δύναμις, ἐντελέχεια ed ἐνέργεια sono parole ontologiche fondamentali — come, del resto, ἄπειρον, e così via.

Riassumiamo questi passaggi (restando nell’esempio dello scaffale) nel modo seguente: lo scaffale compiuto si erge nella sua finitezza e *in tale guisa* si ad-stanzia; esso è pertanto caratterizzato da uno stato di quiete “colmo di moto”. Infatti, nell’ergersi dello scaffale, si raccoglie e si ha (ἔχει), giacché si è riavuto nella sua fine in quanto opera (τέλος ed ἔργον), l’addicimento (δύναμις) di ciò che si è già addetto (il legno stagliato).²⁵

La descrizione fenomenologica (ontologica) della costruzione dello scaffale ci permette adesso di cogliere il senso in cui l’ἐνέργεια-ἐντελέχεια è anteriore, cioè *pristina*, rispetto alla δύναμις.²⁶ Riandiamo al passo (*Metaph.*, IX, 8, 1049 b 5):

²⁴ Progetto = pre-scorgimento del riguardo aspettuale che appartiene al getto di flagranza.

²⁵ Che lo scaffale sia, come si dice, un “mobile” si deve al fatto che esso è innanzitutto un *mosso*, un che di raffermato-in-mossità. È il *motum* dunque la condizione di attendibilità di ogni mobilità semplicemente spaziale.

²⁶ Tale senso dipende dalla circostanza che (come si diceva *supra* nella nota 20 citando un passo del *De Anima*) l’ἐντελέχεια “padroneggia” l’essere in quanto ad-stanzarsi in dis-ascosità. Detto altrimenti: l’ἐντελέχεια costituisce la padronanza stessa dell’essere, nel senso che l’essere tocca la sua piena οὐσία, il suo ultimo fondo di stanzietà — e si

φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν

è flagrante che l'ἐνέργεια è pristina rispetto alla δύναμις.

Posto che esse sono le due guise di fondo dell'ad-stanziarsi in disascosità, ci accorgiamo facilmente come l'ἐνέργεια-ἐντελέχεια esaudisca più puramente e più originariamente l'indole dell'ad-stanziazione (pristino = più originario, più tempestivo). Essa è infatti l'avarsi-in-opera-e-nella-fine (dello scaffale) che ha già condotto nella fermezza del riguardo aspettuale (nella quiete della messa-in-forma) l'addicimento di ciò che si addice (cioè del legno stagiato). (Nello scaffale qui dinanzi, non si mostra innanzitutto l'utilità dell'utensile, bensì il già stagiato legno in quanto capace di addirsi a quel determinato riguardo aspettuale.) Che è in verità la δύναμις se non l'attesa — in fragranza — di un esaudimento? E che sono l'ἐντελέχεια e l'ἐνέργεια se non appunto i tratti d'essere di tale esaudimento? Insomma: l'ergersi-in-opera e l'avarsi-nella-fine sono “più” essere (“più” οὐσία, “più” εἶναι, “più” φύσις) di quanto già tali siano l'addicimento e l'attitudine. Così δύναμις ed ἐντελέχεια-ἐνέργεια si scambiano l'attendibilità per entro l'ad-stanziarsi in disascosità.

Questo dunque insegna Aristotele — il filosofo dell'ἐντελέχεια, il quale propone un'ontologia della fine, ovvero anche una metafisica della finitezza, e quindi dell'inizio (ἀρχή).

10. L'ontologia finita dell'infinito

Come potrà allora delinearci una *ontologia dell'in-finito* nell'ambito della metafisica della finitezza? Mediante la scrittura «in-finito» (con il trattino puntualizzante²⁷), intendiamo raccogliere in un unico plesso i tratti tonici del dis-confine e del dis-confinato, del dis-limite e del dis-limitato, e dell'in(de)terminato (dis-terminare e dis-terminato). (Il dis-confine si stanziava come il de-confinante; il dis-limite come l'illimitante; il dis-terminare come il dis-terminante e l'in-terminante.)

Ci avviamo così alla conclusione della nostra analisi. Ne ricordiamo l'avvio: si diceva che avremmo preso in considerazione alcuni passi dei capp. 4-8 del libro Γ della φυσική ἀκρόασις.

Traduciamo allora, in modo esplicitante, il seguente brano che introduce l'aporia dell'ἄπειρον:

203 b 15-26

τοῦ δ' εἶναι τι ἄπειρον ἢ πίστις ἐκ πέντε μάλιστα ἂν συμβαίνοι σκοποῦσιν, ἕκ τε τοῦ χρόνου (οὗτος γὰρ ἄπειρος) καὶ ἐκ τῆς ἐν τοῖς μεγέθεσι διαιρέσεως (χρῶνται γὰρ καὶ οἱ μαθηματικοὶ τῷ ἀπείρῳ). ἔτι τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἴη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον· ἔτι τῷ τὸ πεπερασμένον ἀεὶ πρὸς τι περαίνειν, ὥστε ἀνάγκη μὴδὲν εἶναι πέρασ, εἰ ἀεὶ περαίνειν ἀνάγκη ἕτερον πρὸς ἕτερον. μάλιστα δὲ καὶ κυριώτατον, ὃ τὴν κοινὴν ποιεῖ ἀπορίαν πάσι· διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν καὶ ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ

contiene in quanto tale per entro il suo proprio fine (che consiste nell'essere pienamente “un” essere, cioè nell'ad-stanziarsi come “un” perfetto ad-stanziarsi in dis-ascosità) — unicamente nella ἐντελέχεια.

²⁷ Ciò che è in tal modo puntualizzato è la guisa in cui deve essere qui inteso il latino *in-*. Esso corrisponde al gr. ἀ- (ἀσπερητικόν), giacché entrambi proverrebbero da un **n*-, forma, a grado zero, del suono *ně*, che reca gli originari tratti della ritraenza e della carenza (in virtù dei quali soltanto possono generarsi i correnti sensi della negazione e della privazione). Si veda *infra* il § 12.

ἄπειρος εἶναι καὶ τὰ μαθηματικὰ μεγέθη καὶ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. ἀπείρου δ' ὄντος τοῦ ἔξω, καὶ σῶμα ἄπειρον εἶναι δοκεῖ καὶ κόσμοι.

Coloro che sono in grado di scorgere <l'adstanzarsi in disascosità dell'adstanziantesi> potrebbero convincersi che si ad-stanzi l'in-finito a partire da cinque considerazioni-guida:

1. dal χρόνος in quanto stabile temporaneità (infatti al χρόνος si addice il tratto del dis-confine <essendo esso un'indole che, in sé, non si ad-stanzia come già confinata, ma "solo" come ogni volta confinabile>);

2. dalla divisione delle grandezze (non per niente i matematici adoperano i tratti dell'indeterminato e del dis-limite);

inoltre

3. dalla circostanza che la genesi e la corruzione non vengono mai meno (sono accadimenti interminati), e ciò è attendibile solo se l'elemento da cui viene in luce il generato mostra il tratto dell'infinità;

e ancora

4. dalla circostanza che ogni ente confinato è tale solo per entro un'indole che lo confina [cioè: che gli assegna un confine]; sicché, necessariamente, non si adstanzia alcun confine, se, di necessità, un diverso è ogni volta confinato da un diverso [l'in-finità è qui "garantita" dalla perenne diversità];

e in conclusione

5. da una circostanza — la maggiore e cruciale — che rende la questione dell'ad-stanzarsi dell'in-finito un'aporia comune a tutti, e che è la seguente: nell'atto del pensare e dello scorgere non si stanzia mai il venire meno, ossia <ad esempio> il numero pare adstanzarsi come interminato, e lo stesso si può dire degli enti matematici e di ciò che si estende oltre il cielo. E giacché tale «oltre» [l'ultra-cielo] pare essere interminato, anche il corpo e le flagranze dei mondi paiono essere tali.

Il filosofo potrà così, secondo la sua consuetudine, enumerare le guise in cui λέγεται τὸ ἄπειρον, cioè gli scorgimenti grazie ai quali l'in-finito può essere colto (scortato) in parola:

204 a 2-7

πρῶτον οὖν διοριστέον ποσαχῶς λέγεται τὸ ἄπειρον. ἓνα μὲν δὴ τρόπον τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διέναι, ὡσπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος· ἄλλως δὲ τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον, ἢ ὁ μόγις, ἢ ὁ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχει διέξοδον ἢ πέρας. ἔτι ἄπειρον ἅπαν ἢ κατὰ πρόσθεσιν ἢ κατὰ διαίρεσιν ἢ ἀμφοτέρως.

È innanzitutto necessario delineare le guise in cui l'ἄπειρον è detto.

1. In un primo senso, ἄπειρον è ciò di cui risulta inattendibile la percorribilità o l'attraversabilità [è l'impervio, il respingente, l'ostico]; infatti non appartiene al suo assorgere l'andare attraverso di esso (come, di per sé, la voce non è visibile). [Tò ἄπειρον come il dis-limite e l'interminato.]

2. In un secondo senso, ἄπειρον è ciò cui si addicono la viabilità e il passaggio (però) incompiuti, senza fine, oppure una "viare faticoso"; o ciò che assorge dotato dell'attendibilità di una via ma il confine non vi ha, non ha mai luogo. [Tò ἄπειρον come il dis-confine.]

3. In un terzo senso, τὸ ἄπειρον è tale o per aggiunta o per divisione, o per entrambe le operazioni. [Tò ἄπειρον come l'in(de)terminato.]

Ora, alla luce dell'ontologia della ἐντελέχεια, cioè della finitezza come *riaversi* dell'ad-stanziantesi, e della ἐνέργεια, ossia della finitura come *stanzarsi-in-opera* dell'essere-ente (in quanto

ad-stanzietà di ciò che si ad-stanzia), potrà forse l'ἄπειρον assorgere (ad-stanziandosi) in disascosità secondo la guisa dell'avarsi-nella-fine? Potrà, cioè, un in-finito ergersi nella fermezza di un (che di) operato? Potrà esso venire esaudito in una qualche forma? Potrà mai in definitiva sostanzirsi in un corpo? (Misuriamo qui l'inattendibilità dei consueti concetti di potenza e di atto.) Rispondiamo traducendo ed esplicitando ancora tre brevissimi passi:

204 a 21; 28; b 5-7

φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον ὡς ἐνεργεῖα ὄν καὶ ὡς οὐσίαν καὶ ἀρχήν

(...)

ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχεῖα ὄν ἄπειρον

(...)

εἰ γὰρ ἔστι σώματος λόγος τὸ ἐπιπέδῳ ὠρισμένον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον, οὔτε νοητὸν οὔτε αἰσθητὸν

(...)

È flagrante, d'altra parte, che l'in-finito non ha il vigore di ad-stanziarsi né in quanto ergersi-in-opera né in quanto adstanzietà in un riguardo aspettuale né in quanto inizio.

(...)

È inattendibile che un in-finito si adstanzii secondo la guisa dell'avarsi-nella-fine.

(...)

Se infatti un corpo è detto essere «ciò che è circostanziato alla maniera di una regione piana» [ossia: se chiamiamo «corpo» ciò che si raccoglie, anzi «si inizia», entro dei confini], allora un corpo in-finito non potrebbe adstanzirsi in alcun senso, né in quanto contenuto di uno scorgimento [cioè in quanto tema di un esperire pensante-senziente (un esperire per tratti e privo di figure)] né in quanto movente di una percezione sensibile [cioè in quanto tema di un diretto e ordinato sperimentare (un esperire per figure che generano tratti)].

Tuttavia l'ἄπειρον non può *non* adstanzirsi, sebbene *non* in quanto ἐντελέχεια ed ἐνέργεια. Esso infatti si lascia dire, come si è visto, in almeno tre guise (guise che abbiamo precisato grazie all'indicazione ogni volta dei vari tratti tonici). Giungiamo così al seguente passo:

206 a 9-29

Ὅτι δ' εἰ μὴ ἔστιν ἄπειρον ἀπλῶς, πολλὰ ἀδύνατα συμβαίνει, δῆλον. τοῦ τε γὰρ χρόνου ἔσται τις ἀρχὴ καὶ τελευτῆ, καὶ τὰ μεγέθη οὐ διαιρετὰ εἰς μεγέθη, καὶ ἀριθμὸς οὐκ ἔσται ἄπειρος. ὅταν δὲ διωρισμένων οὕτως μηδετέρως φαίνεται ἐνδέχασθαι, διαιτητοῦ δεῖ, καὶ δῆλον ὅτι πῶς μὲν ἔστιν πῶς δ' οὐ. λέγεται δὴ τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχεῖα, καὶ τὸ ἄπειρον ἔστι μὲν προσθέσει ἔστι δὲ καὶ διαιρέσει. τὸ δὲ μέγεθος ὅτι μὲν κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται, διαιρέσει δ' ἔστιν. οὐ γὰρ χαλεπὸν ἀνελεῖν τὰς ἀτόμους γραμμάς. λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον. οὐ δεῖ δὲ τὸ δυνάμει ὄν λαμβάνειν, ὥσπερ εἰ δυνατόν τοῦτ' ἀνδριάντα εἶναι, ὡς καὶ ἔσται τοῦτ' ἀνδριάς, οὕτω καὶ ἄπειρον ὃ ἔσται ἐνεργεῖα.

Ma se l'in-finito non si stanziava [se cioè esso è assunto come una semplice *vox nihili*, quindi come una mera astrazione priva di flagranza], è flagrante che ne scaturiranno molte conseguenze *inattendibili*.

1. Si ad-stanzierà un esordio e un compiuto esito della stabile temporaneità, cioè un'assoluta ingiunzione che "inizia" la temporaneità alla sua finitezza [ossia ancora: si darà una temporaneità che

si stanziando indipendentemente dallo stanziarsi del mortale, un “tempo assoluto”, dotato, in sé, di inizio-e-fine, di perfezione e interezza].

2. Le grandezze [estensioni, profondità, altezze, dilatazioni, superfici, volumi, vastità, così come contrazioni, diminuzioni, flessioni, eccetera] non saranno divisibili in grandezze [p. es. una profondità non sarà scomponibile in “gradi di profondamento”].

3. Il novero e il numero [in quanto ogni volta *finite ad-stanzietà* rispettivamente dell’annoverare e dell’enumerare] non saranno in-finiti [in(de)terminati, indeterminatamente contabili (inillimitabili, interminabili)].

Ora, una volta che tutto questo sia accolto e che sia chiarita l’inaccettabilità della in-adstanzietà dell’in-finito, è necessario che si pervenga a un arbitrato [a una direzione²⁸ scismatica]: è palese che l’in-finito in una certa guisa *si adstanziava*, in una certa altra guisa *non* si adstanziava [il “sì e no” dell’aporia].

L’adstanzarsi si dice in due guise: quella dell’addicimento e quella dell’aversi-in-una-fine, e l’in-finito si adstanziava per aggiunzione o per sottrazione.

Si è già chiarito come una grandezza non si stanzi nel *modus* dell’infinito ergersi-in-opera. Ma la grandezza tale si ad-stanzia per divisione (...) *Resta dunque che l’in-finito si ad-stanzia in guisa di addicimento* [di perenne attitudine e attesa, di perenne attendibilità]. Ma non bisogna intendere questi «in guisa di addicimento» e «in guisa di attendibilità» <che intonano l’ad-stanzarsi dell’in-finito> sul modello del detto «è attendibile che questa statua si ad-stanzi» [laddove sia emerso uno stagliato marmo che si addica all’ergersi-in-opera della statua], il quale detto alluda alla circostanza che «questa statua si ad-stanzierà», quasi che l’in-finito possa ad-stanzarsi nella guisa dell’ergersi-in-opera. [c. n.]

Infatti ciò è interamente inattendibile: l’in-finito non si ad-stanzia in addicimento (non si addice) come può invece addirsi uno stagliato blocco di marmo all’erezione di una statua, così che l’addicimento stesso flagri “in-fine” nell’opera; l’in-finito si ad-stanzia in guisa di addicimento restando perennemente in attesa senza mai poter flagrare nell’aversi-nella-fine; l’in-finito è in “infinito differimento” relativamente al suo (inattendibile) aversi-nella-fine.

Da queste considerazioni discendono le seguenti tesi ontologiche, che completano la puntualizzazione aristotelica dell’ἀπειρον:

1. corre un’infinita differenza (sussiste una netta scissura) tra l’ἀπειρον e il τέλειον e lo ὅλον, tra l’in-finito e il perfetto e l’intero (l’intero-perfetto è infatti ciò cui non manca niente);
2. nulla è compiuto se non ciò che ha una fine, e la fine è l’iniziale confine (τέλειον δ’ οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας; 207 a 14-16);
3. posto che l’in-finito sia pensabile come elemento de-terminante, allora è chiaro che esso determina nello stesso modo in cui è determinante la ὕλη — dizione che normalmente è tradotta con «materia» ma che noi intenderemo nel senso della inclinazione e della disponibilità verso la μορφή, cioè verso la messa in forma, verso la fermezza della ἐντελέχεια (si pensi al legno dello scaffale come “addetta materia”); giacché l’in-finito è perenne

²⁸ Dal verbo «dirimere».

addicimento, esso è perennemente “incline a”; così il tratto di fondo del suo ad-stanziarsi è la στέρησις, la carenza; l'infinito è al tempo stesso ‘inclinazione e carenza’.

Chiudiamo traducendo (senza commento) un passo che, a sua volta, chiude la trattazione di Aristotele:

(...) ἕκαστον γὰρ ἡμῶν νοήσειέν ἄν τις πολλαπλάσιον ἑαυτοῦ αὖξων εἰς ἄπειρον· ἀλλ’ οὐ διὰ τοῦτο ἔξω [τοῦ ἄστεός] τίς ἐστίν [ἦ] τοῦ τηλικούτου μεγέθους ὃ ἔχομεν, ὅτι νοεῖ τις, ἀλλ’ ὅτι ἔστι· τοῦτο δὲ συμβέβηκεν. (...)

(...) potremmo fingerci nel pensiero che ognuno di noi divenga una molteplicità la quale si accresca all'in-finito [tratti del dis-limite e dell'interminato]; ma non per questo qualcuno si ad-stanzia al di là del paese od oltrepassa la dimensione che ci è destinata: o, almeno, se ciò accadesse, così sarebbe non perché uno se lo finge nel pensiero — questo costituirebbe infatti solo un fenomeno accompagnatorio — ma perché davvero in tale guisa uno si ad-stanzia.

11. Ritorno ad Anassimandro

Come avrebbe potuto il filosofo della finitezza pensare diversamente l'in-finito?

Agli occhi di Aristotele, e di conseguenza per ogni genuino filosofare, l'infinito si manterrà per sempre *aporetico* nel suo pur attendibile e concepibile ad-stanziarsi. Ciò resta vero anche là dove esso verrà “razionalmente” ammesso, come accadrà nella tradizione metafisica d'impronta cristiana, durante la quale l'infinito qualificherà il divino (si pensi in particolare a Cusano), e come poi sarà nel pensiero di Bruno, e quindi di Spinoza, di Fichte e di Hegel, di Schelling e di Nietzsche — per tacere di filosofi-scienziati quali Cartesio, Newton e Leibniz, e di matematici quali Cauchy, Gauss, Bolzano, Weierstrass, Cantor, Dedekind e Hilbert, che abbiamo menzionato nell'introduzione al saggio.²⁹

Tuttavia, nell'inizio greco del pensiero risuona il detto di Anassimandro, che ora scriveremo in forma breve:

ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον

Mettiamo da parte la sua consueta interpretazione («il principio degli enti è l'infinito») e pensiamo l'ἄπειρον alla luce dell'*alfa*, pensiamolo cioè come ἄ-πειρον. Intendiamo dunque questo «ἄ» non come segno della mera negazione o della semplice privazione (termini che presuppongono inconsapevolmente gli atti del negare e del privare), ma alla luce della pur classica formula greca ἄ στερητικόν, ossia quale suono della στέρησις (termine non a caso adoperato da Aristotele per caratterizzare l'ἄπειρον), cioè, come si è detto, della *carezza* (per la castità).

L'ἄπειρον potrebbe allora voler intendere, sotto forma di un richiamo e di un avvertimento, la «carezza del πέρας», cioè la (in sé inattuata poiché originaria, ascensiva-ultronea) carezza della fine

²⁹ Si pensi infine anche all'attuale acritico uso dell'infinito, quando sia ridotto a mero costruito mentale, o a format cibernetico, o quando sia solo fantasticato per essere poi dato in pasto all'impatto vissuto dell'uomo-massa — uso che incontriamo sia nell'odierna montante divulgazione “scientifica”, “filosofica”, “artistica”, “religiosa”, “spirituale”, eccetera, sia nella diseducante “cultura” dei nostri sistemi d'istruzione.

in quanto *confine* — termine (cioè la dizione πέρας) che, per i Greci, non indica l'estremità (risoluzione, punto d'arrivo) di un ad-stanziarsi bensì (lo abbiamo fin qui tacitamente presupposto) il suo inizio, l'inizio del suo giungere finitamente alla flagranza. Sicché potremmo udire nell'ἄπειρον in quanto (unicamente) ἄπειρον — e quindi nell'in-finito in quanto (unicamente) *in-finito* — l'*unico-unente istante di carenza* (l'ἄ all'unisono con l'*in*) *dell'endiadi 'inizio-fine' per la castità di una finitudine dell'essere quale medio d'iniziazione di un mondo genitoriale (medio fondato mediante la meditante intermediazione, o tramite, del mortale)*. Ma se questa carenza-per-la-castità si risolvesse davvero in un richiamo e in un avvertimento, *di che* essa avvertirebbe e *a che* richiamerebbe o esorterebbe? Potrebbe avvertire il mortale di una minaccia, e potrebbe richiamarlo ed esortarlo pertanto al tentativo di un rimedio. La minaccia cui accenniamo tuttavia non è ipotetica ma sta sotto i nostri occhi: essa consiste nella circostanza che le necessarie finitezza, definizione e finitura, delle quali ogni ad-stanziantesi *per essere davvero tale* deve poter fruire, degenerino nell'uniformità e nell'unilateralità del confinamento entro la definitività del contingentamento, ossia nello *sterminante sfinimento*: pensiamo, per esempio, a un essente "naturale" (come un albero o una montagna, e così via) a cui vengano imposte una sagomatura e una squadratura (un inquadramento) che lo assumano e lo fissino sotto uno solo dei suoi aspetti e riguardi, facendo così in modo che gli altri restino in ombra o che siano obliati, o che addirittura la sua indole sia oscurata e come cancellata (lo sfinimento è insomma un'effrazione che stermina l'iniziatore fine dell'ad-stanziantesi, sopprimendone il genuino «sé», il libero stagliarsi). Ma si potrebbero addurre altri esempi, non ultimo quello riguardante il molteplice squadrante sfinimento dell'*essere* dell'uomo. Si tratta di una minaccia e anche di una tentazione: *la tentazione del definitivo confinamento delle cose, del mondo e del mortale, e ancor prima dell'essere stesso, nell'eterna definitività dell'inquadrante contingenza — eternità "spazioide" o "spazioidale" (informata alla mera sterminatezza) che chiameremo «infinito sterile»* (la cui nascosta marcatura genitoriale sta nella noncuranza con cui si usano i concetti di atto e di potenza). E il richiamo e l'esortazione al rimedio? Uno dei rimedi finora tentati è stato certamente il pensiero ontologico; in fondo, la filosofia di Aristotele, come, del resto, ogni filosofia di tale rango, mira a salvare gli essenti e l'essere stesso dalla suddetta tentante minaccia. La filosofia della finitezza "rompe" la definitività dello sterminante sfinimento — ma certo non può eliminarne la tentazione, che essa conosce e non conosce. La metafisica pre-avverte la carenza ma non può attingere la castità.

Ebbene, con i limiti di un'analisi solo accennata e quindi in sé insufficiente, proponiamo adesso una diversa traduzione del frammento di Anassimandro — frammento che penserebbe invece in direzione di ciò che ora denomineremo «l'infinito fertile», quello il cui insistito pensiero è già in sé un rimedio mirante allo stanziarsi della castità. L'infinito fertile (intonato dall'*in* e dall'*ἄ* della carenza dell'endiadi 'inizio-fine', cioè improntato allo stagliarsi della finitudine dell'essere-per-un-mondo) è il «no» inferto ogni volta alla minaccia dell'eterno (de-stagliante e perciò de-spaziante perché in sé de-temporizzante, cioè tempicida) sfinimento, quel «no» che prepara e alleva il meditare al più originario «sì» — il «sì» alla stagliatura, il suo consenso, il suo assenso. Nello stanziarsi dell'in-finito, vige la contesa fra i suoi due toni di fondo: la sterilità (ove si radica il furore

della carestia) e la fertilità (ove già si accende il fulgore della castità). Anzi, l'in-finito stesso “è” questa stessa contesa, e null'altro.

Ascendenza di ogni getto di flagranza (è) il (richiamo del) fertile infinito.

Traduciamo ἀρχή con «ascendenza», la quale, come sappiamo, rinvia al nulla della stagliatura. Ciò si deve al fatto che avanziamo una congettura circa l'ἄπειρον di Anassimandro, e cioè che esso “medita” in direzione di “una” ἀλήθεια non ancora crollata nella φύσις. La evoca e la presagisce. Presagio di cui, daccapo, l'ontologia aristotelica (e dunque l'intera tradizione dell'ontologica occidentale) non può sapere nulla.

12. Il quadro genitoriale dell'infinito — verso Leopardi

Il quadro dell'ontologia (occidentale) dell'infinito parrebbe adesso ben delineato: sull'ascensivo-ultroneo sfondo dell'infinito fertile — che, nell'alludere alla castità della stagliatura, ne invoca la prescienza per una sua attendibile meditazione — si configurano genitorialmente “quattro infiniti”, alla cui genitoriale unità assegniamo il nome di «soquadro infinitivo»: l'infinito pre-metafisico (Anassimandro); l'infinito metafisico (trattato da Aristotele e dalla tradizione onto-teologica); l'infinito fisico (coltivato nella tradizione della filosofia della natura e, oggi, della fisica matematica); l'infinito matematico (si pensi innanzitutto alla fondazione di Bolzano e poi di Cantor). Che il quadro ontologico-genitoriale dell'infinito si configuri in verità come un intimo soquadro significa che, in esso, la scissura fra il tono sterile e il tono fertile resta nascosta e quindi non meditabile. Resta così non scorta la contesa, e, con essa, viene tralasciata la suddetta minaccia dello sterminante sfinimento.^{30 31}

Ora, nel corso della genitura dell'ontologia occidentale, e nel bel mezzo delle potenze metafisiche che l'hanno condotta al suo esito ultimo, emerge l'esperienza e il pensiero e il canto (in uno: *la meditazione dettata*) di Giacomo Leopardi. La nostra tesi suona allora così: questo poeta-

³⁰ Il soquadro infinitivo costituisce lo sterminio del fertile infinito: il tono fertile (che conferisce al mortale la castità della stagliatura come l'unico *pensum*) si satura ora di sterilità — di *quella* sterilità le cui “durezza” e “rigidità” (che stemprano l'endiadi ‘inizio-fine’ nello sterminato) induriscono e irrigidiscono la (già dispensata) *squadratura originaria*, così che ogni genitura di un mondo sia disdetta nella rescissione di ogni genuino contratto con la concretezza e con la verità. Il soquadro infinitivo è al tempo stesso il sintomo genitoriale e l'arto d'implementazione del soquadro nullista. Lo sterminio della fertilità dell'infinito marca il destanziarsi della castità in carestia. Si instaura in tal modo il furore del male in quanto *inavvertito essere dell'ente*.

³¹ Si potrebbe mostrare come le tesi sui vari significati dell'infinità (in particolare in Anassimandro e in Aristotele) sostenute nella citata monografia di Mondolfo (*supra* nota 4) siano (celatamente) fondate sul tratto estremo dell'infinito sterile (esito terminale del soquadro infinitivo). Quest'ultimo opera anche in quelle interpretazioni tradizionali discusse e confutate da Mondolfo, come ad esempio la tesi proposta da Auguste Diès nel volume *Le cycle mystique*, Paris, 1909: «L'esprit moderne allie naturellement ensemble les concepts d'infini et de parfait. L'esprit antique faisait exactement le contraire. Le Grec, essentiellement artiste, aimait avant tout la beauté ; essentiellement réaliste, il définissait la beauté par les conditions ordinaires de la vie : l'appropriation, l'adaptation, la mesure. Devant l'immensité indéfiniment agrandie, il n'eut pas éprouvé l'horreur sacrée, le frisson de mystère et de poésie dont tréssaille l'esprit moderne devant ces troublantes perspectives. Il exprimait l'infini per l'indéterminé et l'indéterminé par l'inachevé, c'est-à-dire par l'imparfait. S'il devait y avoir, dans le monde, quelque chose de divin, ce ne pouvait être, pour le Grec, sa grandeur, mais l'achèvement et l'appropriation de ses parties.» (p. 5).

pensatore, muovendo dall'esperienza del *nihil castum*, medita unicamente l'infinito fertile, e quindi medita verso la castità della stagiatura, mentre, al tempo stesso, scorge, a suo modo, la minaccia che grava su ciò che egli chiama «l'esistenza universale». Infatti, l'essere, nel cammino di Leopardi, per un verso reca i tratti del suo significato greco-inziale (l'ad-stanziarsi in disascosità), ma, per l'altro verso, quello più profondo e inaudito, si stanza “nella forma” del male. L'essere stesso “è” innanzitutto *male*.

Leggiamo allora per concludere il suo primo vero idillio, che non a caso s'intitola *L'infinito*.

Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.

Se intendiamo l'«ultimo orizzonte» come la figura (finita) della diade di ascendenza e ultroneità, allora “sentiamo” il nulla della stagiatura nel suo invaghiare il *pensiero*, dapprima infirmandone «per poco» (cioè quasi) il cuore (il coraggio)

— Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sovrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo; ove per poco
il cor non si spaura. ... —

poi liberandone la capacità di scorgere la fuga degli essenti e, ancora prima, il dono di tempo che offre loro l'addetta spaziosità

— ... E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando; e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei. ... —

e infine intonandone il naufragio (nell'infinito fertile) alla dolcezza del nulla:

... Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare.

Il pensante naufragio nel fertile infinito della stagiatura è infatti il primo dono, l'«unica grazia» — come ci ricorda Heidegger nello scitto *Über den Humanismus* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991⁹, p. 34): «[*Darum*] ist das “Philosophieren” über das Scheitern durch eine Kluft getrennt von einem scheiternden Denken. Wenn dieses einem Menschen glücken dürfte, geschähe kein Unglück. Ihm würde das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte.»

Nota finale

Il passo di Heidegger menzionato alla fine del saggio suona in italiano:

Un baratro separa il “filosofare” sul naufragio da un pensiero naufragante. Non accadrebbe niente d’infausto se un tale pensiero dovesse riuscire a un mortale. Gli sarebbe concessa l’unica grazia che possa giungere al pensiero da parte dell’essere».

Un recente esempio del «“filosofare” sul naufragio» è costituito da un volume di Sergio Givone intitolato *Sull’infinito* (Bologna: il Mulino, 2018). Naturalmente, anche questo saggio (v. Mondolfo) si regge sull’esito terminale del soqquadro infinito — tratto che consente all’autore di postulare la “realtà” di due infiniti, l’uno (detto) “negativo” e l’altro (detto) “positivo”, grazie ai consueti tre assunti di fondo quali 1. l’intesa del nulla alla luce del soqquadro nullista (v. *supra*, § 7); 2. l’intesa dell’ἄπειρον aristotelico in termini di potenza e atto, e dell’ἄπειρον di Anassimandro come “principio infinito”; 3. il format base della formula ‘tempo’ (v. § 3.5 del saggio *Gli inizi del tempo*). (La postulazione della coppia antitetica “infinito negativo”/“infinito positivo” decalca l’assunzione dello pseudo-contrasto “*nihil negativum-nihil positivum*”.)

Citiamo dal volume un brano rivelatore, nel quale si tocca l’infinito di Leopardi:

Si coglie qui tutta la differenza che c’è fra due concezioni dell’infinito apparentemente simili, ma che tali non sono. Un conto infatti è concepire l’infinito come limite negativo e un conto come positivo illimitato; un conto è evidenziare il trattino che fa dell’infinito un non-finito e un conto è cancellarlo, così come un conto è apparentare l’infinito al non essere e al nulla e un conto all’essere e al tutto. Torniamo a Leopardi. Di fronte all’infinito, Leopardi soccombe. E non trova altra via che abbandonarsi a esso senza opporre resistenza alcuna. Ma c’è di più. C’è che “il naufragar m’è dolce in questo mare”. Perché? Il fatto è che l’incommensurabilità fra l’infinito, da una parte, e la propria finitezza, la propria impotenza, la propria nullità nascondono una più profonda equivalenza. Nell’infinito ci si specchia, perché nell’infinito la nullità che è nostra e di tutte le cose riflettendosi viene alla luce. L’infinito è lo specchio del nulla. L’infinito è il nulla. E se a mostrarsi è una “immensità” che fa pensare a una pluralità o infinità di mondi, ciò che vediamo o meglio fingiamo di vedere non ha alcuna consistenza. Non può essere afferrato. Tantomeno riconfigurato. È vaghezza, fantasticheria. Perciò piace. È “dolce» (pp. 91-92).

È appena il caso di segnalare due malintesi: 1. la riduzione della vaghezza a “fantasticheria” e 2. la riduzione di *questa* dolcezza a fonte di un piacere contingente. Il «dolce» del «naufragar» consuona con il «caro» del «colle» e della «siepe»: la dolcezza sta nella *flagranza* del compiuto invaghimento nell’infinito, e perciò è un tratto del nulla: è la nobile piacevolezza dell’ormai attinta *fragilità*, cioè dell’«unica grazia» (la grazia del nulla appunto), e mai un compiacimento per la supposta “inafferrabilità” dell’“immenso”. «Il naufragar m’è *dolce*» perché è soave, temperante-temprante, mitigante, stagliante, dis-contingente. [Sul piacere del vago e dell’indefinito, si vedano, nello *Zibaldone*, i brani delle pp. 1430-1431; 1464-1465; 1534; 1744-1747; 1789; 1798-1799; 1826-1828; 1927-1930; 1987-1988; 1929; 2053-2054; 2251-2252; 4293.]

Inoltre Givone, sul tema dell’ἄπειρον, accoglie le opinioni di Carlo Rovelli esposte in un

volume intitolato *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Milano: Mondadori, 2017. Questo libro (anch'esso basato sui precedenti assunti) si caratterizza per il disinvolto trattamento delle fonti classiche, i cui testi sono resi in italiano senza diretti riferimenti alle relative edizioni e senza alcuna cura ermeneutica; a ciò si somma una bizzarra concezione del conio linguistico in filosofia come in fisica (per tacere di altri punti controversi, non ultima la convinzione che la filosofia e la scienza siano due modi di “descrivere il mondo”).

Basterà leggere un breve brano per farsi un'idea dello stile:

Torniamo ad Anassimandro, che sta prima dell'evoluzione concettuale compiuta da Anassimene. Che cos'è dunque l'*ápeiron*, del quale, secondo Anassimandro, è fatto il mondo? / L'argomento è stato ampiamente discusso, e le opinioni oscillano fra due estremi, dati dai due significati del termine greco ἄπειρον: senza confine o “infinito” e senza determinazione o “indistinto”. / Ancora una volta, non voglio entrare nel dettaglio della questione, perché, dal punto di vista che ho scelto, cioè quello della scienza, la questione non è interessante. È come chiedere se quando Johnstone Stoney nel 1894 introdusse l'*elettrone*, lo intendesse nel senso di “grano di elettricità” oppure nel senso di “nuova particella”. Non ha nessuna importanza cosa Johnstone Stoney intendesse per “elettrone”: quello che ha importanza è l'introduzione di una nozione nuova, il ruolo che tale nozione ha assunto all'interno dello schema teorico elaborato da Stoney e dai suoi successori e la sua efficacia nel descrivere il mondo. Se Stoney avesse chiamato questa nuova entità “Pippo” invece che “elettrone” (pensando al suo cagnolino Pippo, molto piccolo e molto elettrico), il quadro successivo non sarebbe cambiato. Allo stesso modo, se Anassimandro avesse chiamato il suo principio “Pippo”, anziché “infinito” o “indistinto”, il senso della sua proposta teorica non sarebbe cambiato di molto» (pp. 151-152).

E tutto questo con buona pace, oltre che, naturalmente, di Anassimandro, anche di Platone e di Aristotele, e così via fino a Leopardi e oltre.